

Seguir siendo rarámuri.

Persistencia y cambio del imaginario rarámuri en el México desmoderno.

Universidad de Deusto

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR,
PRESENTA

JOSÉ LUIS BERMEO VEGA



CIUDAD DE MÉXICO, MARZO DE 2016

Contenido

Introducción	1
Un texto como campo	1
Imaginario y respectividad étnica	7
De la ob-ligación étnica a la re-ligación nacional	12
De legados a destinos: la continuidad étnica	14
Artificios Modernos	18
El lugar de la perplejidad: consensos y discrepancias	23
Capítulo I. En los repliegues de la geografía y el tiempo	29
El rigor de suelo y clima	29
De las estribaciones a las crestas	32
En los confines de la nación	39
Vivir en la Sierra	44
La comunidad del maíz	48
Plastificar el imaginario y replegar el tiempo danzando	54
Matachines	58
Fariseos	61
Rutúburi o yúmari	67
Capítulo II. Pawichiki	70
El diario ¿experiencia pasada y vigente?	70
Imaginario y fiesta	80
Matachines	84
Fariseos	91
Yúmari	99
El círculo y la fiesta. Los puntales de la identidad cultural	106
Capítulo III. La zona del (des) encuentro	112

Democracia o consensos	116	
Tratar enfermedades o enfermos	112	
La escuela	127	
Una defensa inédita de la tierra	130	
¿Recuperación o (re)invención?	136	
Capítulo IV. México imaginario versus México Profundo		144
Las comunidades imaginadas	145	
Articulación simbólica: las disputas y las fracturas	147	
México Imaginario versus México Profundo	156	
Verticalidades versus lateralidades	156	
La nación lateral	158	
Naciones verticales	163	
Heterogeneidad versus heterogeneidad	164	
Capítulo V. Magma sociales y naciones		172
La nación desmoderna y la lógica de unidades	172	
Magma de magmas	175	
Conclusión		186
La solidez del sauco	186	
Respectividad rarámuri	191	
Deslindes y frontera	194	
La última pregunta	197	
Bibliografía		200

Introducción

UN TEXTO COMO CAMPO

La Sierra Tarahumara, unos 65 000 kilómetros cuadrados del macizo montañoso conocido como Sierra Madre Occidental, toma su nombre de uno de los pueblos originarios que la habitan. Uno que ha hecho de su firme resistencia y rechazo general a la cultura occidental su rasgo más característico. No obstante, en algún momento del siglo XVII, integró de manera original diversos recursos, tecnologías y elementos religiosos que fueron llevados por los misioneros jesuitas y, paradójicamente, ahora forman parte esencial de esa identidad persistente.

Resistencia, adaptación y cambio, son procesos que marcan una historia que inicia con el (des)encuentro de este pueblo con los colonizadores y que, recientemente, se multiplican y aceleran por la actuación de muy distintos actores sociales: desde los que disputan la tierra y sus recursos hasta los que buscan recuperar, fortalecer y, en algunos casos, recrear la identidad *originaria*. Entre estos últimos podemos contar una parte de la Iglesia local.

Casi trescientos cincuenta años después del primer establecimiento de los jesuitas en la Tarahumara, a mediados de la década de los setenta, el Vicariato Apostólico, en medio del entusiasmo renovador surgido del Concilio Vaticano II, que retomaron los obispos latinoamericanos en sus conferencias generales de Medellín (1968) y Puebla (1979), dio inicio a una novedosa serie de experiencias de trabajo evangelizador conocidas en conjunto como “pastoral de acompañamiento”. La fórmula era sencilla: misioneras y misioneros de distintas congregaciones religiosas se instalaban en zonas predominantemente indígenas para adentrarse en la cultura y la lengua, con el fin de desarrollar algunas acciones que dieran respuesta a las necesidades de la comunidad¹.

¹ “No era hacer a los tarahumaritas, darles cultura y que se asumieran a la cultura nacional, sino con la otra idea de convivir con ellos, acompañarlos, vivir con ellos, con la finalidad de que se hiciera lo que ellos vieran que tocaba y no lo que nosotros veíamos que tocaba. De un modo de no imponer, de no implantar, de no tomar la responsabilidad por ellos.” Javier Campos Morales en entrevista. Alejandro Patricio Cancino. *Historia y memoria de la “nueva” Compañía de Jesús en México, 1816–2002: el influjo del imaginario de las misiones jesuitas novohispanas en el incierto restablecimiento de la Orden y la construcción de su memoria. Tesis para obtener el grado de Doctor en Historia*. (México: Universidad Iberoamericana, 2014), p. 377.

En 1983, el obispo José Llaguno, encargó al jesuita Ricardo Robles Oyarzun, responsable del proyecto asentado en Pawichiki, que iniciara la redacción de un diario de campo. Robles había llegado a la sierra como estudiante en 1964; de manera que cuando comenzó su experiencia manejaba ya con cierta soltura la lengua, aunque no tardó en darse cuenta de lo mucho que le faltaba todavía para adentrarse en la cultura indígena. De aquel encargo resultaron 1346 apretadas páginas escritas entre agosto de 1983 y noviembre de 1994. Tienen un valor excepcional por varias razones, que lo hacen destacar entre los muchos documentos que surgieron de estas experiencias de inserción:

En primer lugar, las minuciosas descripciones de la vida cotidiana de la comunidad, sus celebraciones, rituales, discursos, charlas... A lo largo de los once años registrados están acompañadas de reflexiones personales en torno al sentido y propósito del trabajo, por lo que dan una cuenta muy completa del devenir de una comunidad indígena que se reinventa y fortalece con la presencia permanente de un sacerdote —figura importante en las fiestas rarámuri²—, pero que también se ve amenazada por los múltiples cambios socioeconómicos y medioambientales que ocurren en el entorno. No menos interesante es el proceso de transformación que vive el autor del diario. Filósofo y teólogo, pero sobre todo ciudadano de un mundo al que el individuo y la razón le dan cimiento, Ricardo Robles se adentra en una cultura radicalmente distinta que lo interpela y termina transformando sus visiones del mundo y de Dios.

Por otro lado, el estilo y el formato del diario cambian conforme evoluciona la preocupación y el sentido del escrito. En los primeros años predomina un interés etnográfico por conocer a fondo la cultura; lo que se traduce en relatos desmesurados, rígidos, casi obsesivos, sobre las celebraciones, ritos, lugares, personas, diálogos. Estas páginas incluyen dibujos, esquemas y diagramas que configuran un vasto campo para el quehacer historiográfico, antropológico y sociológico.

Poco a poco, el diario va obviando los detalles en las narraciones de los acontecimientos más significativos de la comunidad, al tiempo que se amplían los ejercicios de introspección, así como las valoraciones críticas sobre el trabajo en el puesto misional y sobre el quehacer y sentido de la pastoral indígena. Para la teología y la eclesiología, son particularmente interesantes las comparaciones que el autor establece entre la fe austera y predominantemente teórico-discursiva, con

² Tarahumara es el nombre castellanizado que se da al rarámuri. Aquí se utilizarán indistintamente, tal como Ricardo Robles lo hace en el Diario de Pawichiki.

la que vivió la mayor parte de su vida, y la que va descubriendo en una comunidad que hace palpable su credo a través de la fiesta.

En los últimos dos años del diario prosiguen las descripciones –cada vez más lacónicas– y las reflexiones. Sin embargo, Robles incluye algunos documentos sintéticos, redactados con diversos propósitos, donde recoge estructuradamente la visión del mundo rarámuri que alcanzó a tener, desde su situación privilegiada y su comprensión del papel como acompañante de aquel pueblo. Son textos que iluminan retrospectivamente las páginas escritas durante la primera parte de su larga estancia. En ellos, deja ver cómo la actuación de la Iglesia local –en particular la de los misioneros que desarrollaron la “pastoral de acompañamiento”– contribuyó a fortalecer una cultura que, si bien se ha caracterizado por su capacidad de resistir adaptándose a los cambios, ve seriamente amenazada su persistencia. También son valiosas sus consideraciones respecto a los derechos indígenas y la necesidad de que otros agentes *externos* colaboren en su defensa.

No hay que perder de vista que estas experiencias de inserción entrañaban una intencionalidad manifiesta: la llamada opción “preferencial por los pobres” y la “liberación integral” que esta implicaba³. A diferencia de las lecturas que se dieron en otras regiones indígenas del país y que en el caso de Chiapas, por ejemplo, terminaron convergiendo en aquellos mismos años con la alternativa armada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional; la “liberación integral” que buscaba la “pastoral de acompañamiento” de la Tarahumara equivalía a una manera de colaborar con el pueblo rarámuri para encontrar las formas más eficaces de fortalecer su identidad cultural y resistir los embates del entorno sociopolítico, que algunos llamaban “civilizadores”. En el terreno eclesial esto se traducía en la construcción de la “Iglesia autóctona” que, por otro lado, tampoco estuvo exenta de incomprensiones y cuestionamientos serios de una parte de la Iglesia institucional⁴.

³ “Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres (...) Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral. Queremos tomar conciencia de lo que la Iglesia Latinoamericana ha hecho o ha dejado de hacer por los pobres después de Medellín, como punto de partida para la búsqueda de pistas opcionales eficaces en nuestra acción evangelizadora, en el presente y en el futuro de América Latina.” III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Puebla, 1979, Números 1134–1135.

⁴ “El señor Fernández Artega [arzobispo de Chihuahua, administrador apostólico del Vicariato de la Tarahumara entre 1992 y 1993] se lo dijo a Verplancken cuando ajustó sus 25 años, le dijo: ya por fin déjense de tonterías, civilicen a los indios y ya, que para qué se dedican a hablar tarahumar, ya eduquenlos (...) Cuando yo hablé de Iglesia autóctona, el señor Fernández dijo que éramos herejes y cismáticos”. Entrevista a Javier Campos en Alejandro Patricio Cancino, *Op.Cit.*, p. 382.

Así, desde el interés por conocer la lengua y la cultura hasta la defensa abierta del rarámuri –idealizada en ocasiones–, en la que Ricardo Robles empuñó su vida, el diario de Pawichiki es testigo puntual de un trabajo enfocado a recrear y apuntalar el imaginario indígena, frente al avance incontenible de un imaginario nacional, supuestamente unitario y hegemónico. El papel fundamental que este relato juega en la tesis se explica por los dos cuestionamientos que lo atraviesan de principio a fin: ¿de dónde y cómo emerge el imaginario social que da unidad al pueblo rarámuri? y ¿de qué manera este imaginario se modifica y adapta, se fortalece o debilita, ante los cambios del entorno? Este par de preguntas, surgidas desde un rincón perdido en la inmensidad de la Sierra Madre Occidental, no están enfocadas a satisfacer curiosidad etnográfica alguna.

El camino que elegí para redactar una tesis que recuperara estas preguntas fue hacer del relato de Robles mi *campo*, algo común entre historiadores pero poco familiar a los etnógrafos. Ahora bien, los textos que dan cuenta de experiencias pasadas o que han *dejado de ser*, suelen dar mucho vuelo a “la especulación irrestricta, la identificación proyectiva y la ventriloquía” a la que algunos historiadores se ven obligados a recurrir para “recuperar las voces perdidas del pueblo en casos que se distinguen por la falta de evidencia mínima”⁵. No es el caso del diario de Robles. Uno de los valores adicionales es que, al centrarse en el indígena, recupera la voz y la actuación de los oprimidos por lo que el *sesgo* del documento es contrario al que impera en los textos oficiales, sean del Estado o de la Iglesia. Es posible observar, de este modo, una segunda experiencia clara y, en cierto modo, *perdurable*: la del pueblo rarámuri de Pawichiki, por la que se puede acceder a su imaginario social. Finalmente, aunque en los inicios del diario hay un esfuerzo por separar el *dato objetivo* y su percepción, no existe, a fin de cuentas, una intención *objetivista*: la recuperación de las voces del indígena la logra gracias a una *vigilancia flotante*,⁶ herramienta distinta a la que emplean los trabajos etnográficos sobre la tarahumara, anteriores al documento de Robles, cuyas intenciones y perspectivas académicas constituyen, al mismo tiempo, los límites de sus respectivos abordajes teóricos. Parafraseando a de Certeau podríamos decir que la antropología, como la historia, nunca es confiable⁷. De este modo, salta a la

⁵ Dominick LaCapra, *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), p. 19.

⁶ “Otra fuerza es el rol, casi siempre subordinado, de las corrientes o las voces –entre ellas, las de los oprimidos y reprimidos– que pueden ser capturados por una indagación no objetivista (comparable a la *freischwebende Aufmerksamkeit*, o atención flotante de Freud) y una cierta apertura a lo que el historiador podría no estar buscando explícitamente o intentando probar.” *Ibidem*. P. 45.

⁷ Michel de Certeau, *La posesión de Loudun*. (México, Universidad Iberoamericana, 2012), p. 13.

vista la distancia entre los esfuerzos occidentales de describir y teorizar y la experiencia local que solo es posible relatar después de una estancia de largo plazo.

Una de las experiencias más notorias que cualquiera tiene al incursionar en la cultura rarámuri (y por la que los estudios pasan de largo sin percatarse) es la plasticidad del tiempo: tan o más disímil que la lengua, la indumentaria o las vistosas ceremonias festivas, es probablemente lo más desconcertante en la experiencia de (des)encuentro. El “fracaso de las políticas nacionales de integración –comenta Jesús Sariego– tiene como raíz una marcada incompatibilidad entre las concepciones occidentales del desarrollo y las visiones indígenas sobre el bienestar”; y continúa más adelante:

Todo rarámuri debe seguir el buen camino, el que Dios-Onorúame estableció desde el principio del mundo; debe respetar la tradición, repetir lo que hicieron los anayáwari (antepasados) y seguir celebrando fiestas, ofreciendo maíz y tesgüino a Dios. No hay duda de que un paradigma ético de tal naturaleza contradice el concepto occidental del desarrollo, el crecimiento, el cambio y la innovación. Esta diferencia de perspectivas parece explicable si tomamos en cuenta que los tarahumaras, como los demás grupos étnicos de la Sierra, entienden la vida a partir de *un esquema cíclico –y no lineal, como en la cultura occidental–* ligado al ritmo de las estaciones.⁸

Entrar en la tarahumara es vivir en otro ritmo de tiempo, apartado de agendas y previsiones. En el devenir de la comunidad de Pawichiki se delinea nítidamente ese tiempo, dislocado de su entorno, donde tiene lugar una historia específica vinculada a hombres concretos y a sus modos de organización.⁹

Así como el imaginario mexicano coexiste con otros imaginarios nacionales en el mundo, de los que difiere en sus contenidos, formas y tiempos, el imaginario rarámuri –como otros imaginarios marginales, pretendidamente subsumidos o subsumibles en un solo imaginario dominante– sigue un curso propio, autónomo, cuyo destino no se puede anticipar. Por esto me preguntaré –como muchos–, si los rarámuri son un pueblo destinado a diluirse en esta nueva fragua (ahora

⁸ Juan Luis Sariego, *La Sierra Tarahumara: travesías y pensares*, México, ENAH Chihuahua-INAH-Conacyt, 2008, p. 65 (el subrayado es mío).

⁹ “Piénsese solo, por quedarnos en el mundo de la vida cotidiana, en los diferentes calendarios de fiesta que articulan la vida social, en el cambio de jornada de trabajo y en su duración, que han determinado y determinan diariamente el transcurso de la vida. Por eso el siguiente ensayo no comienza hablando de un tiempo histórico, sino de muchos tiempos superpuestos unos a otros: dicho con palabras enfáticas de Herder dirigidas contra Kant: *Propiamente, cada objeto cambiante tiene la medida de su tiempo en sí mismo; subsiste incluso cuando no existiera ningún otro; dos objetos del mundo no tienen la misma medida del tiempo... Así pues, en el universo existe (se puede decir con propiedad y atrevimiento) en un momento, muchos e innumerables tiempos*”. Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 14.

“multicultural”) de la nación mexicana, y la respuesta, ya la he dicho, es no lo sé. Más tiempo —el de la tesis—, me llevará exponer por qué no creo que esto será así, al menos en el mediano plazo, y propondré una manera más pertinente de plantear esta interrogante.

La tesis que sostengo está enfocada a mostrar cómo la persistencia del imaginario rarámuri revela dos hechos contundentes. Primero: la heterogeneidad e inestabilidad del imaginario nacional; segundo, que el papel que desempeñan en la conformación del imaginario dominante los grupos subnacionales es tan decisiva como el que puede jugar cualquier actor global. Por tanto, preguntar desde la idea de un par de imaginarios inmóviles y confrontados si uno terminará suprimiendo al otro o este diluyéndose en aquel, me parece que es simplificar mucho las cosas.

Esta afirmación sólo puede establecerse desde la larga experiencia que tuvo Robles en el terreno. Los estudios de corto plazo difícilmente han permitido calibrar la densidad del compromiso de los rarámuri con su pasado que, lejos de hacerlos seres indeterminados modelables exclusivamente por el flujo de la historia que les ha tocado vivir, les confiere una condición que les permite definir su propia posición en los distintos contextos socioculturales. De modo que preguntar si un imaginario terminará diluyéndose en otro, desde la concepción de un par de imaginarios inmóviles y confrontados, es tanto como suponer que la identidad es algo estático y la historia una sola y progresiva. Ese tiempo excepcional (que posteriormente describiré como circular o cíclico) y el compromiso con el pasado son los que mantienen vigente la experiencia de la comunidad rarámuri. De modo que así como podemos afirmar que la experiencia de Robles dejó de ser o pertenece al pasado, la de la comunidad que describió en su diario no ha dejado de ser: sigue siendo en el compromiso con el pasado de los actuales miembros de la comunidad, que los hace *todavía* rarámuri¹⁰. Esta es la razón determinante para utilizar un texto del *pasado* como campo para elaborar un relato al mismo tiempo histórico y etnográfico.

Para plantear con precisión esta tercera pregunta, propongo adentrarnos en la imprecisa tierra de los imaginarios. Un suelo desde donde Glazer y Moynihan se preguntaban, en los setenta, si el entonces novedoso concepto de etnicidad, por

¹⁰ “Circunscribiendo la relación con el pasado a formas de conocimiento y representación delimitadas, algunos analistas como Peter Novick y Walter Benn Michaels han argumentado (equivocadamente a mi entender) que no hay nada experiencial en la ‘memoria’ de un pasado que no se ha vivido de manera experiencial y directa (...) La novela de Morrison [*Beloved*] contiene algo que Novik y Benn Michaels ignoran o niegan: la transmisión intergeneracional del trauma, a través de la cual —mediante procesos de identificación a menudo inconscientes, en particular con nuestros allegados íntimos— podemos ser poseídos por el pasado.” Dominick LaCapra. *Op. Cit.* p. 66.

ejemplo, contribuía a comprender mejor el mundo o si, por el contrario, era simplemente una manera de “agrar la confusión existente, de difuminar todavía más lo difuso”¹¹. Tal era la amplitud de objetos y enfoques que se estaban manejando desde esta perspectiva. Otro tanto podría decirse –y se dirá más adelante– de las complicaciones del “imaginario nacional” utilizado para referirse a sociedades, o segmentos de ellas, de índole muy diversa. De aquí que se imponga una delimitación de los usos que dará a las dos coordenadas en las que estará situada la reflexión: lo étnico y lo nacional.

IMAGINARIO Y RESPECTIVIDAD ÉTNICA

Los imaginarios sociales¹² son creaturas autónomas, indeterminadas, impredecibles. Sus límites espaciales y temporales son evasivos, y las herramientas conceptuales con que se pretende asirlos, discutibles.

Un primer desafío consiste en ubicar la frontera de lo étnico y lo nacional dentro de un amplio espectro, que va de los grupos de parentesco a las colectividades organizadas en Estados. En el caso que nos ocupa, este lindero es nítido y no representa mayor problema que la delimitación del ancho de la franja bicultural de población que separa al rarámuri del blanco o *chabochi*. Esto obedece al papel central que juega el rechazo a los chabochis en el imaginario rarámuri.

Esta contraposición con los blancos, que durante siglos ha caracterizado al tarahumar, descansa sobre otros aspectos que dan cohesión a sus miembros y que, a nivel de la experiencia, tienen una importancia mayor. En el diario de Pawichiki sobresalen cuatro: las fiestas, la tierra, la organización social y el sistema comunitario de procuración de justicia.

No son los únicos elementos que aparecen con frecuencia en el documento: el trabajo y la lengua, por ejemplo, como la comida o la medicina tradicional, siempre están presentes donde el aleatorio tiempo constituye, al parecer, la entretela asumida sin más, en la que ocurren los relatos. Tampoco se trata de factores independientes que puedan concebirse en sí o analizarse unos al margen de los otros. Sin duda es la religión, expresada a través de sus fiestas, la que ocupa el lugar predominante en la cultura, al conferir un significado y carácter propio a

¹¹ Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan, Introduction, en *Ethnicity. Theory and Experience*, ed. N. Glazer and D. P. Moynihan, Cambridge [MA], London, Harvard University Press, 1975, p. 1.

¹² El “imaginario social” se entiende aquí como la “proyección” o “representación” colectiva que se apoya –e incide– sobre la base del tejido social, el “espejo” si se quiere; o como se verá en el capítulo cinco: como creación creadora, más problemática que excluyente.

todo lo demás¹³. Así, la tierra y sus recursos no son un territorio boscoso o un simple medio para procurarse la subsistencia, sino un don de Dios que debe ser cuidado; las fiestas y celebraciones, una manera de ayudar *al Onorúame* para que prevalezca el bien sobre *el de abajo*; la bebida que acompaña las celebraciones, una dádiva divina; la armonía comunitaria un reflejo del favor de Dios y su ruptura o desequilibrio el motivo que puede provocar su enojo.

Finalmente, como veremos enseguida, los cuatro factores centrales que los hacen afines no son exclusivos de los rarámuri: muchos trabajos coinciden en señalarlos, entre otros, como fundamentales para la cohesión social. Algunos añaden, por ejemplo, las relaciones de parentesco —*objetivas* o no—¹⁴, la vecindad, el habla particular o ciertas prácticas sociales *dadas*, como elementos generadores de *vínculos primordiales*¹⁵, entre los miembros de un grupo que los asume. Los términos empleados para señalar esta afinidad también han sido muchos. A diferencia del francés o del español, en el inglés no existe la palabra *etnia*. Silberbauer, por ejemplo, desde un territorio indeterminable como el desierto del Kalahari, habla de un “*continuum* de civilización” entre los bosquímanos g/wi¹⁶; Heinz, de un “nexo complejo”, un “adhesivo” (*cohesivness*) de un orden más amplio que el de la banda¹⁷ entre los !xõ de Botswana; y Naroll¹⁸ de una *cultunit* basada en rasgos particulares, contigüidad territorial, organización política, lengua, adaptación ecológica y estructura de organización local. Anthony Smith establece seis propiedades características: el nombre propio, un mito de ancestros o de origen común, memorias históricas compartidas, uno o varios elementos de cultura común (que pueden ser la lengua, la religión, la indumentaria...), un nexo con la

¹³ “Las fiestas, ceremonias y ritos de los *Rarámuri-Pagótuame* manifiestan —de manera privilegiada y casi exclusiva—: a.- La importancia fundamental de la religión en esa cultura; b.- que se dio un proceso de aceptación real y reelaboración del cristianismo predicado por los Jesuitas, que desembocó en una nueva comprensión religiosa integrada y orgánica; c.- que dada la importancia del factor religioso en la vida tarahumar, la nueva religión ha jugado un papel fundamental en la conservación de la identidad rarámuri y en la resistencia a la dominación del blanco.” Pedro de Velasco Rivero, S. J. *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, México, Ediciones CRT, 1987.

¹⁴ Max Weber las define como el sentido compartido de ascendencia común, con o sin relaciones objetivas de parentesco. *Ethnic groups*, en *Theories of society*, ed. T. Parsons, E. Shils, K. D. Naegle y J. Pitts, New York, Free Press, 1961, p. 301–309.

¹⁵ “La fuerza de estos vínculos primordiales y los tipos de ella que son relevantes difieren de persona a persona, de sociedad a sociedad y de época a época. Pero eventualmente, para cada persona, en cada sociedad, en casi todo tiempo, algunos de estos nexos parecen emanar *más de un sentido de natural afinidad (algunos dirían espiritual) que de la interacción social.*” Clifford Geertz, *The Integrative Revolution*, en *Old Societies and New States*, ed. C. Geertz, New York, Free Press, 1963, p. 109–110.

¹⁶ “Se hizo evidente que la lengua que más convenía estudiar era la g/wi. Primero, porque la entendían en una región muy grande y poseía la requerida tendencia central en muchos de sus rasgos; en segundo lugar, porque parecía existir un *continuum* de civilización entre quienes la hablaban.” George B. Silberbauer, *Cazadores del desierto. Cazadores y hábitat en el desierto del Kalahari*, Buenos Aires, Mitre, 1981, p. 46.

¹⁷ Hans-Joachim Heinz, *The Nexus Complex Among the !xõ Bushmen of Botswana*, en *Anthropos* 74, 1979, p. 465–480.

¹⁸ Raoul Narroll, *On Ethnic Unit Classification*, en *Current Anthropology* (5), 1964, p. 286–287.

tierra natal y un sentido de solidaridad¹⁹. Muchos autores de habla inglesa toman prestado del francés *ethnie* o simplemente hablan de grupos o comunidades étnicas para referirse a estas colectividades con estrechos vínculos psicosociales.

Por su parte, Fredrik Barth critica la tendencia –muy en boga en la época²⁰– a circunscribir las unidades étnicas en sí, porque normalmente desembocaban en formaciones sociales y/o culturales más o menos clausuradas, que resultaban de adaptaciones específicas al medio²¹. Para Barth, los grupos étnicos son modos de identificación subjetiva utilizados en relación *con* otros grupos: "las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales, por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el que están contruidos los sistemas sociales que los contienen."²² De este modo, el objeto de estudio se desplaza del grupo en sí a su ubicación en un entorno social más amplio, por lo que la pregunta decisiva gira en torno a las razones por las que se construye y mantiene la frontera ellos-nosotros. En el caso de los rarámuri, esta perspectiva estructural²³ resulta más que evidente, al señalar la radicalidad del límite con los *chabochis*.

El aspecto contextual o relacional de la etnicidad, unido –una vez más–, a la gran variedad de asuntos y colectividades que se analizan con categorías étnicas, llevó a algunos académicos a subrayar la naturaleza instrumental y fabricada de los grupos²⁴ en contextos interactivos y dinámicos²⁵. Al enfatizar el carácter rentable de la identidad étnica, sobre todo en términos políticos, la etnicidad se mostraba

¹⁹ Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986, capítulo 2.

²⁰ "La definición de la etnia estudiada debería de constituir la interrogación epistemológica fundamental de todo estudio monográfico." Jean-Loup Amselle, *Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique*, en *Au coeur de l'ethnie*, dir. J.L. Amselle et E. M. M'Bokolo, París, La Découverte, 1985, p. 11.

²¹ El problema con la *cultunit* que propone Naroll es que termina discuriendo en círculos, al definir "el grupo de contacto en función de la lengua y esta en razón de aquél: la *cultunit* corresponde a los que hablan la lengua de la *cultunit* que es a su vez ¡la que hablan los miembros de la *cultunit*!". José Luis Bermeo, *Formaciones y dinanismos étnicos en el Guará, República del Chad*, México, Universidad iberoamericana-Conaculta-INAH, 2006, p. 44.

²² Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*, London, Allen & Unwin, 1969, p. 10.

²³ Barth la inaugura, pero en ella podemos inscribir, con interesantes matices, una larga lista de autores; entre otros: Joan Vincent, *The Structuring of ethnicity*, en *Human Organization* 33 (4), 1974, p. 375–379 y Leo A. Despres, *Ethnicity and Resource Competition in Guayanese Society y Toward a Theory of Ethnic Phenomena*, en *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. ed. Leo A. Despres, The Hague, Mouton Publishers, 1975.

²⁴ Véase, por ejemplo, William L. Yancey; Eugene P. Ericksen y Richard Juliani en *Emergent Ethnicity: a Review and Reformulation*, en *American Sociological Review*, 41 (3), 1976, p. 391–403. También Jonathan Friedman, *The Past in the Future. History and the Politics of Identity*, en *American Anthropologist*, 94 (4), 1994, p. 837–859.

²⁵ Ronald Cohen, *Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology*, en *Annual Review Anthropology* 7, 1978, p. 379–403. Judith A. Nagata, *What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society*, en *American Ethnologist*, 1 (1), 1974, p. 331–350. Jonathan Y. Okamura, *Situational Ethnicity*, en *Ethnic and Racial Studies* 4 (4), 1981, p. 452–455.

como una suerte de posición ventajosa elegida por algunos individuos con intereses afines.

Es verdad que existen las relaciones étnicas; por ejemplo, de cooperación o de competencia por recursos o mercados; o de subordinación, dominio o confrontación entre grupos... No obstante, aquello que llamamos etnia no se da al margen de otras realidades semejantes, con las que *posteriormente* entrará en relación. No, una de las características de lo étnico es que se presenta en función de realidades semejantes. Dicho en otras palabras, si bien las etnias son construcciones sociales no son arbitrarias, no están *ab-sueltas* ni del contexto en el que se encuentran, ni del sedimento de experiencia que los individuos de estos grupos llevan en sí mismos. Si la etnicidad ha sido considerada como relación por quienes enfatizan la interactividad dinámica de los grupos, es porque en un sentido estricto el imaginario étnico es una forma de respectividad grupal, pero también personal.

Xavier Zubiri llama respectividad al "carácter en virtud del cual ninguna cosa comienza por ser ella lo que es y *luego* se pone en relación con otras, sino justamente al revés: lo que cada cosa es, es constitutivamente función de las demás."²⁶ El término aclara la discusión que hemos recogido hasta aquí, aunque soy consciente de que es excesivo aplicarlo sin matices al tema de la etnicidad²⁷. Empero, la utilización de respectividad en un sentido lato como el de "no estar exento de una referencia a algún lugar" o "estar en alguna parte" –que el mismo Zubiri le da²⁸– permite aplicarlo con provecho al tejido social tal y como lo conciben Barth y seguidores. También puede pensarse en términos de co-situación de convivencia²⁹, lo que destaca el hecho de que este tipo de relaciones intencionales o políticas –como las concibe Vincent³⁰–, están construidas sobre algo formalmente *anterior*: las posiciones o lugares que guardan las personas unas

²⁶ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 56.

²⁷ Para un desarrollo más amplio de este planteo puede verse José Luis Bermeo, *Marag: sociedades entreveradas, supervivencia y medio en el país hadyerai (República del Chad)*, Tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales, San Pedro Tlaquepaque, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2003, p. 9–37. En el capítulo cinco retomaremos esta idea en términos de Cornelius Castoriadis: los sujetos como los objetos y las relaciones solo ocurren tal y como han sido instituidos (*creados*) por la sociedad.

²⁸ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la Realidad*. *Op. Cit.*, p. 112.

²⁹ Es el término que emplea el mismo Zubiri para referirse a esta respectividad social. *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 226 y ss.

³⁰ "La etnicidad en operación es, como cualquier otra cosa social, una herramienta en las manos de los hombres: no es una fuerza mística en sí misma... Hay claramente momentos en los que la etnicidad está politizada y hay momentos, quizá más numerosos, en que no es del interés de nadie admitir distinciones étnicas dentro de los combates sociales y políticos. La etnicidad es una máscara de confrontación". Joan Vincent, *African Elite: The Big Man of Small Town*, New York, Columbia University Press, 1971, p. 10.

respecto de otras³¹, lo que explica, por otro lado, el énfasis primordialista sobre lo *dado*.

Estos rejuegos de afinidades y alteridades que constituyen el imaginario étnico no deben entenderse como algo estático. Es fundamental notar, con Horowitz, que la formación de la etnia es un proceso cultural continuo –y a menudo innovador– de mantenimiento y reconstrucción de la frontera³²: “los grupos pueden volverse más o menos incluyentes en sus criterios de pertenencia, más o menos aculturados a otras normas u otros grupos, más o menos cohesionados internamente y más o menos etnocéntricos y hostiles hacia otros grupos. Sin embargo, todos estos cambios se hacen evidentes al observar el comportamiento de las fronteras del grupo.”³³

Otro problema que podría plantearse es precisamente el de establecer el límite entre lo real y lo imaginario en la etnicidad así entendida; o, dicho de otro modo, el límite entre el sentido lato y el sentido estricto de la respectividad. Estimo que esta cuestión puede zanjarse si consideramos, como dice Evelyn Plantagean, que “el territorio que atraviesan los imaginarios es siempre y por doquiera idéntico, pues no es otro que el campo de la experiencia humana desde lo más colectivamente social hasta lo más íntimamente personal.”³⁴ Es decir, rastrear los derroteros del imaginario tarámuri, a través de la experiencia personal y comunitaria que recoge el diario, parece un recurso pertinente para responder a las preguntas que planteamos inicialmente.

Volviendo sobre ellas después de esta reflexión inicial, podemos avanzar en su precisión:

En primer lugar, es necesario identificar los elementos que dan soporte a la respectividad interpersonal; esto es, establecer algunos factores que cohesionan a los individuos y les permiten reconocerse como parte de un mismo grupo. No se trata, como en algunos ejemplos que hemos criticado, de hacer un listado exhaustivo y ponderado (mucho menos definitivo) de los elementos que hacen que los tarahumares se sientan pertenecientes a un grupo determinado. Simplemente

³¹ “El niño se encuentra entreverado con los demás, pero son los demás los que se introducen en la vida del niño, y no en tanto que personas. Intervienen otorgando al niño unos modos humanos, un modo humano con que se va plasmando y configurando la vida del niño.” Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, *Op. Cit.*, p. 261.

³² Donald L. Horowitz, Cultural Movements and Ethnic Change, en *Ethnic Conflict in the World Today*, ed. M. O. Heisler, *The Annals* 433 (Sept), 1977, p. 6–18.

³³ Donald L. Horowitz, Ethnic Identity, en *Ethnicity. Theory and Experience*, *Op. Cit.*, p. 114.

³⁴ Evelyn Plantagean, La historia de lo Imaginario, en *La nueva historia*, dirs. Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jaques Revel, Bilbao, Mensajero, 1988, p. 302.

intentaremos identificar, a través del diario, aquellos aspectos más significativos en la experiencia de los individuos que los aproximan a sus semejantes.

En segundo lugar, es fundamental mostrar los mecanismos y los materiales con los que se levanta y mantiene la frontera con los *chabochis*. Dada la importancia que tiene el cristianismo reinterpretado y asimilado en la cultura rarámuri, este ejercicio nos obligará a remontarnos tres siglos en la historia.

Además, será importante observar el desgaste del filo y la dureza de las herramientas que son utilizadas para aglutinar –y consecuentemente separar– a los individuos y preguntarnos, con Gellner³⁵ o Milton Gordon³⁶, si las tendencias unificadoras de las sociedades modernas no están relegando a las etnias a los márgenes del folclore o de un onírico pasado. O si como sostienen otros, Mc. Neill, Connor y Smith, “no parece que las diferencias y nacionalismos étnicos se desgastarán, tanto por las necesidades económicas y políticas de las sociedades industriales modernas como por el constante y renovado impacto de los mitos de ascendencia y las herencias étnicas en las nuevas naciones”³⁷. El planteo adecuado de esta última pregunta exige que precisemos la segunda coordenada de la tesis: el imaginario nacional.

DE LA OB-LIGACIÓN ÉTNICA A LA RE-LIGACIÓN NACIONAL

Aunque con mejor suerte que el anterior [etnia], el concepto de nación no ha estado exento de discusiones que se han agrupado en torno a dos grandes metáforas, según la acertada expresión de Delannoi, quien las refiere como teóricamente antagónicas, pero complementarias en el terreno práctico³⁸. La metáfora orgánica proviene de quienes han concebido a la nación como una unidad culturalmente definida, a la que se pertenece en razón del origen. La metáfora artificial refiere a quienes piensan la nación en términos de invención o de artefacto construido, que genera una pertenencia basada en el consentimiento voluntario.

³⁵ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, New York, Cornell University Press, 1983.

³⁶ Milton M. Gordon, *Toward a General Theory of Racial and Ethnic Group Relation*, en *Ethnicity. Theory and Experience*, *Op. Cit.*, p. 84–110.

³⁷ John Hutchinson y Anthony D. Smith, *Introduction*, en *Ethnicity*, eds. J. Hutchinson y A. D. Smith, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, p. 12.

³⁸ Gil Delannoi, *Sociologie de la nation. Fondements théoriques et expériences historiques*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 29–30.

Esta ambivalencia en la idea de nación está estrechamente vinculada al desarrollo histórico de sus formas y, aunque nos ocuparemos más tarde del tema, conviene llamar la atención sobre la cuestión que en definitiva obra sobre las posiciones defendidas en el debate. Para quienes las naciones se aproximan más a las formas étnicas de vinculación, en donde la pertenencia es conferida con base en criterios atribuibles, no será difícil rastrear su origen en etapas anteriores a la modernidad y afirmar, por otra parte, un cierto grado de continuidad entre etnias y naciones a lo largo de la historia. Por el contrario, cuanto más se aleja la idea de nación de la de los grupos étnicos y se la piensa en términos de empresa colectiva de unos miembros capaces de crearla a través de la suma de consentimientos individuales, tanto más fácil será afirmar su carácter contingente y su discontinuidad con formas anteriores de asociación.

Ambos modelos son tipos ideales o extremos, entre los que se pueden situar los diferentes conceptos de nación empleados en la discusión y cuyos usos reiterados concurren en un margen muy amplio de significación, tal y como sucede con el concepto de etnicidad con el que, en muchos casos, termina entreverado. “El concepto del grupo ‘étnico’, que se desvanece si definimos nuestros términos con precisión –afirmaba Weber–, corresponde en esta perspectiva a uno de los más controvertidos conceptos, por cuanto está emocionalmente cargado: el de la nación, tan pronto como se intente una definición sociológica.”³⁹

Parece, así, que los límites entre el grupo étnico y la nación deben buscarse en el Estado: “lo que hace que una nación sea tal –afirma por ejemplo Martínez del Real–, es que su identidad colectiva, el sentimiento de copertenencia de sus miembros, reivindica un carácter de fundamento legitimador de la constitución y distribución del poder del Estado.” La conclusión en esta misma cita es significativa, si notamos que el criterio estatal se desvanece justamente al ser ubicado entre el terreno de la realidad y el de la pretensión: “cuando sucede que una identidad étnica se politiza en el sentido de pretender ser fuente de legitimación del Estado, entonces asistimos a la emergencia de una identidad nacional.”⁴⁰

Anthony Smith llega más lejos y probablemente acierta al precisar: “no sería en absoluto exagerado afirmar que lo que distingue a las naciones de las etnias son, en cierto modo, los rasgos y cualidades occidentales. Territorialidad, ciudadanía,

³⁹ Max Weber, *The Origins of Ethnic Groups*, en *Ethnicity*, *Op. Cit.*, p.40.

⁴⁰ Francisco Javier Martínez Real, *A vueltas con la nación*. Política y Cultura, en coord. J. R. López de la Osa, *Globalización e identidad. Cuestionamientos socioculturales e interrogantes éticos*, Madrid, Covarrubias, 2001, p. 79.

derechos, códigos legales y aun cultura política, son rasgos de la sociedad que occidente hizo suyos.”⁴¹

Ante los intentos de definición, algunos autores como Hobsbawm⁴² y Gellner⁴³ han expresado su escepticismo. Sin embargo, aun para estos autores la nación hace referencia a una entidad que es a la vez cultural y política, un terreno amplio e indistinto en el que es posible distinguir esquemáticamente dos posturas, que en su discrepancia perfilan una región hacia donde podemos dirigir la reflexión ulterior.

DE LEGADOS A DESTINOS: LA CONTINUIDAD ÉTNICA

La primera postura corresponde a los estudiosos que demuestran un interés más profundo por las dimensiones psicológicas y emocionales de la identidad nacional, en términos de vínculos que evolucionaron formalmente, pero que muestran una cierta continuidad con formas emotivas anteriores. Lo que permite a quienes discurren por esta vertiente de la discusión concebir el surgimiento de la nación como una “toma de conciencia” de algo que, de suyo, estaba allí, es la propensión a ubicar el sentimiento de pertenencia social en la antesala de la razón. El siguiente texto de Barker, que Walker Connor suscribe, constituye un excelente ejemplo:

La conciencia de sí mismas de las naciones es un producto del siglo XIX. Esta cuestión es de la máxima importancia. Las naciones existían desde antes; existían en efecto desde hacía siglos; pero las cosas relevantes para la vida humana no son aquéllas que simplemente “existen”. Lo que en última instancia posee una importancia real son las cosas que se perciben como ideas y a las que, en tanto que ideas, se les atribuyen emociones hasta convertirlas en causas y resortes de la acción. En el mundo de la acción, solo las ideas percibidas poseen energía; y una nación debe ser una idea además de un hecho, antes de convertirse en una fuerza dinámica.⁴⁴

⁴¹ Anthony Smith, *Op. Cit.*, p. 144.

⁴² “Los intentos para establecer criterios objetivos para la nacionalidad, o para explicar por qué algunos grupos han llegado a ser ‘naciones’ y otros no, han estado a menudo basados en un criterio único como la lengua, el territorio común, la historia común, los rasgos culturales, o cualquier otra cosa (...). Todas estas definiciones objetivas han fallado, por la obvia razón de que, como solo algunos miembros de las amplias entidades, que encajan en dichas definiciones, pueden clasificarse como ‘naciones’ en un momento dado siempre cabe encontrar excepciones. O bien los casos que se ajustan a la definición evidentemente no son ‘naciones’ (o no lo son todavía), ni poseen aspiraciones nacionales, o las ‘naciones’ no concuerdan con el criterio o la combinación de criterios”. Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 5.

⁴³ En *Nations and Nationalism*, *Op. Cit.*

⁴⁴ Ernest Barker, *National Character and the Factors in Its Formation*, Londres, 1927, p.173. Citado por Walker Connor en *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama Editorial, 1998, p. 4.

Al comentar la cita de Barker, Connor pone el énfasis en el requisito básico subjetivo de la nación y en la identificación de la población con un grupo: con su pasado, su presente y, lo que es más importante, con su destino. A diferencia de Geertz, la coincidencia de los atributos tangibles tradicionales tales como la lengua o la religión compartidas, no resultan determinantes: “La creencia grupal en los vínculos de parentesco y en la singularidad del grupo –precisará algunos años después–, constituye la esencia de la nación, mientras que sus características tangibles, como pueden serlo la religión o la lengua, solo son significativas para la nación en la medida en que fomentan el sentimiento (o creencia) de identidad y singularidad del grupo. Llegados a este punto, conviene señalar que la nación puede perder o modificar alguna o todas sus características externas sin que por ello desaparezca la creencia en la propia singularidad vital que la convierte en nación”⁴⁵. La premisa del cambio y la evolución de las naciones, lo veremos, es central para la línea de argumentación etnosimbólica.

Además del énfasis puesto en la subjetividad del vínculo nacional y en su capacidad para evolucionar y adaptarse, este discurso se apoya en la compleja y agitada multiplicidad que se esconde bajo la mayor parte de las supuestas “unidades” nacionales. “Decir que el mundo moderno es un ‘mundo de naciones’” afirma Anthony Smith, “es describir al mismo tiempo una realidad y una aspiración”⁴⁶. En efecto, pocos Estados actualmente son “Estados–nación”, en el sentido de ser étnicamente coherentes. Existen, por ejemplo, Estados con naciones hechas y derechas dentro de sus límites territoriales; existen también etnias y naciones con o sin Estados, y etnias aspirando a tener Estados.

Es importante enfatizar que la creencia es la morada de estos vínculos y que, por tanto, buscar sus referentes en la realidad es enteramente irrelevante para el pensamiento primordialista:

Diversos estudios de la última generación, a los que se ha hecho alusión, mencionaban la ascendencia común como uno de los posibles criterios para definir la nación; ahora bien, acto seguido los autores se apresuraban a negar la importancia de ese factor señalando que es posible demostrar que la mayoría de los grupos nacionales descienden de varios pueblos. Esto es, en efecto, un hecho demostrable; pero las conductas no se inspiran en *la realidad*, sino en *lo que la gente cree que es real*. Una nación es un grupo de personas que se caracteriza por un mito sobre su ascendencia común. Es más, sean cuales fueren sus orígenes, una nación debe

⁴⁵ Walker Connor, *Idem*, p. 101. El artículo de El caos terminológico fue escrito en 1971, mientras que el de la Tradición intelectual británica, en el que se cita a Barker, es de 1966.

⁴⁶ Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, *Op. Cit.*, p.129.

comportarse como un grupo esencialmente endogámico con objeto de conservar el mito en el que se funda⁴⁷.

Desde esta perspectiva, en la que la diferencia entre el sentimiento de pertenencia étnica y el sentimiento de pertenencia nacional parece estar en una toma de conciencia, nada impide ver a aquel como recurso de este y nada obsta tampoco para afirmar que pueda tratarse de un recurso permanente y, en muchos casos, remoto; si bien, advierten, se trata de un recurso cambiante, que es al mismo tiempo continuo y discontinuo. Es difícil encontrar, en las filas de estos pensadores, a alguno que desdeñe la importancia decisiva del impacto de la modernidad en la constitución de las naciones. No obstante, la pregunta que ha tentado a muchos gira en torno a la época a la que debe remitirse el paso de las etnias a las naciones y la forma en que este se dio.

John Armstrong, por ejemplo, da cuenta de la emergencia de las identidades nacionales partiendo de las formas identitarias étnicas originadas en las cristiandades de oriente y occidente, así como en la civilización islámica. Su ejercicio no está centrado tanto en determinar la persistencia de grupos étnicos, cuanto en mostrar que las naciones actuales no surgieron de la nada. La etnicidad se nos presenta como un sentimiento o una actitud que, ligado a la percepción de fronteras que son ellas mismas cambiantes, tienen un poder diferenciador. En este sentido, la etnicidad puede corresponder a identidades colectivas de diferentes tipos: religiosas, económicas, políticas, culturales... que además se superponen o se fusionan entre sí. Esta plasticidad se expresa en símbolos y mitos que trazan las fronteras, pero que al ser reinterpretados pueden establecer otras fronteras diferentes. La oscilación entre lo que cambia y lo que continúa es lo que interesa, por cuanto permite ver que si bien las naciones son artefactos modernos, los materiales de los que están hechas proceden de tiempos arcaicos⁴⁸.

Anthony Smith sitúa en la misma zona claroscuro la continuidad entre la conciencia colectiva y el sentimiento nacional, e igual que Armstrong, no puede afirmar la persistencia del fenómeno nacional más que describiendo sus metamorfosis. Smith es probablemente quien más ha insistido en esta persistencia *cambiante*, haciendo referencia a casos concretos⁴⁹. Sostiene que las etnias

⁴⁷ Walker Connor, *Op. Cit.*, p. 71.

⁴⁸ John A. Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1982.

⁴⁹ Así, por ejemplo, en Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations...* en donde presenta esta lograda síntesis de su teoría: "La paradoja de la etnicidad es su mutabilidad en persistencia, y su persistencia a través del cambio". *Op. cit.*, p. 32. También pueden verse a este respecto: Anthony D. Smith, *The*

antecedan a la nación y aunque se transforman, se amalgaman, desaparecen y/o renacen en la modernidad, *persisten* como formas de organización social. Su trabajo sugiere un rol importante de los vínculos y sentimientos étnicos que subsisten a las grandes transformaciones modernas. Reconoce que lo que llama la triple revolución occidental –la del capitalismo industrial, la del Estado burocrático y la de la educación masiva y secular–, representó una ruptura en la historia humana “comparable a la transición neolítica”; sin embargo, sostiene que estas no eliminaron ni hicieron caducar muchas de las culturas e identidades formadas en las eras premodernas. Nos dice: “muchas de ellas, ciertamente se vieron transformadas, otras destruidas, otras más, amalgamadas y renacidas. El destino de estas culturas e identidades ha dependido tanto de sus propiedades internas como de la desigual incidencia de las revoluciones modernas.”⁵⁰

Es importante destacar que Smith no se centra exclusivamente en la pregunta en torno a la continuidad – discontinuidad de los vínculos etnonacionales a lo largo del tiempo. Al analizar la forma cambiante de los diferentes grupos descubre también su simultánea diversidad, que explica por el impacto desigual de la revolución occidental en las diferentes regiones. Lo que hizo que la formación de las naciones fuese algo deseable para los grupos fue el impacto de la triple revolución occidental, aunque esta solo se dio a lo largo de períodos muy prolongados de tiempo y no necesariamente en el mismo punto. Al ser estas revoluciones altamente discontinuas y al ser sentidos sus efectos en diferentes momentos, según las diferentes áreas y los diferentes contextos sociales y culturales, las naciones que fueron formadas gradualmente revelan diferencias en el contenido y en la forma.

Mediante la fórmula de la persistencia con transformaciones, Smith pretende desmarcarse tanto de quienes sostienen una existencia perenne de las naciones, cuanto de los que circunscriben el fenómeno nacional en su totalidad a la modernidad. Se trata, sí, de un fenómeno moderno “cuyos rasgos cívicos”, señala, “solo pudieron alcanzar el pleno florecimiento en la era moderna, con sus modos específicos de dominación, producción y comunicación. Al mismo tiempo, las naciones modernas tienen sus raíces en las épocas premodernas y la culturas premodernas”⁵¹. Por sorprendente que pueda parecer, a una conclusión semejante

origins of nations, en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 12. No. 3. Jul. 1989; y Chosen peoples: why ethnic groups survive, en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 15. No. 3. Jul. 1992.

⁵⁰ Anthony D. Smith, *The Ethnic Origin of Nation*, *Op. Cit.*, p. 3.

⁵¹ Anthony Smith, *The origins of nations*, en *Ethnic and Racial Studies*, *Op. Cit.*, p. 361.

llega el mismo Walker Connor quien, como hemos visto, ha suscrito con muchos menos matices que Smith el origen premoderno de las naciones:

¿En qué momento de su desarrollo llega a constituirse una nación? Una amplia evidencia demuestra que las naciones europeas actualmente reconocidas surgieron en tiempos muy recientes, en muchos casos siglos después de la fecha que suele asignarse a su nacimiento (...). El momento del proceso en que una proporción suficientemente grande de personas ha internalizado la identidad nacional y el nacionalismo se convierte en una fuerza efectiva para movilizar a las masas no se presta a un cálculo preciso. Sea como fuere, *toda tesis que sostenga que una nación existía antes del siglo xix debe tratarse con reservas*.⁵²

Para poder afirmar lo anterior y al mismo tiempo mantenerse en coherencia con su postura general, Connor tiene que partir de la premisa de la formación de la nación como un largo proceso de toma de conciencia que, siendo de naturaleza subjetiva, resulta terriblemente difícil de establecer, y esto no solo por lo que se refiere al momento en el que surge una nación, sino también para saber si dicha nación ha llegado a existir⁵³. Ahora bien, si el ámbito de la nación se corresponde exclusivamente con el de la subjetividad y/o el discurso, ¿no se corre el riesgo de identificar la nación con el discurso nacionalista perdiendo de vista las condiciones históricas y las articulaciones en las que este se ha dado a lo largo de tiempo? Tal vez el primero que se planteó de manera radical esta sospecha fue Elie Kedourie en su *Nacionalismo*⁵⁴, de 1966, obra en la que aborda el tema en términos de doctrina inventada en Europa y da razón de las circunstancias y consecuencias de su despliegue. De esta sospecha inicial partió la reflexión de otro grupo de pensadores, que ha hecho coincidir los límites de la nación con los de la modernidad.

ARTIFICIOS MODERNOS

Para Eric Hobsbawm⁵⁵, el concepto de nación tal y como se entiende en la actualidad es un concepto históricamente joven y con una significación fundamentalmente política que, en cualquier caso, tiende a resolver la ecuación

⁵² Walker Connor, *Op. Cit.*, 212. (El subrayado es mío).

⁵³ *Idem*, p. 205.

⁵⁴ “Lo que hoy parece natural, alguna vez fue extraño, necesitado de explicación, de persuasión, de evidencias múltiples; aquello que se observa simple y transparente es algo en realidad oscuro e ideado, el producto de circunstancias ahora olvidadas y preocupaciones que hoy incumben solo a los académicos, el residuo de sistemas metafísicos algunas veces incompatibles y aun contradictorios.” Elie Kedourie, *Nationalism*, London, Hutchinson, 1979, p. 9.

⁵⁵ En *Nations and Nationalism since 1780*, *Op. Cit.*

Estado = nación = pueblo. En su sentido revolucionario, la nación fue identificada sin más con los otros dos términos y las diferencias étnicas eran consideradas como algo secundario. No obstante, a lo largo del siglo XIX, ante la reconfiguración del mapa geopolítico, la reflexión “burguesa y liberal” en torno a las identidades nacionales o nacionalidades fue prácticamente obligada: ¿qué “nacionalidades” terminarían por hacerse con un Estado? De este modo, la nacionalidad empezó a ser vista como algo dado y el Estado, en muchos casos, como algo por darse. Entre la *condición* nacional y la *aspiración* estatal, el nacionalismo representó la mediación ideológica y programática. La autodeterminación de las naciones solo valía para aquellas económica y culturalmente viables. En este contexto, la definición de criterios etnoculturales, con una marcada predilección por la lengua, cobró una importancia creciente. De hecho, para Hobsbawm el nacionalismo fue el que impulsó la etnicidad y no a la inversa. Aquel se apoya en –e incluso puede llegar a hacerse coincidir con– esta; lo cual no quiere decir que la etnicidad pueda ser considerada como *precursora* del nacionalismo. La noción de *protonacionalismo popular*, como llama Hobsbawm a la etnicidad, no permite suponer continuidad lineal alguna: la anterioridad formal corresponde al nacionalismo que, si recurre a cuestiones *primordiales* –y muchas veces lo hace– las organiza siempre de forma secundaria. El asunto es desarrollado con esmero en una obra más reciente:

Más interesante, desde nuestro punto de vista es el uso de antiguos materiales para construir tradiciones inventadas de género nuevo para propósitos nuevos. Una gran reserva de estos materiales se acumula en el pasado de cualquier sociedad, y siempre se dispone de un elaborado lenguaje de práctica y comunicación simbólicas. A veces las nuevas tradiciones se pudieron injertar en las viejas, a veces se pudieron concebir mediante el préstamo de los almacenes bien surtidos del ritual oficial, el simbolismo y la exhortación moral, la religión y la pompa principesca, el folclore y la francmasonería⁵⁶

Como se puede ver, Hobsbawm no niega la existencia de materiales *previos*; esto es, no aboga por una creación *ex nihilo* de la tradición, sencillamente habla de una reutilización de materiales en desuso o readaptados con propósitos novedosos. Por ello, el carácter manufacturado de la tradición no parece estar completamente absuelto de antiguos pesos⁵⁷ y sería difícil negar alguna forma de continuidad:

⁵⁶ Eric Hobsbawm, Introducción, *La invención de la tradición*, eds. Eric Hobsbawm y Terence Ranger, Barcelona, Crítica, 2002, p. 12.

⁵⁷ Como parecen sugerirlo algunos de los colaboradores de la misma obra. Ver, por ejemplo, el trabajo de Hugh Trevor-Roper sobre La tradición de las Highlands en Escocia, en *Idem*, p. 24–48. Más interesante, en cuanto a procesos de creación simbólica, me parece el ejercicio que realiza Maurice Agulhon para mostrar la forma por la que la República francesa buscó ser personificada y *heroificada*,

“cualquiera que sea la continuidad histórica o de otro tipo insertada en el concepto moderno de ‘Francia’ y ‘los franceses’ (que nadie intentaría negar), estos conceptos en sí mismos incluyen un componente construido o ‘inventado’”⁵⁸.

El carácter arbitrario de las naciones y de su correlato político, el nacionalismo, es precisamente uno de los aspectos más debatidos y al mismo tiempo urgido de matices. Hemos visto, en efecto, que desde la perspectiva histórica que maneja Hobsbawm, lo arbitrario en la construcción de las naciones tiene más el sentido de intencionalidad que de *de-liberado*, por cuanto el proceso pende, en mayor o menor medida, de la herencia cultural de un pueblo. Desde una perspectiva sociológica el nacionalismo no es ni universal ni necesario, pero tampoco es contingente y accidental, fruto de ociosos escritores y lectores cándidos como señala Ernest Gellner⁵⁹. El mismo Gellner lo explica como

la consecuencia necesaria, o el correlato, de determinadas condiciones sociales, que además son las nuestras y están muy extendidas, son profundas y generalizadas. Así las cosas, el nacionalismo no es en absoluto accidental: sus raíces son hondas e importantes, fue en realidad nuestro destino y no un tipo contingente de enfermedad que los escritorzuelos de la Ilustración nos transmitieron. Pero, por otro lado, las hondas raíces que lo han originado no son universales, con lo cual el nacionalismo no constituye el destino de todos los hombres, sino el destino más que probable de algunos y la difícil circunstancia de muchos otros⁶⁰.

La cita refleja un cambio de acento con respecto a una postura anterior, en la que Gellner concebía al nacionalismo como un movimiento cultural homogeneizador, que si bien se apoyaba en las culturas preexistentes algunas veces las inventaba y a menudo las borraba. En todo caso, el nacionalismo creaba la nación a través de un rompimiento definitivo con el pasado⁶¹. Como quiera que sea, Gellner se alinea con quienes explican, en términos de causalidad, la relación entre condiciones sociales y actividad humana. Para ello —y esto conlleva consecuencias importantes—, tiene que reducir la infinita gama de comportamientos y circunstancias particulares de los pueblos a sus características estructurales, de modo que la lógica de la modernidad, como veremos enseguida, se vaya

a lo largo de casi cien años. A través de la conocida figura de Marianne la República pudo *representar* una nueva soberanía contra la soberanía de los monarcas y una religión virtual contra la religión establecida. Maurice Agulhon, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Flammarion, París, 1979.

⁵⁸ Eric Hobsbawm, Introducción, en *La invención de la tradición*, *Op. Cit.*, p. 21.

⁵⁹ Ernest Gellner sostiene que el nacionalismo es lógicamente necesario, pero sociológicamente contingente en la era moderna. Aunque Anthony Smith sostendrá por el contrario que nacionalismo es lógicamente contingente, pero sociológicamente es solo *probable* en la era moderna. Ver Anthony Smith, *Las teorías del nacionalismo*, Barcelona, Península, 1976, p. 50 y ss.

⁶⁰ Ernest Gellner, *Nacionalismo*, Barcelona, Destino, 1997, p. 31.

⁶¹ Ernest Gellner. *Nations and Nationalism*, *Op. Cit.*, p. 124 y ss.

desvelando a lo largo de la exposición de dichas características. Esta formidable condensación, por la que busca inscribir el cambio social que originó las naciones dentro de un vasto marco histórico, le ha valido entre otras la crítica de reduccionista⁶². No obstante, es revelador que el “destino” nacionalista, como lo llama en la cita, no sea universal; más aún, en la mayoría de los casos es solo una (¿fatal?) circunstancia.

El esquema del que parte Gellner da razón del desarrollo de la sociedad en tres etapas: la primera corresponde a la caza y recolección; la segunda a la agricultura y la tercera a la sociedad científico-industrial, con la que relaciona causalmente al nacionalismo. A diferencia de Hobsbawm, Gellner sugiere que desde la premodernidad la sociedad agraria alentaba la diferenciación cultural en sí misma, porque le resultaba útil en su funcionamiento cotidiano. Si bien esta diferenciación cultural, y en esto concuerda de nuevo en lo esencial con Hobsbawm, no tenía el mismo impacto que llegó a tener en el siglo XIX. En efecto, la sociedad agraria dependía del mantenimiento de un complejo sistema de rangos y era importante que se dejaran ver y notar. Al distinguir claramente las manifestaciones externas, como la indumentaria, el acento, la gestualidad corporal o los límites del consumo permisible, se eliminaba la ambigüedad de los rangos y las posiciones y se disminuía la fricción entre estos. Además, si la condición con los derechos y deberes que esta conllevaba formaba parte de su orgullo y de su ser, se mantendría la disciplina social. De hecho, en la República de Platón la moralidad se concebía como el cumplimiento de las tareas que cada elemento de la estructura social jerárquica tenía asignadas, y no otras. A juicio de Gellner, la cultura de las sociedades agrarias no homogeneiza a los miembros de su sociedad, sino al contrario, los diferencia para establecerlos en sus respectivas posiciones. Esto conduce a la generalización principal relativa al papel de la cultura en la sociedad agraria:

Su principal función consiste en reforzar, suscribir y hacer visible y perentoria la condición jerárquica del sistema de ese orden social. (Las diferencias laterales entre los miembros del estrato que produce alimentos desempeñan un papel ligeramente distinto a la hora de ayudar a vincular a sus miembros a su comunidad.) Obsérvese que, si éste es el papel primario de la cultura en una sociedad así, no puede al mismo tiempo desempeñar el papel bastante diferente que consiste en trazar las fronteras de la forma del Estado.⁶³

⁶² Sobre el método de Ernest Gellner y su crítica puede verse Geert Van Den Bossche, *Is there Nationalism after Ernest Gellner? An exploration of methodological choices*, en *Nations and Nationalism* 9 (4). 2003, p. 491–509.

⁶³ Ernest Gellner, *Nacionalismo*, Op. Cit., p. 46.

El matiz en este caso es que en el mundo agrario las diferencias de cultura expresan complementariedad social e interdependencia; mientras que, a la inversa, la similitud de cultura no lleva a la constitución de un ente social. A medida que las sociedades agrarias fueron creciendo en tamaño y complejidad tendieron a ser más desiguales. Esta tendencia se invirtió a partir de tres fenómenos que caracterizan la modernidad: primero la movilidad social de los individuos, segundo su anonimato y tercero la atomización, que es la forma en la que Gellner refiere el hecho de que los individuos hayan podido prescindir de asociaciones mediadoras para relacionarse con la sociedad. Estas tres características de la sociedad moderna se complementan con otra que es aún más importante. Se trata de la naturaleza semántica del trabajo. Esto se refiere al creciente grado de formación y preparación que requiere un trabajo, por su parte, cada vez más complejo:

Cuando el trabajo es semántico, implica la manipulación de mensajes y el establecimiento de contactos con un amplio número de “socios” anónimos y frecuentemente invisibles, que se hallan al otro extremo del hilo telefónico o de los receptores de fax, etc. El anonimato y la invisibilidad de estos “socios” en la comunicación trae consigo una consecuencia importante: el contexto no se puede usar en la determinación del significado⁶⁴.

A diferencia de las sociedades agrícolas, en las que el manejo del contexto que permitía descifrar el significado de los mensajes era esencial y solo un pequeño número de especialistas podían participar en una comunicación independiente, en la sociedad moderna el contexto pierde su condición imprescindible en muchos de los procesos de comunicación de la vida laboral cotidiana. Ahora bien, la capacidad tanto de organizar como de interpretar mensajes independientemente de su contexto requiere de una prolongada escolarización. La alfabetización y la difusión de una cultura “superior” son, para Gellner, el corolario del funcionamiento de la sociedad moderna. El hecho de que *además* la comunicación no se diera simplemente en un código “superior”, sino en un código preciso “como el chino mandarín o el inglés de Oxford”, fue lo que permitió que la *homogeneidad* de la cultura pasara a ser principio de unidad o vínculo político.

De este modo, Gellner explica la aparición de las naciones en términos de una reorganización de la relación cultura–sociedad, que se produjo principalmente por la creciente complejidad del trabajo derivada, a su vez, del desarrollo técnico industrial. Esta transición sucedió a velocidades distintas, según el avance desigual de la base técnica. Menos preocupado que los historiadores por la datación del

⁶⁴ *Idem*, p. 59.

cambio, Gellner inquiere más por la posible *continuidad* entre los dos acomodos culturales, previo y posterior a la modernidad, cuando sea que esta se haya hecho presente. Inicialmente se pregunta: “¿Son las culturas continuas y, a menudo, precisamente continuas a través de las líneas divisorias entre una forma de organización social y otra?”. Su respuesta puede sorprender a más de alguno porque es “sin duda, afirmativa”⁶⁵. La concepción de cultura que se esconde en la respuesta es, de hecho, una concepción múltiple y dinámica. Si bien la cultura es algo que se transmite en el tiempo, su diversidad es algo característico e incluye la variación en el tiempo: las culturas cambian y algunas lo hacen precipitadamente. Esto sugiere que no hay una respuesta general, o que la respuesta en Gellner sea, a la manera de Connor o Smith: las culturas persisten y cambian, o mejor aún: cambian para permanecer.

EL LUGAR DE LA PERPLEJIDAD: CONSENSOS Y DISCREPANCIAS

He incluido a Hobsbawm y a Gellner en una corriente de pensadores que desenmascaran las pretensiones de antigüedad y perdurabilidad de los discursos nacionalistas. Es importante señalar con Smith y Nairn⁶⁶, entre otros, que esta postura arrastra sus propias controversias no exentas de emotividad. Al igual que los etnonacionalistas, estos que adelantan los relojes del tiempo de la emergencia de las naciones para ubicarla en épocas más recientes, emprenden su reflexión de cara a los surgimientos y estallidos de las mismas (*nuevas*) naciones que motivaron la reflexión de aquellos. En los dos casos, la renovada efervescencia de los nacionalismos movió no solo a la reflexión, sino a diversas tomas de postura que es frecuente encontrar en los diferentes análisis⁶⁷. Tal vez quien mejor haya podido dar razón, en menos palabras, de la dificultad de estas discusiones ha sido Benedict Anderson, en una frase que es difícil no suscribir:

⁶⁵ *Ibidem*, p. 167.

⁶⁶ Anthony Smith, *Nationalism and the Historians* y Tom Nairn, *Internacionalism and the second coming*; ambos en *Mapping the Nation*, ed. Gopal Balakrishnan, London–New York, Verso, 2000, p. 175–197 y 267–281, respectivamente. También puede verse el tratamiento que da Elías Plati al asunto en *La nación como problema. Los historiadores y la cuestión nacional*, Buenos Aires, FCE, 2003, especialmente en p. 96–107.

⁶⁷ En el texto citado arriba, Tom Nairn recuerda que fue (des) calificado, en principio como nacionalista, y por ello mismo cuestionado. Hay, en efecto, una cierta tendencia a recelar de posturas con sesgos nacionalistas o críticas del internacionalismo y, correspondientemente, a identificar posiciones antinacionalistas o cosmopolitas con un discurso más ecuánime. En este sentido podemos recordar la conocida afirmación de Hobsbawm: “ningún historiador *serio* de las naciones y el nacionalismo puede ser un nacionalista comprometido políticamente”, en *Nations and Nationalism*, *Op. Cit.*, p. 12. (El subrayado es mío).

No hay discrepancia en que el nacionalismo ha estado presente “alrededor” de la faz del globo, cuando menos, durante dos siglos. Tiempo suficiente, podría pensarse, para que éste se entendiera de manera segura y general. Sin embargo, es difícil pensar en cualquier otro fenómeno que permanezca de modo tan desconcertante y sobre el que haya menos consensos analíticos. No existe una definición ampliamente aceptada. Nadie ha sido capaz de demostrar concluyentemente ni su modernidad ni su antigüedad. Los desacuerdos sobre sus orígenes se corresponden con la incertidumbre que provoca su futuro⁶⁸.

No todo en la discusión es desacuerdo, así que es posible señalar algunos puntos que nos permiten reorientar la reflexión con la que iniciamos la discusión sobre el nacionalismo. Nos preguntábamos, siguiendo uno de los aspectos más controvertidos en el debate, cuándo era factible hablar del surgimiento de una nación e indagábamos en el espectro de posibilidades abierto entre los grupos étnicos y las naciones para encontrar *un* momento, *el* momento decisivo. Ahora bien, según hemos podido ver –y en esto creo que estaría de acuerdo la totalidad de los autores consultados– la emergencia de una nación es un proceso largo y complejo, que sugiere pensarlo como una lenta destilación que conjuga componentes culturales existentes y condiciones subjetivas y materiales que activan y hacen posible las transformaciones que desembocan en las formaciones nacionales.

Además de la duración del proceso de formación, también es posible extraer del debate su multiplicidad o variabilidad. Esto es, aunque se reconoce unánimemente el impacto decisivo que representó la ingente transformación de las formas de dominación, de producción y de comunicación que acompañaron a la modernidad, esta transformación no se dio de manera homogénea y simultánea en todas partes del mundo. De donde cabe preguntar, a quienes sostienen que la nación es un fenómeno moderno, hasta dónde llega la modernidad o a qué concepto debemos recurrir para referirnos a los pueblos que han quedado al margen de ella. Dicho en las palabras de Reinhart Koselleck, sería necesario “poner en duda la singularidad de un único tiempo histórico, que se ha de diferenciar del tiempo natural mensurable. Pues el tiempo histórico, si es que el concepto tiene un sentido propio, está vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones. Todas tienen determinados modos de realización que les son inherentes, con un ritmo temporal propio.”⁶⁹ Otra posibilidad, para sortear el problema de la heterogeneidad de las formas nacionales

⁶⁸ Benedict Anderson, Introduction, en ed. Gopal Balakrishnan. *Mapping the Nation*, *Op. Cit.*, p. 1.

⁶⁹ Reinhart Koselleck, *Op. Cit.*, p. 14.

al tiempo que se afirma su carácter moderno, es reconocer la multiplicidad de la modernidad misma⁷⁰.

En todo caso, aunque las lecturas del nacionalismo parecen sugerirnos un proceso unívoco y coherente, habrá que tener cuidado primero, con el carácter discursivo de dicha coherencia, a la que se llega solo después de un formidable ejercicio de condensación de tiempos y espacios sociales diversos; segundo, a la marginación – metodológicamente requerida –, de la pluralidad de materiales culturales de los que parte; además de una esquematización, también simplificadora, de las diferentes formas de los fermentos que activan los procesos de formación de una nación. Baste recordar, por ejemplo, que el concepto de *progreso*, cuya significación adquirió pleno sentido y vigencia en la modernidad, tuvo su origen en medio de la experiencia de diversidad cultural, percibida como *anacronismo contemporáneo*, que acompañó la era de los descubrimientos. Dicho en palabras de Friedrich Schlegel, quien intentaba encontrar la explicación de lo moderno en el progreso, el verdadero problema de la historia consistía en dar razón de “la desigualdad de los progresos en las distintas partes constituyentes de la formación humana total, especialmente la gran divergencia en el grado de formación intelectual y moral”⁷¹. Solo un mundo percibido como *desigualdad sincrónica* era capaz de explicarse en términos de escala o sucesión civilizadora:

Con el descubrimiento del globo terráqueo aparecieron más grados distintos de civilización viviendo en un espacio contiguo, siendo ordenados diacrónicamente por comparación sincrónica. Si se miraba desde la Europa civilizada a la América bárbara, se trataba también de una mirada hacia atrás, lo que demostraba para Bacon que el hombre era un dios para el hombre [...]

Las comparaciones ordenaban la historia universal, que penetraba en la experiencia y que era explicada crecientemente como modo de progreso hacia fines cada vez más amplios. De la circunstancia de que pueblos particulares, o Estados, continentes, ciencias, estamentos o clases

⁷⁰ En la propuesta que recoge Josetxo Beriain, soportada entre otros por Eisenstadt y Taylor, señala: “Frente a la noción de modernidad europeo-occidental, que con carácter canónico predomina en el análisis sociológico, voy a introducir la noción de «modernidades múltiples» que denota una cierta perspectiva del mundo contemporáneo —de la historia y de las características de la era moderna— que se sitúa frente a las perspectivas más habituales representadas por las teorías clásicas de la modernización y de la convergencia de las sociedades industriales predominantes en los años cincuenta. Todas ellas asumen, explícita o implícitamente, el programa cultural de la modernidad tal como se desarrolló en la Europa moderna, a partir de siglo XVII, y las constelaciones institucionales básicas que emergieron ahí a resultas de tal fermento cultural, finalmente, se impusieron en todas las sociedades modernas o en proceso de modernización. Contra la concepción que considera a la modernidad occidental como un concepto omniabarcante, que ha sido el original del que se han sacado copias a lo largo del mundo, propongo el concepto de “modernidades múltiples” que desarrollan el programa cultural y político de la modernidad en muchas civilizaciones, en sus propios términos. Josetxo Beriain, *Imaginario social, politeísmo y modernidades múltiples*, en *Anthropos*. No. 198, 2003, p. 68.

⁷¹ Reinhart Koselleck, *Op. Cit.*, p. 346.

estaban adelantados respecto a los demás, se extrajo un impulso continuo para la comparación progresiva, de manera que finalmente –desde el siglo XVIII– pudo formularse el postulado de la aceleración o –por parte de los rezagados– del alcance o adelantamiento. Esta experiencia fundamental del progreso, como se concibió singularmente alrededor de 1800, está arraigada en el conocimiento de lo anacrónico que sucede en un tiempo cronológicamente igual.⁷²

Por ello, es acertada la afirmación de que las naciones solo cobraron su forma cabal en tiempos muy recientes, pero es igualmente acertado el afirmar que *solo* algunas naciones lo hicieron –a la manera *occidental*, cuando menos–, en aquellas regiones en las que las condiciones económicas y sociales fueron favorables. Debido a esto, el nacionalismo en tanto fenómeno de transición entre las formaciones sociales premodernas y las naciones como “destino” solo puede serlo de algunos cuantos. Los demás lo vivirán, decía Gellner, como una difícil circunstancia⁷³.

Otra afirmación acertada –y más o menos consensuada– es la de quienes señalan el carácter continuo y discontinuo del proceso formativo de las naciones. Tanto Smith como Armstrong, por ejemplo, recalcan el hecho de que las naciones no surgieron de la nada, pero que tampoco son una simple prolongación de aquello que las antecedió. A su manera, las voces “modernistas”, como las de Hobsbawm y Gellner, reconocen también la utilización de materiales antiguos en la fabricación de las tradiciones nacionales y la dificultad de negar una cierta persistencia de lo anterior en lo nuevo. La cuestión merece atención porque da pie a posiciones sobre el carácter voluntario o involuntario del proceso. Esto es, hay quienes sostienen la arbitrariedad del proceso formativo por cuanto lo conciben *ab-suelto* de cargas pasadas, pero hay también quienes, en el lado opuesto, lo piensan como dependiente, sea de las inercias socioculturales, sea de las condiciones sociales y económicas dadas. La discusión recuerda las maneras de concebir el grado y modo de la determinación social que cabía esperar en las formas de pensamiento. Por su parte, Dilthey y Scheler aseguraban que lo determinable socialmente era la presencia, pero no la naturaleza de las ideas; mientras que en el otro extremo Karl Mennheim defendía que la sociedad determinaba no solo el aspecto, sino también

⁷² *Idem*, p. 309–310.

⁷³ El hecho de que autores de diverso signo coincidan en señalar la heterogeneidad regional y temporal de la formación de las naciones, sugiere que existen no solo diversas etapas posibles en un proceso más o menos común que exhibe, en su caso, la lógica de la modernidad, sino también que este proceso puede ser minoritario y que, en *realidad*, existirían formas “nacionales” muy distintas entre sí, derivadas de procesos análogos o aun discordantes, múltiples, de la pauta con la que mucho habrá de batallarse para identificarlas como entes de una sola modernidad.

el contenido de la ideación humana⁷⁴. En el caso del nacionalismo, la discrepancia en torno al grado y modo en que la sociedad fuerza una disposición determinada o rompe radicalmente con ella, apunta a un asunto sobre el que bien vale la pena reflexionar. Nos referimos al hecho de que mientras para unos lo sucedido tiene una fuerza determinante que imprime una huella indeleble y peculiar en el presente; para otros es en realidad lo ideado, lo por venir, lo que establecerá el uso selectivo de lo pasado y su contenido mismo. En el fondo, unos y otros podrían convenir en aquella afirmación salida de las filas primordialistas: “las conductas no se inspiran *en la realidad*, sino en lo que *la gente cree que es real*”. A fin de cuentas, la *realidad* del futuro acaba siendo tan densa como lo es la *realidad* del pasado: ambas son realidades imaginarias y ambas nos lanzan a buscar en ese territorio, y en la dificultad analítica que este representa, los soportes de la nación y la procedencia del desconcierto y la perplejidad que moran en su discusión.

Una vez trazadas las dos coordenadas en las que desarrollaré la tesis, vale la pena volver sobre las preguntas que he formulado desde la lectura del diario de Ricardo Robles: una en torno a los elementos más significativos sobre los que se apoya la respectividad étnica de los rarámuri; otra sobre los mecanismos con los que se establece y mantiene la frontera con el imaginario de su entorno (que a muy duras penas podríamos llamar *nacional*); la tercera sobre el desgaste que sufre, en estos tiempos, el filo de las herramientas con las que se corta y separa un grupo del otro. En el primer capítulo me encargaré de presentar esquemáticamente algunos elementos de la cultura rarámuri, centrados en las adaptaciones, materiales e imaginales, que este pueblo ha hecho para responder a las condiciones extremas que la geografía y los *chabochis* les han impuesto. Incluiré un breve recorrido por la historia que es posible rastrear con un poco más de evidencia a partir del siglo XVII. Esta parte no aspira ser una descripción etnográfica exhaustiva de los rarámuris; su función es la de proveer del contexto necesario para entender el segundo y tercer capítulos, donde expondré los elementos más relevantes, según el diario de Pawichiki, para la formación y regeneración del grupo étnico, así como para explorar el territorio de la interacción entre tarahumares y *chabochis*. Sobre decir que el primer capítulo y los dos centrados en el diario de Pawichiki son interdependientes: el esquema del primero surgió de la lectura del diario, mientras que la revisión y análisis de los textos consultados para su elaboración se apoyan en las perspectivas que Robles establece en el mismo. El cuarto capítulo de la tesis

⁷⁴ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1997.

lo dedicaré al análisis y la crítica del imaginario nacional, cuya constitución prácticamente coincidió en el tiempo con la consolidación del imaginario rarámuri y que se presenta mucho más heterogéneo y lábil, pese a lo que sus pretensiones de consistencia y predominio suponen. Finalmente, en el quinto capítulo propondré una alternativa retomada de Cornelius Castoriadis para entender la renuencia del mundo *imaginal*⁷⁵, a ser manejado desde una lógica de unidades que tiende a deslindar entidades y momentos para explicar coherentemente una realidad dada. Esto nos permitirá trasladar la pregunta por el destino del imaginario rarámuri al ámbito de lo nacional.

Fue precisamente en 1994, el año en que Ricardo Robles terminó su estancia en Pawichiki y la redacción del diario, cuando el levantamiento zapatista y el asesinato del candidato del partido en el poder marcaron simbólicamente el agotamiento del imaginario postrevolucionario que pretendió equilibrar los pesos y contrapesos de la enorme pluralidad cultural de México. El momento de la construcción discursiva de la sociedad perdió fuerza ante el embate de la construcción social de los discursos: las interpretaciones, rechazos y negaciones del imaginario dominante por parte de grupos refractarios –persistentes o emergentes–, comenzaron a jugar un papel determinante en la (des)formación de dicho imaginario. Los rarámuri, junto a los muchos grupos indígenas del país, han representado tradicionalmente estas resistencias. No obstante, de un tiempo para acá estas han surgido también en entornos rurales, (sub)urbanos o transnacionales, desde donde brota nuestro *desmoderno*⁷⁶ y heterogéneo imaginario nacional. Por ello las preguntas que levanta hoy el diario de Pawichiki no solo apuntan al devenir del pueblo rarámuri, sino al del imaginario nacional en su conjunto. Ahí su pertinencia.

⁷⁵ Comenta M. Maffesoli: “la imagen, el fenómeno, la apariencia, aun sin tener una finalidad precisa o una ‘racionalidad instrumental’ o quizás porque no posee ni la una ni la otra, están incluso capacitadas para experimentar esta ‘hiperracionalidad’ de la que hablaba el utopista Charles Fourier. Hiperracionalidad formada de sueño, de lo lúdico, de lo onírico, de fantasmas, que parece más pertinente para describir lo real o ‘lo hiperreal’ que actúa en la vida social. A esto mismo podemos llamar el ‘mundo imaginal’, que es como una matriz donde todos los elementos del dato mundano entran en interacción, resuenan de común acuerdo o se corresponden de maneras múltiples y en una reversibilidad constante”. Michel Maffesoli, *El imaginario social*, en *Anthropos*, 198, 2003, p. 152.

⁷⁶ El término es de Roger Bartra en *La sangre y la tinta. Ensayo sobre la condición postmexicana*, México, Océano, 1999.

I. En los repliegues de la geografía y el tiempo

Esta hosquedad independiente del indio se yergue como un acantilado, retadora e inescalable, ante los que nos interesamos entrañablemente por él.⁷⁷

EL RIGOR DE SUELO Y CLIMA

La cadena de montañas que separa las grandes mesas centrales del país de las costas del Pacífico, desde el estado de Jalisco hasta el suroeste de Estados Unidos, es conocida como la Sierra Madre Occidental y, entre el paralelo veintiséis, en los límites sudoccidentales de Chihuahua con Durango y Sinaloa, y el paralelo veintiocho, recibe el nombre del legendario pueblo que la dominó: la Sierra Tarahumara. Franqueadas por los municipios de Morelos, Urique, Chínipas, Ocampo y Moris, en el poniente, y los valles orientales de Guerrero, Temósachi, Nonoava y Carichí, las impresionantes cumbres e inmensos despeñaderos de Guadalupe y Calvo, Batopilas, Balleza, Guachochi, Bocoyna y Maguarichi, dan forma a un paisaje insólito cuya belleza solo rivaliza con su inmensidad. Según los límites que se establezcan, entre 45 mil y 65 mil kilómetros cuadrados forman parte de esta *sierra*, aunque el criterio orográfico no es ni el más útil ni el más empleado para intentar demarcarla⁷⁸.

En los poco menos de tres mil metros⁷⁹ que separan las cimas y mesetas altas, donde crece el denso bosque de coníferas, de los escarpados barrancos poblados de ceibas, chilicotas, bosque bajo y cactáceas, se distinguen tres zonas distintas con ecotipos propios. En los suelos arcillosos de las cumbres, por encima de los dos mil metros y con temperaturas que en el invierno llegan a descender por debajo de los 20 °C bajo cero, crecen diversas especies de pino, encino, álamo, roble y madroño, lo que a lo largo del último siglo ha favorecido el desarrollo de una intensa actividad forestal. Los 800 milímetros de lluvia anual en esta zona permiten la agricultura de temporal, sobre todo en las mesetas y pequeños valles

⁷⁷ David Brambila, *Bosquejos del alma tarahumar*. Citado por Ricardo Robles en el Diario de Pawichiki, p. 824.

⁷⁸ Con un criterio más histórico, Juan Luis Sariago incluye, por ejemplo, los municipios de Madera, San Francisco de Borja y Matachí. En *La Sierra Tarahumara, Op. Cit.*, p. 49. Alejandro Cancino, considerando el uso de la lengua indígena, incluye Cusiuhiríachi, en *Historia y memoria, Op. Cit.*, p. 22.

⁷⁹ El Mohinora, con 3 300 metros domina la Sierra, mientras que en Sierra Encinillas sus cumbres solo alcanzan los 2 000 metros. Por su parte, las barrancas de Urique y Batopilas tienen unos 1 800 metros de profundidad.

dispersos, aunque estos cultivos están siempre expuestos al riesgo de alguna helada temprana.

Las laderas occidentales y los barrancos, situados entre los trescientos y los mil doscientos metros, tienen un clima de templado a abrasador en el verano, en donde se desarrolla el bosque bajo y las cactáceas. Los encinos de hoja chica, higuerillas, sauces, mezquites, huizaches y palmillas se mezclan con los naranjos, mangos, plátanos, guayabos, papayos y caña de azúcar, plantados en los lechos de los ríos. Las lluvias, más tardías y escasas que en las partes altas, y los suelos arenosos y erosionados, hacen más vulnerable la agricultura en esta zona: a veces basta que la lluvia cese durante quince días para que las cosechas se vean arruinadas. A diferencia de las zonas altas, que han sido productoras de madera en los últimos cien años; las barrancas han tenido históricamente una vocación minera, que desde el siglo XVI atrajo a los colonizadores por el predominio de rocas sedimentarias y volcánicas, con ricos yacimientos de metales preciosos. Aquí surgieron pueblos como Batopilas, Ocampo, Morelos, Urachi y Urique, de donde salieron grandes cantidades de oro y plata durante más de 250 años. Esta actividad, a diferentes escalas, sigue vigente y ha cobrado fuerza con la entrada de grandes empresas mineras, en su mayoría, canadienses.

Finalmente, al descender por las laderas orientales de la Sierra, se cruzan las mesetas boscosas de pino y encino con pastizales aptos para la ganadería, que terminan en las planicies semidesérticas de Chihuahua.

Dos sistemas hidrológicos se originan en esta parte de la Sierra: en el lado nororiental, el río Conchos y sus afluentes tributan al Río Bravo, que después de un curso de tres mil kilómetros hacia el sureste, que traza la frontera con Estados Unidos, desemboca en el Golfo de México. En su parte septentrional, las laderas ponientes dan origen al río Chínipas, mientras que la región meridional ha sido cincelada por los ríos Batopilas y Verde, tributarios del río Urique⁸⁰, que en su confluencia con el Chínipas forma el río Fuerte que, luego de atravesar el estado de Sinaloa, desagua en el Golfo de California.

⁸⁰ La viva descripción de Juan María Salvatierra sobre la barranca del río Urique es arrebatadora: “fue tal el espanto al descubrir los despeñaderos, que luego le pregunté al gobernador si era tiempo de apearme. Y sin aguardar respuesta, no me apeé sino me dejé caer de la parte opuesta del precipicio, sudando y temblando de horror todo el cuerpo, pues se abría, a mano izquierda, una profundidad que no se le vía fondo, y a la derecha unos paredones de piedra viva que subían en línea recta. A la frente estaba la bajada de cuatro leguas por lo menos, no cuesta a cuesta, sino violenta y empinada; y la vereda tan estrecha que a veces es menester caminar a saltos, por no haber lugar intermedio en que fijar los pies”. En Luis González Rodríguez, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, SEP, 1987 p. 315–316.



Mapa 1: Ubicación de la sierra Tarahumara en la República Mexicana. ⁸¹

Este quebrado paisaje fue ocupado hace más de mil años por pueblos pertenecientes a la cultura Uto Azteca, de la que descienden también las tribus de los desiertos de Sonora y las grandes llanuras del suroeste norteamericano, así como los grupos que descendieron al Valle de México. Del período anterior a la llegada de los colonizadores, hay muy pocos datos sobre estos pueblos. Se sabe, por ejemplo, que empleaban el palo cavador para cultivar el maíz y que posteriormente agregaron el cultivo del frijol y la calabaza. Combinaban esta actividad con la caza y la recolección. En las montañas eran comunes los venados, los osos, los pavos silvestres, las ardillas, los mapaches y los conejos, mientras que en los ríos se pescaba y se podían atrapar nutrias, apreciadas por su grasa y su piel. La dieta se complementaba con algunas de las seiscientas variedades de plantas comestibles y medicinales que crecen en la región. No hay indicios de domesticación animal antes de la llegada de los españoles y tanto la alfarería como el vestido eran rudimentarios. Al venado se le cazaba mediante trampas, aunque entre los rarámuri –“pie corredor”–, también existía la costumbre de perseguirlo, manteniéndolo en permanentemente movimiento hasta que caía por agotamiento ⁸².

⁸¹ Fuente: Alejandro Cancino, *Op. Cit.*, p. 21.

⁸² “No cabe duda que los tarahumares son los mejores corredores del mundo, no en cuanto a velocidad, sino en cuanto a resistencia, pues fácilmente puede correr un indio sin parar 170 millas (...) Los indios que entran al servicio de los mexicanos son a menudo utilizados en correr tras de los caballos montaraces, para llevarlos a un corral, lo cual suele exigirles dos o tres días, pero lo logran al fin, llegando los caballos completamente fatigados, mientras que los hombres que naturalmente

DE LAS ESTRIBACIONES A LAS CRESTAS

A la llegada de los españoles, la mayoría de los rarámuri estaban asentados en las laderas y planicies orientales y meridionales de la sierra, hasta donde la aridez del suelo se los permitía. Más o menos entre las actuales ciudades de Parral, en el sur, y Chihuahua, la capital del estado. Hacia el oeste, su territorio se extendía hasta el cañón de Chínipas y, por los vestigios arqueológicos (esencialmente entierros), se sabe que habitaban también las partes bajas de las barrancas. Compartían este suelo con otros grupos de cazadores y recolectores: en el sur, los ódami o tepehuanos; en el norte los o'oba o pimas bajos, los ópatas y los jovas; al oeste los chínipas, guazapares, warijó o warojíos. Además, hay muchos otros grupos mencionados por los jesuitas, como gauailopos, cuileco, cerocahui, morteños, chinarras y témoris. De estos últimos es difícil saber si se trataba de grupos completamente distintos del tarahumar, o bien, de variantes regionales cuya desaparición se explica por una homogenización cultural ocurrida luego de la llegada de los españoles. Aunque esto no puede ser concluyente: el Padre Calvo, en 1611, habla de los tubares, un grupo que Lumholtz conoció, ya muy reducido, a finales del siglo XIX. La última mujer que habló esa lengua, de la que se conserva una gramática⁸³ en los archivos jesuitas de Sisoguichi, murió a mediados del siglo pasado.

El hecho es que de aquellos numerosos grupos, subsisten actualmente cuatro en la región: los rarámuri, los ódami, los warijó y los o'oba. Según los datos del censo más reciente, hay 85 316 rarámuri, lo que representa cerca del 80% de los casi ciento diez mil hablantes de lengua indígena en el estado de Chihuahua, aunque apenas el 1.2% del total en el país. Según el mismo censo, hay 8 316 ódames, 887

economizan sus fuerzas y duermen y comen pinole, tornan relativamente frescos. De la misma manera pueden perseguir a un venado, sin perder su pista durante varios días, a pesar de la lluvia y de la nieve, hasta que acorralan al animal y lo matan con facilidad a flechazos, o lo alcanzan enteramente fatigado y arrancándosele las pezuñas." Carl Lumholtz, *El México Desconocido. Tomo I*, México, Publicaciones Herrerías S. A., 1945, p. 277. Bennett y Zingg apuntan ya en los años treinta la caza del venado por agotamiento, como uno de los "rasgos culturales que han desaparecido". Robert M. Zingg en Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978, p. 576. El original se publicó en 1935. Carlos Basuari, por su parte, lo reporta en 1929 en *Monografía de los Tarahumaras*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1929, p. 57.

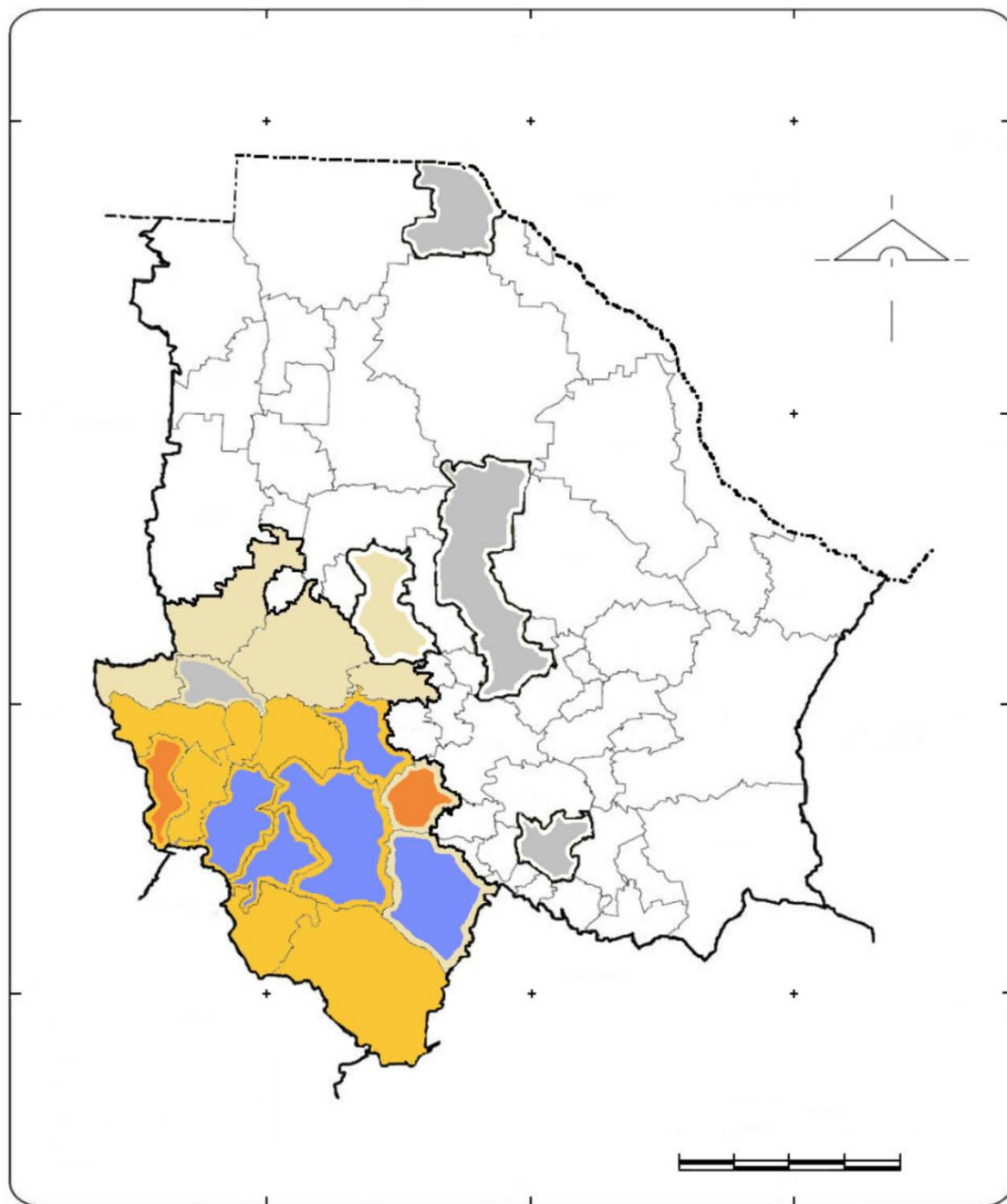
⁸³ El método misionero de los jesuitas exigía no solo el dominio del habla y, en su caso, la escritura, sino los gestos y los matices. Lo cual implicaba el conocimiento profundo de los lenguajes simbólicos en los que éstos se apoyaban. La lista de gramáticas y diccionarios de las lenguas orales del noroeste novohispano es larga. "Entre los escritos de lenguas que no llegaron a publicarse están el Arte y copioso vocabulario de las lenguas tepehuana y tarahumara, el Catecismo y confesionario en tepehuán y tarahumar, ambos de Gerónimo de Figueroa, escrito ca. 1672; el Arte para aprender el idioma de los tarahumares, de Agustín Roa. Alejandro Cancino, *Op. Cit.*, p. 89.

warijós y 389 o'obas⁸⁴. Es difícil saber si ya todos los rarámuri son *pagótuame* (bautizados): es probable que todavía haya una pequeña minoría de “gentiles” o “cimarrones” que viven en grupos muy aislados⁸⁵.

Otros son los que viven en pueblos *chabochis* o ciudades, que van perdiendo su lengua y tradiciones. La franja de estos puede ser más o menos ancha, dependiendo de los criterios que se establezcan para delimitarla (ver mapa 2 y tabla 1). La gran mayoría rarámuri es *pagótuame* y, en razón de que Pawichiki lo es, hacia ellos estaremos enfocados.

⁸⁴ INEGI, *Censo de población y vivienda 2010*, Tabulados del cuestionario básico, Población de tres años y más que habla lengua indígena, en *Anuario estadístico de los Estados Unidos Mexicanos*, México, 2011, p. 86.

⁸⁵ Kennedy la estimó en un 3% (1 500 individuos hace 50 años) y señaló: “Es importante indicar que aunque se resalten las diferencias, gentiles y cristianos son en realidad culturalmente muy semejantes. De ninguna manera pueden considerarse como grupos étnicos separados. La diferencia entre ‘gentiles’ y ‘cristianos’ es en realidad una cuestión de grado. Los tres nombres que con mayor frecuencia se aplican a esta gente son: cimarrón, gentil y pagano.” En *Inápuchi, Op. Cit.*, p. 33. Y un poco más adelante dirá: “es curioso que no exista evidencia para las diferencias de credo que uno esperaría encontrar”, p. 34. Más adelante iremos viendo lo poco afortunado de utilizar la noción de “credo” para referirse, supongo, al conjunto de creencias religiosas de los rarámuri.



Mapa 2: Hablantes de lengua indígena por municipio en la Sierra Tarahumara, censo 2010 ⁸⁶

⁸⁶ Fuente: Alejandro Cancino, *Op. Cit.*, p. 27.

Clave	%	Municipio	Rango	Clave	%	Municipio	Rango
019	0.87	Chihuahua	0.70% a 0.88%	009	21.44	Bocoyna	20% a 31.29%
032	0.88	Parral		029	29.02	Gpe. y Calvo	
037	0.74	Juárez		030	31.29	Guazapares	
051	0.70	Ocampo		041	24.57	Maguarichi	
018	3.7	Cusihiuriachi	1 % a 3.7%	046	23.04	Morelos	47 % a 60.86 %
031	2.75	Guerrero		066	20.70	Uruachi	
047	2.47	Moris		065	47.59	Urique	
017	1.61	Cauhtémoc		007	47.66	Balleza	
063	2.99	Temósachic		008	48.77	Batopilas	
020	12.44	Chínipas	12 %	012	51.35	Carichí	
049	12.58	Nonoava		027	60.86	Guachochi	

Tabla 1. Lenguas indígenas habladas por municipio⁸⁷

Los jesuitas fueron los primeros occidentales que tuvieron contacto con los rarámuri, a principios del siglo XVII⁸⁸. En 1601, el portugués Pedro Mendes avanzó desde Sinaloa a Chínipas, mientras que en 1608 Joan Font lo hizo desde la misión tepehuana, por el sur hacia el Valle de Balleza, aunque dichas misiones se fundarían veinte años después de aquellas primeras incursiones. Más tarde, se fueron adentrando en las laderas orientales de la sierra, donde fundaron una serie

⁸⁷ *Idem*, p. 28.

⁸⁸ “Aunque el primer contacto jesuita con los tarahumaras se dio en las exploraciones río arriba, de Sinaloa a Chínipas, el primer misionero de ese legendario pueblo fue Juan Fonte, venido de Guadiana [actualmente Durango], donde trabajaba con Jerónimo Ramírez. Fonte había explorado más de 500 kilómetros hacia el norte en busca de otros poblados tepehuanos llegando a Papagochic, en donde se mezclaban tepehuanos y tarahumaras bajos. En 1608 se le pidió ir en auxilio de los tepehuanos del norte, que por entonces se encontraban amenazados de guerra por los tarahumaras. Les aconsejó hacer las paces y visitó la región al occidente de las minas de Santa Bárbara. Tres años después obtuvo permiso de establecer una misión en un nuevo asentamiento de congregación en Balleza, donde convivían tepehuanos y tarahumaras”. Charles Polzer en Misiones en el noroeste de México, en ed. José Luis Bermeo Vega, *Misiones jesuitas. Revista Artes de México número 65*, México, Artes de México—Conaculta-INAH, 2003, p. 51.

de misiones hasta Sisoguichi. Con ellos, los colonizadores también fueron poblando la sierra, atraídos por los descubrimientos de ricas vetas de plata en las barrancas. Otros se dedicaron a la agricultura y al comercio, para abastecer a la población recién llegada. No pocas veces, el accidentado territorio fungió como refugio de bandoleros y fugitivos, que abonaron a la mala reputación que de suyo tenían los blancos por los muchos abusos cometidos en contra de los indios, tanto por la usurpación de tierras como por la explotación laboral a que los sometían en los campos y en las minas⁸⁹. Conforme esta población fue ganando terreno a la sierra en sus diferentes arribos, mediante la construcción de pueblos, caminos y la transformación de bosques en tierras de labor, los indios se replegaron a las zonas más alejadas:

Los tarahumaras ocuparon casi la totalidad del hoy estado de Chihuahua hasta el año de 1620, fecha en la que llegaron a esa región los primeros conquistadores, lo que obligó a los indios a abandonar las ciudades para refugiarse en las montañas más elevadas de la sierra y en las barrancas más inaccesibles. Desde entonces hasta nuestros días ha ido reduciéndose continuamente la zona en que han vivido, pues aún en la actualidad [1940] el indio es enemigo de convivir con individuos de raza blanca, y a medida que estos invaden sus tierras, él se aleja remontándose cada vez más en la sierra.⁹⁰

Este desplazamiento no estuvo exento de conflictos. Prácticamente durante todo el siglo XVII⁹¹ se dio una larga y sangrienta serie de levantamientos. En el primero,

⁸⁹ “Las más valiosas tierras agrícolas en el país Tarahumar fueron controladas por los jesuitas, que protestaron enérgicamente por intromisiones españolas en las tierras de los indios. Hay numerosas registros en el archivo de Parral que refieren la usurpación de las tierras de los indios por parte de agricultores y ganaderos españoles.” Campbell Pennington, *The Tarahumara of Mexico* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1963) 18. Por su parte el jesuita Lorenzo Gara, tras veinte años de trabajo en las barrancas y en la sierra, escribía en 1743: “Y todas estas leyes se atropellan con harto sentimiento de los indios. Lo que me han exhortado algunos entendidos en esta materia es que dé relación a. v. r. y saque un despacho apretado del señor virrey: que ningún juez se meta en tierras de indios y sus comunidades, en que entran también los misioneros como cabezas de ellos, cuyas tierras, estancias, etcétera son irregistrables, como cosas poseídas de los indios *ab immemorabili*, y las han cedido a los padres para manutención suya propia, de ellos y de sus iglesias. Lo cual no se ha guardado, pues se vieron obligados muchos padres [a] pagarlas por quedarse con ellas y tener lejos [a] los españoles de las misiones, pues era harto perjuicio y molestia a los indios, pues fueron la causa del último alzamiento (1699–1701), como me lo dijeron los indios viejos de Norogachi.” En Luis González, *Op. Cit.*, p. 344.

⁹⁰ Carlos Basauri en *La población indígena de México. T. I*, México, Conaculta–INI, 1990, p. 262. Es ilustrativo, según el censo de población actual, que sea en el más intrincado territorio de la sierra, correspondiente a los municipios de Urique, Balleza, Batopilas, Carichí y Guachoci, donde la lengua indígena se hable entre un 50 y un 60 %, mientras que en los municipios como Bocyna, Guadalupe y Calvo, Guazapares, Maguarichi, Morelos y Uruachi, este porcentaje descienda al 20–30%. Cfr. *supra* Tabla 1.

⁹¹ “De los dos últimos decenios del siglo XVII y principios del XVIII, Joseph Newman escribió su *Historia seditionum*, donde narra las rebeliones de diferentes grupos indígenas, que aquejaban la Tarahumara Baja y la mayor parte de la Tarahumara Alta, González Rodríguez [el traductor de la obra] concluye que se conjugaron varios factores en las sublevaciones: la opresión por parte de los colonos en los trabajos, el despojo de sus tierras y aguas, el daño se sus ganados, la vida en pueblos, las exigencias de la vida cristiana y la acción de sus caciques y hechiceros”. Alejandro Cancino en *Op. Cit.*, p. 83.

en 1616, los tepehuanes, al sur de la Sierra, dieron muerte a ocho misioneros jesuitas; entre ellos, al padre Joan Font, quien había abierto el camino de la Tarahumara. En 1645 se rebelaron los tobosos. Los tarahumaras lo hicieron dos veces, en 1648, donde pierde la vida el padre Beudin, y en 1652, lo que contuvo el avance misionero hacia la alta Tarahumara⁹² hasta 1773, cuando los padres José Tardá y Tomás Guadalajara lo retomaron. Una última rebelión, reprimida brutalmente, tuvo lugar entre 1690 (cuando dieron muerte a los padres Manuel Sánchez y Diego Ortíz), y 1698⁹³. Las fuentes de este período, en su mayoría jesuitas, atribuyen estos levantamientos al despojo de la tierra y el ganado, al trabajo al que eran sometidos los indios en las minas y en los campos, prácticamente como esclavos⁹⁴, y al intento de los misioneros de *reducirlos* en pueblos. Finalmente, el esfuerzo de los misioneros por convertir a los indios al cristianismo les acarreó la animadversión de quienes ellos llamaban hechiceros, quienes influían fuertemente en la gente.

Aunque el siglo XVIII fue bastante menos violento que el precedente (al menos en la Tarahumara), la suerte de las misiones mantuvo sus altibajos⁹⁵, probablemente el

⁹² El criterio para establecer la distinción entre Baja (o Antigua: 1604–1753) y Alta (o Nueva: 1673–1767) Tarahumara era la latitud del territorio, no la altitud del suelo: “A lo largo del período colonial las misiones de la Sierra Tarahumara se fueron configurando en tres grandes unidades regionales, cada una de las cuales constituyó un rectorado: el de la Tarahumara Baja o Antigua, llamado ‘Rectorado de la Natividad de la virgen María’, el de la Tarahumara Alta o Nueva, que se dividió en dos rectorados: el de ‘San Joaquín y Santa Ana’, y el más noroccidental de ‘Nuestra Señora de Guadalupe’. La tercera unidad, en la Sierra de Chínipas, colindante con Sinaloa y parte de Sonora, formó el Rectorado de Chínipas (...) Recuerdo aquí que la denominación de Tarahumara Baja y Alta no refiere a configuraciones topográficas o alturas sobre el nivel del mar, sino a su mayor o menor proximidad del polo norte al que desde el sur se iba subiendo, como entonces se pensaba.” Luis González Rodríguez, *El noroeste novohispánico en la época colonial*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM–Miguel Ángel Porrúa, 1993, p. 219 y 234. En la actualidad, las referencias a la alta o baja Tarahumara se refieren a la topografía.

⁹³ “En 1690, el período de disturbios y matanzas duró casi una década. Las acciones represivas de las tropas españolas se volvieron más y más violentas. En un incidente en 1696, los soldados, liderados por un capitán español llamado Juan Fernández de Retana mataron a 30 indios, les cortaron las cabezas y las empalaron a lo largo del camino, cerca de Cocmórchic. Esta crueldad sublevó a los tarahumaras del norte. En represalia, destruyeron iglesias y mataron a más sacerdotes. El Capitán Retana, en repuesta decapitó a otros 33 indios y empaló sus cabezas cerca de Sisoguichi. Esta rebelión, que terminó en 1698, fue tan severamente aplastada que terminó definitivamente con la resistencia armada tarahumar”. John G. Kennedy, *The Tarahumara*, New York–Philadelphia, Chelsea House Publishers, 1990, p. 33.

⁹⁴ “La Audiencia de Guadalajara prohibió el sistema de *repartimiento* de indios en la Nueva Vizcaya desde 1671, sin que esto afectara mucho la forma de trabajo tarahumar en las granjas españolas. Según el informe de Ratkay de 1638, a veces los indios se obligaban o ‘vendían’ voluntariamente como trabajadores en las granjas españolas. Al parecer, esto no funcionó convenientemente según un informe de 1715, que señala que los trabajadores tarahumaras en el Valle de San Bartolomé huían antes de completar el período contratado de veinticuatro días. Un informe realizado por el Gobernador de Chihuahua al Virrey, en 1725, sostiene que algunos tarahumaras estaban prácticamente sometidos a esclavitud en las haciendas españolas.” Campbell Pennington, *Op. Cit.*, p. 19.

⁹⁵ “Durante el siglo XVIII algunas de las misiones decayeron por disminución de la población a causa de la migración a las minas, por epidemias o por mengua de misioneros. Por otra parte, también hubo jesuitas enviados al noroeste no aptos para las misiones con indios. Las misiones tuvieron diferentes

juicio que hace Alfonso Alfaro sobre el destino de las misiones jesuitas en el noroeste mexicano sea el más atinado:

Los jesuitas incorporaron a la catolicidad novohispana unas planicies calcinadas y unas sierras agrestes, cuya vitalidad intuyeron desde el principio. En este inmenso espacio, nómada e insumiso (hoy escindido por una frontera), los misioneros enfrentaron algunos de sus más escarpados desafíos. Aquí, como en Chile, los refinados hombres de ciencia se esforzaron por convencer a algunos de los pueblos más altivos y pugnaces del continente e intentaron compartir sus vidas. Sus éxitos fueron apenas más numerosos que los fracasos, pero a la larga el balance no deja de infundir admiración y respeto.⁹⁶

El signo de estos siglos no fue —o no lo fue principalmente—, la violencia y la tragedia sino, como en todo parto, una dolorosa transformación. Con los misioneros, los aventureros y los soldados, llegaron también el ganado bovino, equino y mular, lo mismo que nuevas tecnologías como el arado de madera, el yugo español, el hacha de metal, la hoz y el cuchillo... Los indios se apropiaron pronto de estas herramientas y desarrollaron el pastoreo, y la cría de gallinas y guajolotes⁹⁷. Hay quienes señalan que el ganado jugaba más un papel ritual o económico que nutricional⁹⁸. Mucho de esto se conserva hasta nuestros días; aunque en las poblaciones más influenciadas por los mestizos hoy utilizan la leche, por ejemplo, para la fabricación de queso.

Por otro lado el ganado, particularmente el caprino, favoreció el desarrollo de la agricultura en zonas hasta entonces inaccesibles. Robert M. Zingg sostiene, por ejemplo, que sin el estiércol de las cabras los tarahumaras no hubieran podido conquistar las tierras altas⁹⁹. Esto podría precisarse un poco, señalando que lo que posibilitó el abono caprino fue soportar una densidad más alta de población.

Las diferencias climatológicas que implicaron estas reubicaciones obligaron también a adecuar la agricultura a los diferentes nichos de altitud, mediante cultivos¹⁰⁰ o tecnología, por ejemplo, la construcción de terrazas en las laderas.

etapas: primeras entradas, fundación, problemas por revueltas, afianzamiento y decadencia, aunque no todas las misiones siguieron el mismo curso." Alejandro Cancino en *Op. Cit.*, p. 84.

⁹⁶ En ed. José Luis Bermeo, *Misiones Jesuitas. Revista Artes de México número 65*, *Op. Cit.*, p. 47.

⁹⁷ "En los dos últimos siglos, los animales domésticos se han integrado tan inextricablemente con la agricultura, que uno se pregunta cómo se las arreglaron los indios sin ellos antes de que llegaran los españoles. Los animales domésticos aportan el ajuste ecológico más particular de la cultura tarahumara". Robert M. Zingg en Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg, *Op. Cit.*, p. 59.

⁹⁸ Aunque en las ceremonias donde se mata un animal su carne se ofrece invariablemente primero a Dios, después es consumida por los asistentes, si se considera que este tipo de festejos suma más de sesenta al año, creo que difícilmente puede negarse el valor alimenticio del ganado.

⁹⁹ Robert M. Zingg en Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg, *Op. Cit.*, p. 58.

¹⁰⁰ "El trigo ocupa un parte menor pero muy interesante en la totalidad de la cultura tarahumara, que pone el acento en el maíz (...) tiene una gran importancia como siembra intermedia cuando escasea el

Además algunas familias, sobre todo aquellas que por su cercanía a las barrancas y la posesión de tierras podían hacerlo, adquirieron el hábito de desplazarse¹⁰¹, según la temporada, para cultivar otros granos u hortalizas o para proteger y alimentar al ganado. En general, se puede decir que la adaptación al medio que exhiben las formas de producción indígenas obedece a una síntesis del conocimiento del terreno y las técnicas para aprovecharlo, por una parte, y la utilización de herramientas y recursos locales e introducidos por los colonizadores, por la otra.

EN LOS CONFINES DE LA NACIÓN

Algunos años antes de 1767, fecha de la expulsión de los jesuitas, las misiones de la baja tarahumara se habían entregado al Obispo de Nueva Vizcaya, exceptuando dos. En la tarahumara alta diecisiete misiones fueron abandonadas y los diecinueve jesuitas que trabajaban en ellas, enviados al exilio. Nueve provincias misioneras, de California a Nayarit, quedaron entonces a la deriva. Posteriormente, se repartirían entre los dominicos y los franciscanos de *Propaganda Fide*, provenientes de los colegios de San Fernando y de Nuestra Señora de Guadalupe. En Nueva Vizcaya, estos últimos se hicieron cargo de dieciséis misiones, mientras que las once restantes las asumirían sacerdotes clérigos. No obstante, la estructura misionera que había llevado un par de siglos montar se vio repentinamente desmantelada y, con el descabezamiento de los colegios jesuitas en la principales ciudades del virreinato, las tierras de misión quedaron desvinculadas del centro administrativo. La frontera norte se volvió (bastante más) inestable. Un año después de la declaración de independencia de las colonias inglesas en el norte, el comandante de armas de la Nueva Vizcaya, Hugo de O'Connor, describe una situación de ingobernabilidad en la que diferentes grupos de indios habían cortado la comunicación entre las provincias del norte, lo que se tradujo, a su vez, en un desabasto y un decaimiento de la economía. El comandante propuso una estrategia para reorganizar los presidios y planear la guerra, con la finalidad de contrarrestar los ataques de los indios. La lejanía geográfica y la escasez de recursos malogró buena parte de sus propuestas.

maíz, y muy a menudo habría hambruna sin él. Figura destacadamente en la cultura tarahumara solo cuando falta el maíz, a pesar de que es más fácil de cultivar que éste." *Idem*, p. 99. Actualmente, la siembra de trigo prácticamente ha desaparecido.

¹⁰¹ "Solo se mudan a la barranca los que viven cerca de ella. Así, por ejemplo, la mayor parte de la gente de Aboreachi, Samachique y Norogachi, tres de los pueblos más grandes, no emigran en el invierno. Sin embargo, sí lo hacen los que viven en Coloradas y Santa Anita (bautizados que viven cerca de la gran barranca de Huérachi sobre el Verde)." John G. Kennedy, *Indápuchi, una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970, p. 73.

El virreinato fue perdiendo poco a poco parte de sus antiguos establecimientos en esa región. “La pérdida del Septentrión –dice Josefina Z. Vázquez–, se venía anunciando desde la independencia de las trece colonias inglesas.”¹⁰² Para finales del siglo XVIII muchos pueblos habían sido abandonados y las iglesias se habían quedado sin culto. En su *Informe sobre las misiones 1793*¹⁰³, el Conde de Revillagigedo señala el estado lamentable en el que se encontraban los puestos de misión que habían quedado en manos de los sacerdotes clérigos: siete no tenían ministros, tres lo tenían interino y solo Nonoava contaba con uno estable. De estos últimos, se decía que servían contra su voluntad y pidiendo dejar la misión. “El obispo de Durango encomendó las misiones al cura de Real de Minas de Cosiguriachi, quien con grandes esmeros no pudo desempeñar la comisión a causa de las distancias, la escabrosidad de los caminos de la Sierra Madre y la ‘prostitución’ de unos indios verdaderamente abandonados desde la salida de los regulares extinguidos.”¹⁰⁴

Las misiones confiadas a los franciscanos del Colegio Apostólico de Zacatecas corrieron con mejor suerte, aunque el hecho de haber sido despojadas de sus bienes comunes las ponía en una situación desfavorable¹⁰⁵. En todo caso, pese a la buena disposición y empeño de los religiosos en las misiones del noroeste, la labor de suyo ardua y poco ventajosa que heredaron de los jesuitas no dejó de tener esas características. Aunque se emplearon distintos medios, como el de trasladar familias tlaxcaltecas al noroeste para que dieran “buen ejemplo” a los nativos del norte, no se pudo impedir el progresivo declive de las misiones ni el agravamiento de la situación de la frontera.

Mientras que la repentina expulsión de los jesuitas había contribuido a magnificar, en general, los logros de su empresa misionera en el noroeste, el destino de sus relevos no corrió con la misma suerte: el intempestivo desmantelamiento de la

¹⁰² “Los Estados Unidos pudieron, por tanto, experimentar su gobierno sin interferencias, comerciar como país neutral con las colonias hispanoamericanas, aprovechar la oferta de venta de Luisiana en 1803 y amenazar a las Floridas españolas, de forma que España tuvo que cederlas en el Tratado Adams Onís de 1819, a cambio de una frontera definida con la Nueva España. Así, al independizarse México en 1821, Estados Unidos había triplicado su población y duplicado su territorio y tenía una economía dinámica y una sociedad expansiva que dirigía su mirada hacia el Septentrión mexicano”. Josefina Zoraida Vázquez, Los primeros tropiezos, en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2000, p. 571.

¹⁰³ Publicado junto con la *Instrucción reservada al Marqués de Branciforte 1794*, por José Bravo Ugarte, México, Jus, 1966.

¹⁰⁴ Alejandro Cancino en *Op. Cit.*, p. 124.

¹⁰⁵ El capitán Lope de Cuéllar ignoraba que el ganado de las haciendas de Chihuahua no era propiedad de los jesuitas sino de los indios, por lo que durante tres años se dedicó a dirigir el abigeato del ganado de las misiones. Después, en 1789, se reconoció el “error” y se dispuso entregar el estimado del saqueo (61 mil 411 pesos) a las 23 misiones vivas que habían dejado los jesuitas. En *Idem*, p. 125.

estructura misional, la pérdida o saqueo¹⁰⁶ de sus propiedades y fondos, y el cese de la ayuda económica del gobierno agravó la situación. Además, los vientos renovadores que impulsaron las fundaciones de los colegios de *Propaganda Fide* amainaron en la rebelde América: el decreto de expulsión de los españoles golpeó severamente a las órdenes religiosas y las vocaciones nativas no eran suficientes. Por otro lado, el clero secular que debía hacerse cargo de las misiones huía de las privaciones y los bajos sueldos de las parroquias rurales. No había ya más operarios para levantar aquella mies pugnaz.

La primera mitad del siglo XIX, marcada por la lucha de independencia y los vaivenes de un Estado débil y empobrecido, que era disputado entre fuerzas federalistas y centralistas¹⁰⁷, hizo todavía más compleja la situación en los inmensos territorios del norte, socialmente inestables y más desvinculados, políticamente, del resto de las regiones del país.

La noción del territorio en la Nueva España y en la República Mexicana naciente tiene enfoques diferentes: en el primer caso se trata de una necesidad de hecho, pues la Corona iba expandiendo y protegiendo sus territorios en América; en el segundo caso, se trata de una necesidad de derecho. En la frontera norte, las instituciones virreinales tuvieron los retos de resguardar a las poblaciones de las hostilidades de los indios y de prevenir la amenaza de otras potencias. En el México independiente algunos estados del norte se transformaron en las provincias de frontera, y así se diferenciaron del resto del territorio. Aunque hubo cambios en el derecho, la región norte enfrentaba los mismos problemas que a finales del siglo XVIII: las hostilidades de los indios, la amenaza de los Estados Unidos y la escasa población.¹⁰⁸

En esta situación, los indios, que hasta entonces se habían mantenido en una relativa calma, en parte por la falsa percepción de que la única tribu rebelde era la de los “apaches”, se rebelaron por la suspensión de las gratificaciones y raciones que se les repartían en los puestos militares. Por otro lado, hubo un nuevo intento de *reducirlos* a la vida civil. Hubo nuevas asonadas entre 1832 y 1834, lo que provocó un mayor despoblamiento y, en algunos casos, el abandono de las tierras

¹⁰⁶ “Se sabe con absoluta seguridad, que las regiones más ricas alrededor de los ríos Papagochi y Conchos, donde los antiguos misioneros habían concentrado sus trabajos, fueron ocupadas por hombres blancos después de la expulsión de los jesuitas. Y cuando éstos regresaron en 1900, ya no se hallaban allí los tarahumaras, pues habitaban las zonas montañosas menos fértiles de la Sierra Madre. Esto nos da una idea bastante aproximada del saqueo que tuvo lugar”. Ricardo Robles, Carlos Díaz Infante, Gilberto Chacón y Luis Verplancken, Prólogo, en Wendell Bennett y Robert M. Zingg, *Op. Cit.*, p. 18.

¹⁰⁷ Liberales y conservadores han sido las categorías más empleadas para referirse a los diversos grupos que, por lo menos hasta el triunfo de los primeros en 1867, buscaban dar forma a la recién inaugurada nación. Según las circunstancias, las disputas se dieron entre monarquía y república, centralismo y federalismo, pero también entre Iglesia y anticlericales, milicia y grandes propietarios, partidarios de Estados Unidos y partidarios europeos, etc.

¹⁰⁸ Alejandro Cancino, en *Idem*, p. 146.

de labor. En Chihuahua quedaron solo cinco presidios sin tropas ni recursos y con una guerra declarada con los comanches en la frontera oriental. Si para los misioneros estos terrenos habían sido arduos, para el gobierno de la República se volvieron impenetrables.

Antes de la guerra con Estados Unidos, el ánimo separatista inflamaba departamentos como California, Sonora, Yucatán y Texas, que había proclamado su independencia en 1836. Si bien estos aires independentistas no soplaban con igual fuerza en todo el norte, en Sinaloa, Sonora, Chihuahua y Coahuila, lo dilatado del territorio, su despoblamiento y su alejamiento geográfico, no abonaban en favor de su vinculación con la recién alumbrada nación. En 1841, se pidió ante el Congreso el retorno de los religiosos de la Compañía de Jesús –restaurada en 1814– entre otros motivos, para hacerse cargo de las

aventadas y no pocas tribus y naciones sobre nuestro territorio, cuyo número se calcula en 100 000 bárbaros, avanzando sobre nuestras fronteras y penetrando en lo interior de ellas, hoy nos hace guerra a muerte, cruelísima y sin cuartel. Nosotros no podemos oponerles una vigorosa resistencia, porque se han destruido las antiguas barreras de los presidios y compañías presidiales que tampoco pueden reponerse en lo pronto por lo exhausto del erario.¹⁰⁹

Aquella peregrina solicitud estaba muy lejos de poder ser atendida: los pocos y dispersos jesuitas que había en el país eran incapaces de restablecer siquiera una de las muchas misiones que sus antecesores se habían visto forzados a abandonar. Su regreso a la Tarahumara tendría que esperar más de medio siglo.

Perdida la guerra con Estados Unidos, en 1848 el Río Bravo fue pactado como frontera. Con ello, casi dos millones y medio de kilómetros dejaron de pertenecer al territorio mexicano. Sonora, Durango, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas, por su parte, continuaban sumergidas en su frágil estabilidad acosados por las tribus apaches. Aunque en el artículo XI de los tratados de paz, Estados Unidos se comprometía a impedir las invasiones indígenas, esto nunca se cumplió. Aunque con el tiempo, la política de pacificación de los indios del “otro lado” de la nueva frontera acabó teniendo éxito. Para 1871, la mayoría de las diezmadas tribus

¹⁰⁹ *Exposición de varias personas de México, dirigida al Soberano Congreso de esta capital, solicitando la reposición de la Compañía de Jesús en la República*, México, J. M. Lara, 1841. Citado por Alejandro Cancino en *Idem*, p. 209. Los jesuitas habían regresado en 1816 y habían vuelto a ser expulsados en 1820.

había firmado tratados por los que cedían sus territorios ancestrales y aceptaban las reservaciones y los beneficios que les ofrecieron¹¹⁰.

En México, las cosas siguieron un camino distinto. Aquella “América Septentrional”, declarada independiente por el Congreso del Anáhuac en 1813, se pensaba como *un* territorio que desde finales del virreinato abarcaba muchas entidades¹¹¹, cuya heterogeneidad nunca permitió establecer vínculos definitivos. En su momento, quienes más empeños habían hecho para entreverar aquellas planicies desérticas y montañas del norte novohispano con el centro fueron expulsados. La pérdida de los territorios septentrionales era solo cuestión de tiempo, “pero –dice Josefina Vázquez–, el país había sobrevivido unido. El pesimismo profundo y la experiencia traumática despertarían la conciencia nacional y una nueva generación definiría el proyecto de país, de manera que en la década de 1860 podría reaccionar con mayor vigor a la intervención francesa.”¹¹² 1867, el año de la caída del imperio de Maximiliano y de la restauración de la república, representa para muchos historiadores el nuevo y definitivo nacimiento del Estado nación mexicano¹¹³ y el inicio del desarrollo de su conciencia nacional. En ese sentido, Benedict Anderson, si bien –en el caso mexicano–, adelanta por lo menos unos cincuenta años el surgimiento de la nación, tiene razón cuando afirma que:

La configuración original de las unidades administrativas americanas era hasta cierto punto arbitraria y fortuita, marcando los límites espaciales de conquistas militares particulares, que a través del tiempo desarrollaron una realidad más firme bajo la influencia de factores geográficos, políticos y económicos. La misma vastedad del imperio hispanoamericano, la diversidad enorme de sus suelos y sus climas, y sobre todo, la dificultad inmensa de las

¹¹⁰ Más tarde, en 1887 la política cambió: para *incorporar* a los indios a la sociedad norteamericana se les hizo pequeños propietarios lo que, a la larga, permitió a los blancos adquirir las tierras *reservadas*. “Ciento treinta y ocho millones de acres de las reservaciones se subdividieron en parcelas de 160, 80 o 40 acres y se adjudicaron a los miembros de las tribus. Esta tierra gozaba de un estatus de fideicomiso que le impedía ser vendida. Pero el excedente –la tierra que no había sido adjudicada– se puso en venta para los pobladores blancos. Finalmente, más de 90 millones de acres se les quitaron a los indios por medios legales e ilegales.” Frank W. Porter III, *Indians of North America: conflict and survival*, en John G. Kennedy, *The Tarahumara*, *Op. Cit.*, p. 10.

¹¹¹ Nueva España, Nueva Galicia, la Península de Yucatán, la Capitanía de Guatemala, las provincias internas de oriente, las provincias internas de occidente, Cuba y las dos Floridas, la parte española de la Isla de Dominicana...

¹¹² Josefina Z. Vázquez en *Op. Cit.*, p. 582.

¹¹³ “El proceso forjador del ser nacional es, sí, la actualización de una posibilidad histórica latente en la colonia; pero una actualización que implicó una lucha interna entre dos tendencias inherentes a aquella posibilidad, de tal suerte que, en definitiva, el germen del ser de México incluía no uno, sino dos Méxicos distintos; y ya no resultará sorprendente ni vergonzoso el triste rosario de asonadas, cuartelazos, rebeliones, planes políticos y cartas constitutivas que exhiben los anales de los primeros cincuenta años de nuestra biografía nacional.” Edmundo O’Gorman, *La supervivencia política novohispana. Monarquía o República*, México, Universidad Iberoamericana, 1986, p. 13. Para O’Gorman, la victoria republicana resolvió ese dilema en el que se venía debatiendo el ser nacional.

comunicaciones en una época preindustrial, tendían a dar a estas unidades un carácter autónomo.¹¹⁴

Aunque del tema nos ocuparemos con más amplitud en el capítulo cuatro, ya hemos visto sucintamente la brega en la que se vio sumida una de las que Anderson llamó “pioneras comunidades criollas”. Habría que preguntar por los límites de esa pregonada (com)unidad. Ciertamente, *México* no incursionó en territorio rarámuri donde, durante este primer siglo y al margen de los vaivenes y abandonos que se dieron en el centro del país, en las montañas se forjó un imaginario y una cultura distinta, paralela y resistente a la que el liberalismo triunfante comenzó a elaborar a partir de su llegada al poder.

VIVIR EN LA SIERRA

Muchos etnólogos coinciden en señalar que los tarahumaras son probablemente la única tribu americana, con un número significativo de miembros, que conserva intactos la mayoría de los patrones culturales previos a la llegada de los conquistadores. Aunque de entrada esta afirmación parece hoy muy discutible, es difícil refutar el ejercicio de disección quirúrgica con el que Bennet y Zingg la apoyaron en los años treinta, clasificando los rasgos culturales que habían desaparecido, los que habían perdurado, los que se habían deteriorado y los que fueron introducidos por los españoles¹¹⁵. Lo que es un hecho es que, al margen de los porcentajes de *tradición* e *innovación* que quieran dársele a los elementos de la cultura rarámuri, los acercamientos que ha habido a partir de Lumholtz —a fines del siglo XIX—, dan cuenta de una evolución muy lenta o, para decirlo con las coordenadas del tiempo replegado de la sierra, de una circunvolución¹¹⁶. Esto puede explicarse en parte por la larga tregua que abrieron las condiciones sociopolíticas del siglo XVIII, que permitió solidificar una exitosa síntesis entre lo habido antes de la llegada de los españoles y aquello que trajeron.

La supervivencia del Tarahumar en números significativos, a pesar de la pérdida de la tierra, se explica por el cambio tecnológico que le hizo mudar del cultivo con el palo de cavar, a la

¹¹⁴ Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 84.

¹¹⁵ Véase la interesante Reseña de rasgos tarahumaras clasificados, en *Op. Cit.*, p. 575–581.

¹¹⁶ “Entre otras tribus indígenas de México, si bien es cierto que se conservan muchas creencias y prácticas supersticiosas, la evolución aunque lentísima de sus culturas, ha hecho que poco a poco se vayan abandonando, al grado de que gran parte de ellas han desaparecido; pero los tarahumaras que se encuentran sumergidos en un estancamiento cultural prevaleciente desde antes de la conquista hasta la fecha, conservan todas las supersticiones inherentes a un tipo de civilización primitiva”. Carlos Basauri, *Monografía, Op. Cit.*, p. 68.

agricultura de arado y a la utilización corriente de los animales domésticos, en especial del ganado caprino, para producir abono, sin el cual estas tierras arables tan magras pronto pierden su fertilidad. No obstante la dispersión que en el presente caracteriza al tarahumara de la Sierra, la conclusión que parece contundente es que en la abrupta serranía la población original debe haber sido mucho más pequeña que la actual.¹¹⁷

En su aspecto más evidente, esta síntesis se refiere a los elementos materiales de la cultura y a las instituciones con que los rarámuri respondieron al estrechísimo margen de posibilidades adaptativas que les dejaba una despótica geografía. Pero fue en este tiempo asimismo –y probablemente, sobre todo– cuando cristalizaron en el imaginario colectivo las eficaces fibras que atan íntima e ineludiblemente a los miembros de la etnia. De esto nos ocuparemos un poco más adelante.

El territorio jugó también un papel determinante. Primero, como refugio natural por su accidentado relieve, por supuesto; pero, al contrario de la percepción de Beals, la dispersión impuesta por el terreno no obstó, sino que favoreció la persistencia de la etnia. Como ya hemos visto, una de las más infructuosas empresas de los primeros misioneros (que han visto su correspondiente –y frustrada– continuidad en diferentes políticas “civilizatorias” puestas en práctica durante el siglo pasado), consistió precisamente en la fundación de pueblos¹¹⁸:

Los pueblos de los indios en toda la República (tarahumar), permanecen casi abandonados la mayor parte del año. Me refiero, por supuesto, a los que no han tomado carácter mexicano. Lo primero que tuvieron que hacer los misioneros fue obligar a los indígenas a formar pueblos abandonando sus dispersos ranchos, y para ello empleaban a los indios en construir un templo en el sitio en el que pretendían formar el pueblo, haciéndolos trabajar, si era preciso, bajo la vigilancia de los soldados que a menudo los acompañaban ayudándolos a propagar el evangelio. Para el propósito de los misioneros era esto muy práctico, pero el objeto de hacer que los indios permanezcan en aldeas no se ha conseguido hasta hoy.¹¹⁹

El patrón de asentamiento es una de las particularidades de la etnia. La fragmentación de las tierras aptas para la agricultura en los pequeños y dispersos valles de las cumbres, declives y barrancas, sumada a la necesidad de migrar, en

¹¹⁷ Ralph I. Beals, Prólogo, en John G. Kennedy, *Inápuchi*, Op. Cit., X.

¹¹⁸ El padre Rodrigo de Cabredo, provincial de los jesuitas, escribe en su *Annuo* de 1613: “Los trabajos que los padres misioneros padecen en esta misión son excesivos, por estar muy derramados estos indios y en puestos ásperos y fragosos, y por los continuos rebatos que cada día les dan de alzamientos y alborotos.” En Luis González Rodríguez, Op. Cit., p. 193–194. Pennington, por su parte, comenta: “El tarahumar moderno vive en ranchos aislados y en cuevas, tal como lo hicieron en el siglo XVII. Las razones de la persistencia de este modo de vida aislado son oscuros, pero, sin duda, factores como la distribución irregular de la tierra buena y experiencias infelices que los indios tuvieron cuando se vieron obligados a vivir en aldeas son de importancia.” En Op. Cit., p. 17.

¹¹⁹ Carl Lumholtz, Op. Cit., p. 135–136.

algunos casos, según la estación o las actividades de pastoreo, terminaron por definir esa disgregada forma de vivir que persiste hasta nuestros días. “Los casi 260 mil habitantes que residen en la Sierra Tarahumara se asientan en más de 6 800 *localidades*, que en un 52% son asentamientos de una o dos viviendas y en conjunto la densidad de población es solo de 4.2 habitantes por Km² lo que habla por sí mismo del fracaso de las políticas de concentración demográfica.”¹²⁰

Es evidente que la contigüidad territorial no ha jugado en este grupo el papel cohesionador que sí tiene en muchos otros. A diferencia, por ejemplo, de los poblados mesoamericanos, los de la Sierra Tarahumara no tienen un origen prehispánico¹²¹. Tampoco existieron los mercados, esa institución fundamental en las culturas del México meridional, porque, según decía el P. Pérez de Rivas, “la falta de comerciar o codicia de granjear no les atrae a buscar unos de otros”¹²². Esto no supone que no exista el necesario intercambio como parte del aprovechamiento de los diferentes ecotipos. “Existe un definido sistema de tráfico entre los indios de las barrancas y los de la sierra. Dicho tráfico reviste mayor importancia entre los primeros, puesto que los recursos agrícolas de las barrancas no bastan para ganarse la vida. En cambio, entre los pueblos de las tierras altas, el tráfico es una característica menos destacada.”¹²³ Tampoco supone que no exista una viva interacción entre los miembros de la etnia y aun comunidades propiamente dichas.

En realidad, la afirmación de que “no les atrae buscarse unos a otros” tiene más que ver con otro de los rasgos que más ha llamado la atención a lo largo de la historia: la autonomía que los individuos del grupo guardan entre sí, incluida la que mantienen los miembros de una familia nuclear al interior de la misma. “El énfasis que se da al derecho de cada individuo a determinar sus acciones sin interferencias por parte de otros es uno de los temas preponderantes en esta cultura.”¹²⁴ La

¹²⁰ Juan Luis Sariago, *Op. Cit.*, p. 176. Dada la dificultad de delimitar la zona, es preciso manejar con reservas los datos de la cita, correspondientes a 1995. No obstante, el hecho de que más de la mitad de los *asentamientos* “serranos” sean de una o dos viviendas es elocuente por sí mismo.

¹²¹ “No puede decirse que existan propiamente pueblos o ciudades tarahumaras, pues los indios viven diseminados por toda la sierra y a enormes distancias una familia de otras.” Carlos Basauri, *La población indígena de México*, *Op. Cit.*, p. 263. En todo caso el pueblo, en el sentido tarahumar, observa un patrón de asentamiento completamente distinto al de otras regiones.

¹²² Andrés Pérez de Rivas, en Luis González, *Op. Cit.*, p. 100.

¹²³ Robert M. Zingg, en Wendell C. Bennet y Robert M. Zingg, *Op. Cit.* 260. “En general puede decirse que estos indios no son comerciantes, pues cada familia siembra, fabrica u obtiene por sí misma todo lo indispensable para cubrir sus necesidades, muy limitadas por cierto.” Carlos Basauri en *Monografía*. *Op. Cit.* 65.

¹²⁴ Esta “orientación de independencia e igualdad se pone de manifiesto (...) por el carácter voluntario de no cohesión de las actividades del grupo, de la ética manifiestamente igualitaria, la relativa igualdad social de los sexos, la libertad de escoger o rechazar al cónyuge, la no existencia de *liderazgo institucionalizado*, el patrón de influencia, el poco deseo de apresurar las reclamaciones legales, las

propiedad de la tierra, por ejemplo, es individual y se hereda conforme a un principio de igualdad entre todos los hijos, que tienen los mismos derechos sucesorios sin importar el sexo o la edad. Además, la mujer casada conserva su propiedad independiente de la del marido. Desde el siglo XVII había algunos jefes de zona, que en los testimonios más antiguos llaman caciques o principales. Actualmente, existe la figura del “gobernador” o *siríame*, por lo general tres en cada *pueblo*, cuyo papel principal es mantener la justicia, el orden y la tradición en el conjunto de rancherías que lo conforman. Ahora bien, dado el alto grado de autonomía de los miembros y familias del grupo, la “autoridad” del *siríame* está fundamentalmente basada en su prestigio, su elección es por consenso –no por votación–, y su cargo no tiene un período de duración establecido¹²⁵.

Cada familia cuenta con un *kawi* o *bichi*: una parcela de terreno para la siembra, cerca de donde se encuentran la casa, que en muchos casos es una cueva, los corrales y las trojes para el almacenamiento del grano y un patio, llamado *awiratzí*¹²⁶ que es el lugar donde se baila y se celebran las ceremonias festivas. Normalmente, estos *kawi* o “ranchos” están aislados, aunque relativamente cerca de ellos suele haber otros que, en conjunto, conforman lo que se conoce como una “ranchería” o “pueblo”. La amplitud de éstos es muy variable y depende de las posibilidades agrícolas de la zona. “El pueblo de Tewaterichi consta –aproximadamente– de 160 familias nucleares que habitan en unas 130 casas. La distancia entre las dos casas situadas en los extremos es de casi 40 kilómetros y unos 20 entre las situadas en los extremos laterales, lo cual implica que las 130 casas del ‘pueblo’ están repartidas en casi 800 kilómetros cuadrados.”¹²⁷

La familia nuclear es la unidad básica de producción. Normalmente son los hombres adultos –en la mayoría de los casos, en una temprana adultez–, quienes se

actividades permisivas con respecto a los infractores, el no procesamiento de los hechiceros, etc.” John G. Kennedy, *Inápuchi*, *Op. Cit.*, p. 151–152. (El subrayado es mío y remito a lo dicho sobre el *siríame*: cargo que sí está institucionalizado, pero que está en función de un servicio que se presta a la comunidad).

¹²⁵ “Se ha establecido ya que la sociedad tarahumara se orienta hacia la igualdad. La importancia dada a la independencia personal y familiar se refleja en la falta de autoridad o poder reales, que se confiere al *siríame*.” John G. Kennedy, *Inápuchi*, *Op. Cit.*, p. 136. Veremos, en los dos siguientes capítulos, que la igualdad no suprime una jerarquización basada en el prestigio y que algunos autores (incluido el mismo Kennedy), la atribuyen más a la riqueza de los individuos.

¹²⁶ “Todas las casas tarahumaras tienen, anexo, un espacio abierto de tierra apisonada (sin árboles ni plantas) donde se celebran las fiestas y ceremonias, se llama *Awiratz* (lugar donde se baila). Varios autores han visto en este patio el ‘lugar sagrado’ de los Tarahumares; esto es –en cierto sentido– verdadero durante la ceremonia; pero en la vida ordinaria este lugar no tiene ninguna sacralidad. Consiste en un rectángulo cuyas medidas varían entre unos 8 X 10 metros y unos 12 x 20 metros. Se le llama también patio Yúmari o patio del Yúmari”. Pedro de Velasco, en *Op. Cit.*, p. 138.

¹²⁷ Pedro de Velasco, *Danzar o Morir*, *Op. Cit.*, p. 23. Otro buen ejemplo es el de la comunidad de Inápuchi, donde las 37 casas y 142 personas que la conforman se encuentran esparcidas en un área con un diámetro de 6 horas a pie. John G. Kennedy, *Inápuchi*, *Op. Cit.*, p. 41 y 102.

encargan del trabajo agrícola y la construcción y mantenimiento de los *kawi*, mientras que las mujeres se concentran en la alimentación, la fabricación de enseres, el tejido de la lana y la crianza de los niños. Estos, desde edades muy tempranas colaboran con el pastoreo de cabras y borregos, actividad que, frecuentemente, los aleja a gran distancia de la vivienda y los obliga a permanecer mucho tiempo fuera de ella, lo que desarrolla la autonomía y el sentido de libertad que caracteriza a los miembros del grupo. En ocasiones se deja a los niños, antes de que sean capaces de hablar, “decidir” cuestiones como tomar o no la medicina que se les ofrece para la cura de alguna enfermedad:

La niña [muerta de diarrea al año tres meses] nunca quiso tomar medicina y nadie la forzó a hacerlo (...). Impresiona en muchos casos el respeto a la persona de los niños, que son dueños de su destino y capaces de decidir sobre su vida dentro de la cultura, se suelen oír expresiones como ‘llorará’, ‘le dolerá’, y eso basta para que ya no se le de la medicina ni se le lleve a solicitarla, aunque tenga solo meses de edad. Esto resulta en jóvenes ya adultos respetables generalmente, libres en decisiones, independientes por derecho y sin rebeldías, autónomos y sin embargo muy comunitarios precisamente por lo mismo. Cada uno es libre pero eso se concreta en una libre interdependencia de cooperación para cualquier trabajo, para sobrevivir, orar, etc.¹²⁸

Junto a este sentido de respeto pleno a sus decisiones, el niño recibe en la familia los demás potentes patrones culturales de la etnia.

LA COMUNIDAD DEL MAÍZ

El maíz es, sin duda, el elemento esencial para la vida de las personas y del grupo. No solo es la base fundamental de la alimentación, sino también de la comunidad y el tiempo tarahumar. Con el maíz se preparan izquiate, pinole, tortillas, tamales, atole... pero, sobre todo, una bebida fermentada del grano germinado llamada tesgüino, que está presente en todas las ceremonias rituales y sociales de los rarámuri.

Ya hemos visto como, según el patrón de asentamiento, es difícil hablar de comunidad en el sentido de contigüidad territorial¹²⁹ en el caso del *pueblo* rarámuri, que “después de la familia es la unidad más importante en la cultura tarahumara, pero como el ser miembro de la misma es una cuestión bastante laxa,

¹²⁸ Diario de Pawichiki, 2 de noviembre, 1983, p. 13.

¹²⁹ “Si se aplicara el criterio de interacción social cara a cara, ciertamente el ‘pueblo’ no podría ser llamado comunidad ‘normal’, aunque se diera una interpretación amplia del término. Por otro lado, la familia, las casas y los grupos de ranchos, son unidades sociales significativas, pero demasiado reducidas y variables.” John G. Kennedy, Inapuchi, *Op. Cit.*, p. 108–109.

este hecho le impide convertirse en un grupo estrechamente unido.”¹³⁰. No obstante, la homogeneidad cultural y la insólita resistencia de la etnia difícilmente pueden explicarse sin la presencia de vínculos sociales bastante más recios que los percibidos por Bennet. Ahora bien, pese a la innegable importancia –tal como acabamos de ver– en la transmisión de las pautas culturales y aun en la constitución de agrupamientos funcionales, el parentesco, o al menos la familia, tampoco puede ser considerada como el principal asiento de la etnia, dado el alto grado de autosuficiencia que tienen estas unidades.

Pero entre el pueblo y la familia, Bennet reconoció un “grupo vecinal bastante indefinido, que funciona como factor de unión en el trabajo, durante las *tesgüinadas* y que, levemente aumentado, une en las ceremonias de la fiesta nativa.”¹³¹. Treinta años después, Kennedy descubrió que ese ‘grupo’, que él llamó el plexo del tesgüino o la red del tesgüino, lejos de ser indefinido “constituye la estructura básica de la comunidad para todos los ‘pueblos’ tarahumaras y es fundamental para su organización social.”¹³² El término hace referencia a

los conjuntos de personas que se reúnen en las *tesgüinadas* (...) desde una perspectiva macroscópica se puede observar una clara forma estructural. El conjunto de personas definido por las invitaciones recíprocas al tesgüino constituye propiamente la ‘comunidad’ para un individuo determinado. El punto importante de este tipo de estructura es su carácter centrífugo provocado por el hecho de que estas comunidades cambian su locus de un hogar a otro. Esto trae consigo un sistema reticular colectivo, basado en los sistemas de los diferentes hogares cuya interacción se traslapa y extiende por la región.¹³³

Es discutible si la *comunidad* rarámuri corresponde a este grupo vecinal, y probablemente en el caso de la *gentil* Inápuchi puede haber sido así. No obstante, la confluencia de rancherías y aun de pueblos dependientes en las fiestas “cristianas” de los pueblos *pagótuame* permite tener una escala mucho más amplia de la que dispuso Kennedy para delimitar la comunidad. Lo cierto es que el tesgüino es la fibra con la que se teje esa comunidad efectiva pero intangible, que se hace visible solo en los fugaces encuentros en los que sus miembros comparten la bebida con Dios. Si bien los rarámuri están permanentemente interactuando en

¹³⁰ Wendell C. Bennett y Robert M. Zinng, *Los Tarahumaras*, Op. Cit., p. 296.

¹³¹ *Idem*, p. 507. Zinng, por su parte, también lo entrevistó: “Los tarahumaras pueden ser considerados como agricultores casi nómadas. Como lo hemos visto, se ven obligados a moverse constantemente, porque solo pueden cultivar parches aislados de terreno, de cuatro a seis meses al año y los animales han de ser atendidos los doce meses del año. Esta vida errante fracciona su sociedad en unidades familiares, excepto cuando los vecinos se reúnen para las *tesgüinadas*”. *Idem*, p. 64

¹³² John G. Kennedy, *Inápuchi*, Op. Cit., p. 109.

¹³³ John G. Kennedy, *Tesgüino Complex: The Role of Beer in Tarahumara Culture*, *American Anthropologist* 65, 1963, p. 625.

sus rancherías y pueblos, la más intensa relación social se da durante las tesgüinadas, que se multiplican y concatenan a lo largo de todo el año. Es muy frecuente observar a la gente reunida alrededor de las ollas de tesgüino en un rancho, sea por algún motivo significativo en la vida del individuo o de la comunidad, como la curación de cultivos y animales o la celebración de la cosecha; sea por una razón más rutinaria, como el trabajo colectivo para la construcción de una casa, una siembra o la curación de algún enfermo... En promedio, un tarahumar participa en unas sesenta tesgüinadas durante el año, algunas de las cuales pueden durar varios días. Justamente, uno de los rasgos culturales que desde los primeros contactos más repugnó a los misioneros fueron estas dipsómanas reuniones. El Padre Van Hamme escribe hacia 1688:

Son muy inclinados a la embriaguez, con una bebida que hacen de maíz o trigo turco, al modo como se prepara la cerveza. Con esta bebida se emborrachan provocando muchos pleitos, matándose como perros y cometiendo muchas maldades e indecencias. Cuando no están borrachos, son pacíficos y no se pelean; pero todo lo echa a perder la embriaguez. Por esto los padres misioneros se preocupan mucho por desterrar tales pecados, aunque vanamente, ya que se van a esconder a sus bosques y montañas para vivir más libres y sin estorbos.¹³⁴

Pero los jesuitas no fueron los únicos que tuvieron dificultad para entender la relevancia del tesgüino en la constitución y supervivencia de la cultura rarámuri. Por los años veinte, Basauri atribuye esta costumbre a que el tarahumar busca en el alcohol tener “siquiera momentáneamente la ilusión de la fuerza y el placer en medio de la miserable condición en la que vive”, y Robert Zingg, unos diez años después de haber realizado el exhaustivo estudio monográfico en colaboración con Bennett, lanzó esta desconcertante afirmación:

La relevancia de los valores “espurios” en la vida social, religiosa y artística de los tarahumaras se revela en la gran compensación que encuentran en la embriaguez, siempre presente en cualquier reunión más allá de la familiar. La vida tarahumara debe ser tan

¹³⁴ Petrus Thomas Van Hamme; Crónica etnográfica de Papigochi, en Luis González Rodríguez, *Op. Cit.*, p. 305. Ahí mismo, en una nota sobre este texto, González Rodríguez comenta que “Los documentos misioneros, civiles y militares de la Colonia concuerdan en que las ‘tesgüinadas’, o sea las borracheras colectivas de los tarahumares, degeneraban en orgías”. Hay anécdotas pintorescas del modo como hicieron frente al problema, como la del padre Neuman quien, “en 1681, al sorprender bebiendo a un grupo de indios lanzó entre ellos a su cabalgadura en furioso galope, quebróles 14 ollas grandes de tesgüino e hizo que el asustado rebaño corriera en todas direcciones. Las escuelas gubernamentales, de manera similar, han encarado desde la Revolución el problema del tesgüino. Los programas educacionales de esas agencias se han visto definitivamente obstaculizados por la frecuente desertión de los maestros, que por ir tras las ollas de tesgüino dejan sus clases.” John G. Kennedy, *Inapuchi, Op. Cit.*, p. 112.

monótona, aburrida y tan poco satisfactoria, como la de los habitantes de los tugurios de la ciudad, dado que ambos encuentran, en la bebida, la misma compensación.¹³⁵

Extraña todavía más que el mismo Kennedy, luego de establecer el papel preponderante de las tesgüinadas, concluya su análisis reflexionando sobre estos textos de Zingg y proponiendo nuevas categorías como “costos” y “disfunciones”, para acabar diciendo poco más o menos lo mismo¹³⁶. Sin embargo, no es raro que los juicios condenatorios en torno a la ebriedad de los rarámuri hayan perdurado tanto como su cultura. En mi opinión, esto tiene que ver con el hecho de que se desvinculó la estridente borrachera de su contexto y, sobre todo, de su significación. Dicho de otro modo, al disociar la tesgüinada del imaginario social en el que se inscribe y cobra pleno sentido, esta no aparenta ser más que un agravio a Dios o una intoxicación como la de cualquier borracho llevado al vicio por su desesperación.¹³⁷ Pero no: el *batari* o tesgüinada, en primer lugar, nunca se toma solo; en segundo, se trata siempre de una liturgia en su sentido etimológico¹³⁸. Por muy diversos motivos, pero en todos, el *batari* constituye una *λεϊτουργία*, es decir una dádiva pública que, por último, en la mayoría de los casos ocurre en el marco de una celebración más amplia, siempre comunitaria y donde el primero que bebe es Dios.

Aunque hay discrepancia sobre la forma de dividir las fiestas —lo veremos más adelante—, porque se utilizan criterios como el carácter cristiano y pagano, o prehispánico e inducido de las mismas, dada la coherente articulación entre los elementos *proprios* y los *importados* que es posible observar en la cultura rarámuri,

¹³⁵ Robert Zingg, *Behind the Mexican Mountains*, Austin, University of Texas Press, 2001, p. 250. (El artículo que retoma en este libro, The genuine and spurious values in Tarahumara culture, fue publicado por primera vez en *American Anthropologist*, en 1942). “Tesküino Complex...”

¹³⁶ John G. Kennedy, “Tesküino Complex: The Role of Beer in Tarahumara Culture”, *Op. Cit.*, p. 633.

¹³⁷ “Por su aspecto clínico, la intoxicación por el tesgüino se asemeja mucho a la que produce la cerveza. El alcoholismo crónico es bastante común. En cuanto a la alcoholización aguda repetida de tiempo en tiempo, puede decirse que es costumbre general en ambos sexos y en todas las edades. Las madres dan a tomar el tesgüino a sus hijos desde la más tierna infancia.” Carlos Basauri, *Los pueblos indígenas...* *Op. Cit.*, p. 268. “La mayor falta que en ellos hay son las borracheras y supersticiones”, decía sobre los tepehuanes el padre Joan Font en una carta de 1607. En Luis González Rodríguez, *Op. Cit.*, p. 157.

¹³⁸ El juicio de Lumholtz es mucho más comedido, por más que no deje de reconocer los aspectos negativos como los pleitos y accidentes que suceden en la reunión: “Considerada la multitud en su conjunto ofrece un aspecto alegre jovial y festivo y revela que sabe aprovechar las oportunidades de divertirse. Todos se manifiestan buenos amigos. Al oscurecer se retiran a sus casas los que aún pueden tenerse en pie, siendo raro, sin embargo que lleguen a ellas, a menos de estar muy cerca, sin que rueden al suelo (...) La sociedad tarahumar aún no ha avanzado bastante para sentir desagrado por tales bacanales, que, vistas por su lado bueno, son *pro bono público*, y nosotros mismos tendríamos que retroceder nada más que hasta la época de nuestros tatarabuelos para encontrar que la embriaguez no se oponía del todo a las buenas costumbres y elevada condición de las personas. Es de advertir también que, a pesar de que los tarahumares son aficionados a saturnales semejantes, al punto como recobran sus sentidos vuelven a ser tan serios y decorosos como siempre. Tampoco parece que su estimulante nativo les dañe las facultades físicas o mentales, y contra todas las teorías científicas, sus hijos son fuertes sanos y despejados”. En *Op. Cit.*, p. 345.

dada además la coincidencia en el carácter agrícola del calendario de la liturgia católica y de las fiestas nativas y, finalmente, dada la importancia que juega el maíz para la subsistencia no solo de los individuos sino de la comunidad, hace sentido dividir las en dos: *matachines* y *fariseos*. En las primeras, bailan con vistosos atuendos, acompañados de la música de sonajas, violines y guitarras. Este ciclo empieza con las siembras, aunque las festividades inician con alguna fiesta patronal cercana a las cosechas. En Norogachi, por ejemplo, comienzan con la de la Virgen del Pilar, el 12 de octubre, e incluyen la de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, así como Navidad, reyes y, en algunos casos, se extienden hasta la de la Candelaria. Durante este ciclo se baila *matachín* en las celebraciones que se organizan en las casas con motivo de los cultivos.

El ciclo de los *fariseos* o *pintos* inicia con la cuaresma y culmina en la Semana Santa, bailan acompañados de tambores y flautas con atuendos elegantes, pero menos ornamentados; algunos lo hacen semidesnudos –los *pintos* reciben su nombre de las manchas blancas con que cubren su piel en estos bailes–. En las celebraciones que se llevan a cabo en el templo se representa el combate entre el bien y el mal, mediante la lucha entre dos grupos: los *fariseos* y los soldados.

Este ciclo concluye con la pascua de resurrección, que marca el inicio de las siembras. Estas muchas veces se realizan en forma comunitaria: el dueño de la tierra invita a sus vecinos, quienes en su momento harán lo propio. El trabajo suele ser festivo –la invitación normalmente no es a trabajar sino a “tomar un *tesgüinito*”¹³⁹– porque concluirán bailando y bebiendo. Cuando las plantas empiezan a crecer es necesario limpiar los cultivos con azadón o a mano con la colaboración, en algunos casos, de los vecinos, quienes de nuevo compartirán trabajo y bebida¹⁴⁰. Más importante que quitar la mala hierba durante el tiempo en el que prosperan las milpas, es fundamental hacer las curaciones y ceremonias necesarias para protegerlas de las plagas, los rayos, la sequía...¹⁴¹ En muchas de

¹³⁹ Cuando no habrá trabajo se dice *kiripi bajibo*: “tomaremos tranquilamente”, se entiende, sin trabajo qué hacer.

¹⁴⁰ Es curioso que Kennedy considere el *tesgüino* como una forma de pago por el trabajo. El *tesgüino* no es, en todo caso, una retribución, sino una parte de una celebración que inicia con el trabajo y concluye con la bebida.

¹⁴¹ “La curación misma de las tierras fue muy impresionante, desde horas antes se anduvo trayendo a los animales y se les encerró en los corrales, se cortaba *táscate* en cantidades grandes en las laderas cercanas... Cuando todo estuvo listo fuimos a curar a los animales con grandes botes de medicina, de tres litros, de *meke*, *wasárowa*, *chuchupate*, etc. Me tocó el *chuchupate* y había que rociar a las reses y caballos y burros primero, a las borregas y chivos después, mientras estaba prendido el fuego del *táscate* para que quedaran sahumerizados y rociados con todo tipo de medicinas... era confuso y divertido pero, al mismo tiempo, solemne e impresionante, como suelen ser las celebraciones a lo *rarámuri*. Al caer la tarde terminamos la bendición (más que curación) de los animales y casas y trojes, que de paso también fueron rociadas y de las que también se alejó el mal con el cuchillo que la

estas celebraciones se baila *yúmari* o *rutúburi*, una danza deprecatoria en la que participan hombres y mujeres. También se baila matachín. Si la temporada de lluvias es buena, en noviembre se realiza la cosecha. Para que el maíz pueda pizcarse es necesario realizar una ceremonia solemne, donde se mata un animal y se baila toda la noche. Además, se ofrecen frijoles, calabazas y hortalizas. En algunos lugares, se permite a las viudas cosechar y guardar lo que cosechan para alimentar a sus hijos. El grano se deja secar de dos a cuatro semanas antes de almacenarlo en los graneros. Simbólicamente, este tiempo termina con las fiestas invernales.

Tal vez la dificultad de establecer límites terminantes a las diferentes etapas (y que al hacerlo normalmente erremos) tiene que ver con algo que Ricardo Robles señalaba a la parsimoniosa conclusión de las fiestas de la Navidad de 1985, cuando al terminar la misa se fueron a tomar tesgüino de casa en casa durante varios días:

La seriedad con la que el rito sigue en las casas es parte de ese ir diluyendo la fiesta sobre la vida. Se ha comida ya, se va tomando *batari*, pero la fiesta, el rito no ha terminado, hasta que llegue un momento en el que el baile ya no tiene lugar, pero sigue la fiesta en el tomar juntos en los días que siguen; y esa misma fiesta se va a diluir en la vida como comenzó, con preparaciones remotas y próximas: hacer el *batari*, desgranar el maíz... hacer la comida, preparar el traje de matachín, etc. Todo ello ya en clima de fiesta, ambientándola para que no suponga ruptura, para que forme parte de la vida misma (...) Constatamos simplemente el ritmo de la fiesta como se da, en lento *crecendo* [sic] hasta un climax –el baile– y en lento diluirse hasta la vida. Lo mismo se podría decir de un *yúmari* o de los bailes de fariseos en Semana Santa... es esa fiesta casi permanente que se inicia apenas cuando ha terminado la anterior en círculo continuo, retomando la vida cada vez en su sentido más hondo, religioso, restaurador.¹⁴²

Más allá de la vinculación de las fiestas con el ciclo agrícola, me interesa notar precisamente su carácter recurrente. Al igual que la liturgia romana lo hizo en su momento, la repetición de las ceremonias o liturgias rarámuri *pliega* el tiempo y lo vuelve circular. De manera que la importancia de las fiestas no estriba solo en su cualidad de hacer tangible el imaginario colectivo trayéndolo al terreno de la experiencia, sino que permiten ver cómo en el imaginario rarámuri prevalece un tiempo circular, emanado del ciclo agrícola, distinto y distante de un tiempo lineal que huye y nunca vuelve.

'doctora' hacía las cruces ante cada costado de las construcciones..." Diario de Pawichiki, 7 de noviembre, 1989, p. 717.

¹⁴² Diario de Pawichiki, 24 de diciembre, 1985, p. 263.

PLASTIFICAR EL IMAGINARIO Y REPLEGAR EL TIEMPO DANZANDO

Decíamos un poco más arriba que la síntesis adaptativa no solo –ni principalmente– ocurrió en los aspectos materiales de la cultura. Que el imaginario colectivo había sufrido transformaciones profundas a partir de la aparición de un nuevo *ellos*, radicalmente distinto de los anteriores, el blanco¹⁴³, que obligaba a replantear la frontera entre el *los* y el *nos* otros.

Dos rutas con distinto alcance se abren para adentrarnos en este imaginario. La primera es a través de sus mitos; la segunda, desde el análisis de sus prácticas religiosas. Aquella tiene el inconveniente de que ha sido poco transitada; en parte por el escaso el material del que se dispone, y en parte por la aparente indiferencia del rarámuri ante sus leyendas¹⁴⁴. Por el contrario, la segunda abruma por lo vasto del terreno, dado que la religión es el aspecto más importante de la cultura rarámuri, porque en él cobran sentido todos los demás elementos. Me parece, no obstante, que ambos caminos terminarían encontrándose:

Antiguamente había gigantes en las cumbres de las montañas, tan grandes como pinos y con unas cabezas como rocas, enseñaron a los tarahumaras a sembrar, derribando árboles y quemándolos, pero se comían a los niños.

Una mujer dio a luz un gigante cerca de una cueva que estaba muy alta sobre la ladera de un valle. La madre murió por el tamaño de su hijo, el cual quedó a cargo de su abuela, pero esta, volteándose una noche dormida, lo aplastó.

De Guasivori (cerca de Cusárare) fueron unos gigantes a Nararachic a pedir limosna. Les gustaba mucho el tesgüino. Trabajaban muy de prisa y los tarahumares los pusieron a cavar la tierra y a sembrar, dándoles en cambio comida y tesgüino; pero los gigantes eran feroces, violaban a las mujeres cuando estaban bajo la influencia de la luna, y por lo tanto se irritaron mucho los tarahumaras, mezclaron un cocimiento de chilchote con el grano que daban a los gigantes y estos murieron.¹⁴⁵

¹⁴³ El que tiene telarañas en la cara. Parece que, aunque había una distinción entre el *chabochi* y el jesuita o “ropa negra”, la separación decisiva fue y es con el *chabochi*.

¹⁴⁴ Ricardo Robles se esforzó en reunir y traducir algunas leyendas, pero muchas veces acabó decepcionado con el resultado. Pueden verse, por ejemplo, los dieciséis “cuentos” de Feliciano Espino en donde, aparentemente, solo dos son narraciones antiguas, los demás son de la autoría del propio Feliciano. En *Diario de Pawichiki*, p. 370–377. En otras ocasiones sus informantes volvían con historias de la Biblia, mezcladas o confusas, lo que parece haberle sucedido también a Lumholtz, en *Op. Cit.*, p. 294–295, donde aparece Benito Juárez en una de las narraciones, y a Bennet, en Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg, *Op. Cit.*, p. 490–491.

¹⁴⁵ Carl Lumholtz, *Op. Cit.*, p. 293–294. Bennet registra una versión más corta en Wendell C. Bennett y Robert M. Zingg, *Op. Cit.*, p. 496.

La leyenda de los *ganokos* o gigantes es probablemente la más conocida de todas. La existencia de versiones más largas y detalladas desde mediados del siglo pasado, nos habla de una vigencia que Pedro de Velasco explica en términos de su significación actual:

La leyenda es anterior a la llegada de los blancos; sin embargo, leída desde la situación actual de los Rarámuri se vuelve símbolo dramático de la lucha y la esperanza de un pueblo que se ha visto despojado y violentado, pero nunca realmente conquistado.

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

La segunda parte de la leyenda encarna la resistencia y la esperanza de liberación de ese pueblo que –como quizá ningún otro en el continente– ha logrado eludir la dominación ‘*chabochi*’.”¹⁴⁶

Independientemente del tono, la interpretación es plausible tanto por los datos históricos que la apoyan como por el fuerte sentimiento de desconfianza y animadversión rarámuri hacia el (lo) *chabochi*, que es producto de un largo y doloroso aprendizaje.

En el esquemático planteo de esta sección hemos obviado elementos de la cultura, como la lengua, la indumentaria, los rasgos físicos... que son importantes, aunque no determinantes para el establecimiento de esa frontera que, a diferencia de lo que sostiene Horowitz, no parece que se vuelva más o menos incluyente en sus criterios de pertenencia¹⁴⁷. Se puede hablar con destreza la lengua, compartir el *tesgüino* y aun ocupar en la reunión una posición honorable; portar el traje ceremonial y bailar con ellos, dirigir la danza... pero, aunque se estreche, muy difícilmente se llegará a cerrar ese margen de distancia entre el *nos* y el *los* otros: “hemos visto, que pese a todas las muestras de simpatía, queda, para momentos en que tomados a veces y sobrios otras, expresan, todos al fin de cuentas un deseo de vernos desaparecer.”¹⁴⁸ A la inversa, tampoco parece que el rarámuri se adapte con facilidad a la cultura *chabochi*, y aunque por motivos fundamentalmente económicos muchas veces se vea obligado a vivir en un mundo que no es el suyo, difícilmente lo hará en condiciones de igualdad: el precio a pagar, en términos de dignidad, siempre es muy alto. Esto exhibe una relación desigual basada en un desprecio ancestral hacia la cultura rarámuri, que de su lado corresponde con una

¹⁴⁶ Pedro de Velasco, en *Op. Cit.*, p. 10. Esta interpretación la hace a partir de la versión de Erasmo Palma, mucho más larga y detallada, traducida por el padre David Brambila, en *Leyendas rarámuri*.

¹⁴⁷ Ver nota 32.

¹⁴⁸ Ricardo Robles, *Diario de Pawichiki*, 28 de febrero, 1989, p. 652. (El número de página corresponde a la versión original, no a la versión que está en proceso de ser editada).

actitud semejante. Ahora bien, aquello que permite al rarámuri saberse superior a aquellos que históricamente han tratado de someterlo no está basado en los aspectos sensibles de la cultura, cuya importancia estriba más en la posibilidad de reconocer a un semejante, sino en un imaginario colectivo en el que ellos, y no los *chabochis*, están del lado de Dios porque hacen lo que le gusta a Dios. Por esto, creo que la interpretación que hace de Velasco sobre el mito de los *ganakos* acierta, al apuntar hacia la frontera entre el *ellos* y el *nos* otros como el elemento esencial de donde brotan los vínculos primordiales de los que hablaba Geertz¹⁴⁹; que son primordiales precisamente por estar enclavados en el imaginario colectivo que va conformando al niño desde la familia, a la comunidad desde el tesgüino y a la etnia desde las festividades comunes, donde el rarámuri recuerda, reproduce y actualiza su visión del mundo: los hombres deben andar y comportarse con rectitud en el camino de la vida, así como celebrar y bailar para ayudar a que *Onorúame* siga dando vida, maíz y tesgüino a los hombres.

Decíamos que las fiestas, de la mano del ciclo agrícola, pueden dividirse en las de matachines y las de fariseos. Tanto Zingg como Kennedy también distinguen dos períodos, pero lo hacen a partir del carácter pagano o cristiano de las fiestas. El problema de esta distinción, puramente convencional, es que confunde más de lo que aclara:

Lo más “espurio” de los valores tarahumaras –nos dice por ejemplo Zingg–, reside en su inexorable monotonía. Todas sus ceremonias paganas carecen completamente del color, romance y esplendor, que son los valores estéticos “auténticos” de la religión. Estos son proporcionados por el ciclo de ceremonias “católicas”. No obstante, este último carece de la cualidad “auténtica” de una articulación inteligible con la vida y la cultura tarahumara, excepto porque refuerza las funciones de la comunidad como grupo social. Así, mediante una combinación de ceremonias paganas y “cristianas”, los tarahumaras logran con las primeras una integración “genuina” con sus intereses vitales; mientras que con las segundas alcanzan los valores “auténticos” de color, drama y boato, que forman parte del motivo de fuga de la religión.¹⁵⁰

No está por demás recordar que, dentro de la tradición católica, los jesuitas fueron probablemente quienes menos desconfiaron de la sensualidad. Su espiritualidad está cimentada en un texto que recurrentemente apela a los sentidos para producir un conocimiento: “oír con los oídos”, “gustar con el olfato”, tocar, besar... son acciones con los que los Ejercicios Espirituales

¹⁴⁹ Ver nota 15.

¹⁵⁰ En *Behind the Mexican Mountains*, Op. Cit., p. 248–249.

edifican esos sucesivos juegos de epidermis por los que el ejercitante es puesto frente al misterio insondable de Dios (...). La fórmula es antigua: casi mil años antes, San Gregorio Magno había afirmado que “no yerra quien muestra lo invisible a través de lo visible”. Así la justificación cristiana de la imaginación fundamentó durante muchos siglos un arte y una espiritualidad, pero también legitimó un saber que permitía asociar las palabras a imágenes (...) las apariencias servían para evitar los engaños del alma y para orientarla a su verdadera patria.¹⁵¹

Tanto la suntuosidad, como la humillación o el castigo físico, son solo recursos para abrir una vía sensitiva al hecho que se quiere evocar. Esto explica el contraste entre el colorido de los matachines y la sobriedad de soldados y fariseos en la Semana Santa: estamos ante dos vías distintas que deben conducir hacia dos hechos contrarios: la alegría del nacimiento y la vida y la tristeza de la muerte¹⁵². Lo importante es que con las ceremonias se introduce una vía para acceder a lo intangible, que no parece haber sido desconocida para el rarámuri, lo que permitió que muy pronto reinterpretara y asumiera las fiestas. De aquí que sea bastante más difícil disociar lo (¿puramente?) “cristiano” de lo “pagano”, en un imaginario conformado por una síntesis indisoluble de elementos traídos por los misioneros y otros que ya tenían los rarámuri¹⁵³. Efectivamente, hay danzas y fiestas originarias y otras que en su momento introdujeron los jesuitas. Sin embargo, hoy unas y otras abrevan de la misma fuente, el imaginario colectivo, al que por otro lado expresan de manera plástica: “La fiesta es la máxima –mejor dicho la única– forma de expresión religiosa de los tarahumares y, puesto que se trata de una cultura esencialmente religiosa, podemos decir que la Fiesta constituye el centro de toda

¹⁵¹ José Luis Bermeo, Las certezas de la imaginación, en ed. José Luis Bermeo Vega, *Los jesuitas y la ciencia. Los límites de la razón. Revista Artes de México número 82*, México, Artes de México-Conaculta-INAH, 2005, p. 7.

¹⁵² Ricardo Robles distingue dos períodos dentro de las fiestas de origen cristiano, las “del bien y la vida, ciclo de matachines, Pilar, Navidad, Reyes y cierre de Pascua, y el rito de la cuaresma, del tiempo del pecado y la muerte, rito de ayuda a Dios en su lucha contra el mal, para terminar en la resurrección.” En *Análisis de la Parroquia de Norogachi*, incluido como anexo en el *Diario*, 30 de mayo de 1992, p. 982.

¹⁵³ Es muy frecuente que se baile matachín y *rutúburi* o *yúmari* en la misma fiesta pero, nunca debe bailarse matachín durante la cuaresma. Sin embargo, en los *nutémari*, o fiestas para ayudar a los muertos a llegar al cielo y/o las ceremonias del *jícuri* (o raspa del peyote), donde se suele bailar matachín, es posible, cuando se conmemoran en cuaresma, que se bailen matachín, *rutúburi* y fariseo en la misma celebración. El 17 de marzo del 85, por ejemplo, en el *nutémari* para Librado Espino, quien había muerto siendo primer gobernador, coincidieron los tres bailes “con la sola variante del número reducido de matachines y de que se incluyen mujeres (u hombres vestidos de mujer) en el baile, pero se toca violín, se usa *apéraca* y corona, etc...”. *Diario de Pawichiki*, p. 173. Seis días después, en el *nutémari* para Teodoro, un doctor afamado en la región, también se bailó matachín en cuaresma. *Idem*, p. 167. Lo mismo sucedió el 20 de febrero de 1986, en el *nutémari* para el *chérame* (viejo sabio), Moreno, p. 295–296.

su vida. Si es cierto que el tarahumar danza –hace fiesta– para vivir, podríamos también afirmar que –en cierto sentido– vive para danzar”¹⁵⁴

Al contemplar el baile de los matachines, en la Navidad de 1985 y cuando un pie lastimado le impidió bailar, Robles compartió esta misma intuición de Pedro de Velasco:

El Pueblo se hace privilegiadamente en el baile. Es signo que crea y re-crea la unidad, refleja las diferencias y los matices de la vida, utopiza a la comunidad de armonía y abundancia, reverencia al Creador con la genuflexión más amplia, más activa, más mítica (creativa-ejemplar) del mundo.

Las vueltas interminables están lejos de ser monotonía, son más bien la interminable variedad de la reverencia circular que engloba el horizonte y en sus formas cambiantes va expresando a la comunidad cotidiana y a la comunidad utópica (...).

Al reflexionar viendo el baile, comprendo mejor por qué me va haciendo falta a mí mismo dar vueltas y reír y pasar frío, disciplinarme, celebro algo sacramental. Entiendo más por qué uno es más libre, más feliz, más hermano, a la mañana siguiente cuando se sigue el banquete y el *batari* entre pláticas triviales de amigos en broma, para quedar más comprometidos mutuamente al cultivar una amistad más honda en cada fiesta.¹⁵⁵

MATACHINES

Mataachines es una danza traída por los españoles, donde se representa una batalla entre moros y cristianos. Estas *morismas* se introdujeron no solo en la Tarahumara, sino entre los indígenas de casi todo el país, aunque tuvieron adaptaciones diversas. A diferencia del centro y sur, donde la desconfianza hacia estas expresiones festivas terminó remitiéndolas al ámbito profano de las calles, en la sierra los bailes se siguieron realizando en el templo durante la noche (aunque se baile también de día y fuera del templo, en las casas) y, aunque conservaron el nombre de matachín, se atenuó el carácter de lucha y se conservó el de representación teatral. Por otro lado, se añadieron la comida y la bebida después de la danza, elementos típicos de las festividades prehispánicas. La llamativa vestimenta, que le confiere a la fiesta ese “boato” del que habla Zingg refiriéndose a las fiestas “cristinas”, constituye también una mezcla de elementos occidentales, como las botas, los calcetines, el saco de casimir y el pantalón; e indígenas, como

¹⁵⁴ Pedro de Velasco en *Danzar o morir*, *Op. Cit.*, p. 42. La descripción de las fiestas en esta sección se apoya fundamentalmente en este trabajo.

¹⁵⁵ Diario de Pawichiki, 22 de diciembre, 1985, p. 259.

la *zapeta*¹⁵⁶, que se sigue utilizando en muchos sitios en lugar del pantalón, el colorido de unos paños que se colocan en la cintura adelante y atrás y cuelgan hasta los muslos, así como dos telas más de tonos muy vivos que se usan sobre los hombros y llegan hasta los tobillos a manera de capa. La cabeza se ciñe con un pañuelo largo que cae a la espalda. Además, los *monarkos* del grupo –quienes se ubican en los extremos de las filas de danzantes, mientras dos de ellos marcan el ritmo–, portan un cubo de espejos como tocado, del que cuelgan listones de colores.

En los pueblos donde hay templos se celebran unas cinco fiestas solemnes de matachín. Normalmente se conmemora la fiesta del patrono de cada pueblo, la Virgen de Guadalupe, Navidad, Reyes y la Candelaria. También en las rancherías se festejan estas fiestas, que aunque a menor escala mantienen el mismo orden ritual y la misma intensidad. Además, ya lo hemos dicho, en otras celebraciones como curaciones, *nutémaris* y *yúmaris*, se baila matachín en las casas.

Durante el día, mientras llegan los invitados se mata a los animales, que normalmente provee el *fiestero*, responsable económico de la fiesta, y se hacen los preparativos para que al atardecer se ponga a cocer la carne en bidones de metal, con capacidad de unos doscientos litros, cortados a la mitad. También se encienden las fogatas con las que los invitados se calentarán. Los matachines se revisten y reúnen frente al templo o dentro de este –cuando lo hay–, y se disponen en dos filas orientadas hacia la cruz. Al frente de las filas se colocan los *monarkos* principales y frente a ellos los músicos. Normalmente, uno o dos violinistas y ocasionalmente un guitarrista. Los *monarkos* repican sus sonajas para que inicie el baile, que consiste básicamente en levantar los pies alternándolos¹⁵⁷. Después de un tiempo, los *monarkos* corren pausadamente por el interior de las filas, a la mitad del camino se entrecruzan y al llegar al final de la fila bailan un momento ahí y regresan luego a sus puestos. Después los *monarkos* intercambian sus lugares y toda la fila que sigue su paso hace lo propio con los danzantes de la otra fila. Así se hará durante tres piezas que duran poco más de diez minutos cada una, dependiendo del ritmo de la danza. Después habrá un descanso, cuya duración fijan los *chapeyokos* o responsables de la organización y el desarrollo de la fiesta. Durante la danza,

¹⁵⁶ Un paño blanco de algodón que va atado a la cintura y cubre hasta los muslos; es parte de la indumentaria cotidiana.

¹⁵⁷ Robles apunta algunas diferencias en este baile en la región de Cerocahui, al poniente de la Sierra: “Del matachín se saben las diferencias. Las piezas de música suelen tener nombres de animales, el del borrego, el del venado, el del conejo... y tienen pasos propios y tratan de imitar los movimientos del animal en cuestión. Otras piezas siguen simplemente la rica combinación de los pasos más elaborados de las regiones altas, al ritmo de la música.” Diario de Pawichiki, p. 342.

estos estarán animándola con algunos gritos agudos. A lo largo de los descansos se bebe izquiate¹⁵⁸, porque durante toda la noche se supone que no se debe comer ni beber tesgüino, si bien esta regla parece más bien excepción.

Los demás asistentes se reúnen en torno al baile o a las fogatas. Unas tres horas después, las mujeres y los niños entran al templo y los matachines lo hacen bailando detrás de la imagen de la Virgen, generalmente la de Guadalupe, que es llevada por las *tenanches*, unas cuatro o cinco mujeres encargadas de cuidar la imagen durante la ceremonia. Luego de ejecutar tres piezas más, los danzantes se descubren la cabeza e inicia el rezo, que puede ser una misa, un rosario, o algunas oraciones de alguien que sepa “rezar”. Después, según el clima, seguirá el baile dentro o fuera del templo hasta el amanecer. En ese momento puede haber otra misa, y/o un *nawésari* (discurso) del gobernador a los asistentes. Finalmente, hay una breve ceremonia de despedida en la que el gobernador o los gobernadores se despiden del padre, cuando lo hay, o entre ellos, y luego de todos los asistentes. Después se pasa a comer *tónari*, la carne de la cabra o de la vaca que se coció durante toda la noche, y a beber tesgüino, que además del de la iglesia, se ofrecerá muchas veces en las casas de los *chapeyokos*, donde los matachines también bailarán antes de ofrecer y beber el tesgüino.

El hecho de que la organización de estas fiestas esté totalmente en manos de los indígenas habla de un proceso de apropiación que, por los aspectos visibles de la *tarahumarización*, obviamente no fue pasivo: el haber incorporado el baile a la liturgia permitió a los rarámuri ser parte activa del culto y aportar su propia expresión al mismo. Pedro de Velasco propone que el esquema de la batalla entre moros y cristianos que dio origen a esta danza, aunque observable todavía, fue atenuado y complementado con el simbolismo rarámuri, transformando la celebración en un proceso que va de la guerra (la danza de los matachines) a la reconciliación (comida-bebida). Además, al finalizar la fiesta del seis de enero hay una ceremonia de despedida, que permite a todos los que participaron en la fiesta, es decir, al pueblo entero, verse cara a cara, tocarse y desearse la protección divina:

¹⁵⁸ “Hácenlo de maíz tostado, al que van echando agua al molerlo en el metate, hasta que toma la consistencia de una sopa espesa. Debido a ciertas yerbas frescas que a menudo le agregan, llega a tomar un color verdoso, y siempre es fresco y agradable. Después de atravesar por algunos días muchas millas entre grandes fragosidades, llegué al fin una tarde a una cueva donde se hallaba una mujer haciendo precisamente esta bebida. Estaba muy cansado y no sabía cómo trepar a la montaña para acampar a unos 2,000 pies arriba; pero cuando hube satisfecho el hambre y la sed con un poco de izquiate que me dieron los hospitalarios indios sentí que me renacían las fuerzas, y con gran sorpresa mía trepé sin mucho esfuerzo a tan considerable altura. En lo sucesivo siempre hallé en el izquiate un amigo en mis necesidades.” Carl Lumholtz, *Op. Cit.*, p. 144 y 147.

Así, las fiestas de Matachines tienen por fin el establecimiento de la armonía y la petición –a Dios– de la vida para la comunidad. Si pensamos que a partir del cierre del ciclo invernal comenzará la preparación de la tierra para la próxima cosecha, la petición de la vida adquiere una resonancia muy particular. En síntesis, podemos decir –siguiendo el paralelismo fiesta-vida– que la armonía es el fin y el principio de la vida de los Rarámuri, inicia y culmina cada ciclo vital, lo cual concuerda con el principio vital de no-agresividad.¹⁵⁹

FARISEOS

Otras celebraciones introducidas por los jesuitas fueron las de la Semana Santa. Al igual que las de los matachines, estas fiestas tuvieron gran aceptación entre las poblaciones originarias, probablemente porque cuadran perfectamente en el ciclo agrícola: hasta la fecha, las siembras suelen comenzar después de la luna llena pascual. Aunque he llamado la atención también sobre la importancia que los jesuitas daban a los sentidos como medios para llegar a Dios; el recurrir a lo sensible para alcanzar lo invisible parece que es una vía harto conocida y transitada por el rarámuri, lo que facilitó la elaboración de un culto propio. La descripción de Rodrigo del Castillo sobre estas fiestas en San Miguel de las Bocas, en 1662, nos deja ver no solo el realce que daban los misioneros a estas fiestas, sino la inmensa distancia que se estableció entre aquella liturgia original y su reinterpretación rarámuri:

Es de mucha edificación el cuidado con que la gente de este partido acude la Semana Santa a los divinos oficios, que todos se hacen cantados, a que ayuda la capilla que es buena y de cantores diestros en la música. Colócase el jueves santo en santísimo Sacramento en el monumento, hecho al propósito para aquel día, y bien adornado de colgadura y cera. Comulgan muchos indios e indias, de los que están ya más capaces, a la misa. Y acabado a la tarde el lavatorio, ordenan la procesión en que llevan algunos pasos de la pasión y una muy devota hechura de Cristo nuestro Señor crucificado, a quien preceden todos los niños de la doctrina, cada uno con su cruz. Asimismo, el viernes santo se hace el descendimiento. Y puesto el cuerpo del señor en unas vistosas andas, que le forman el sepulcro, sale la procesión de aquel día con todas las insignias de la pasión, a quien sigue María Señora nuestra en su soledad, acompañada de los indios que salen de sangre disciplinándose.

Tiene la iglesia de este pueblo tres altares: el mayor del serafín San Miguel, su titular; otro de nuestra Señora del púpulo y otro de Cristo nuestro Señor crucificado. Está alhajada de muy buenos ornamentos y vasos de plata para el servicio del altar; alfombras para las fiestas,

¹⁵⁹ Pedro de Velasco, *Op. Cit.*, p. 188.

instrumentos músicos para officiar las misas, y otros ministriles con que se solemnizan las vísperas y días festivos.¹⁶⁰

Al igual que en matachines, las fiestas de Semana Santa tienen uno o varios fiesteros responsables de dar los animales para la comida final. La organización, que difiere bastante de un pueblo a otro, recae en algunos casos en el *arapérishi*¹⁶¹, quien por delegación del gobernador, apoyado por los capitanes¹⁶² de los dos partidos antagónicos en estas fiestas, soldados y fariseos, será el responsable del protocolo y de establecer los tiempos de las diferentes ceremonias. Los fariseos y los pintos son enemigos de Dios: los primeros visten zapeta, camisa típica y huaraches, llevan pintadas la cara, las piernas, y a veces el torso con cal, portan un tocado de plumas de guajolote y una espada de madera; los segundos – colaboradores de los fariseos que solo aparecen en algunos pueblos, como Pawichiki– se cubren únicamente con la zapeta y adornan su cuerpo con manchas blancas. Sus antagonistas, los soldados, llevan la indumentaria rarámuri, a veces con un penacho de plumas en la cabeza. Sus armas son lanzas de madera o arcos y flechas. También hay un grupo de *tenanches*: las cuatro o cinco mujeres que, al igual que en matachines, custodian la imagen que acompañará las procesiones. Finalmente, hay dos protagonistas de la ceremonia con la que concluyen estas celebraciones: los *pascoleros*, encargados de la danza final llamada *pascol*. Llevan zapeta y una hilada de cascabeles atada a los tobillos, y normalmente bailan descalzos. Sus cuerpos están totalmente pintados con cruces, rojas uno, negras el otro¹⁶³, en la espalda, el pecho, la frente y las articulaciones, además de líneas de pequeños puntos y cruces cuya aplicación puede durar toda la noche.

Las celebraciones inician con el miércoles de ceniza, cuya importancia tiene más qué ver con el inicio de la cuaresma que con su simbolismo penitencial. El sonido del violín cede paso al del tambor y deja de bailar el matachín para que lo haga, más lento y menos complicado, el fariseo. Aunque el calendario de las celebraciones se hace coincidir con el canon católico, los tiempos son flexibles. También varía la importancia y el significado de las ceremonias. Donde hay iglesia

¹⁶⁰ Rodrigo del Castillo, La vida cotidiana en San Miguel de Bocas del río Florido, en 1662, en Luis González Rodríguez, *Op. Cit.*, p. 252–253.

¹⁶¹ En Pawichiki, el gobernador no delega la organización general de la fiesta, el *arapérishi* es el jefe de soldados: “Como en años anteriores, en vísperas de la Semana Santa, me han pedido que pinte algunas banderas. La primera fue de Juan Gardea, luego vino Guadalupe Espino de Wichagóachi con la bandera de ‘*alepérusi*’ o jefe de soldados del lado de Rawiwarachi, por aquí anda la de Francisco Ortín que es el jefe de soldados de este lado de Pawichiki, pero no sé aún qué querrá que le pinte.” Diario de Pawichiki, 23 de marzo, 1988, p. 570. Al inicio de la semana santa de 1986, se cambiaron dos *alapérusi* al iniciar su cargo, que en principio duraría tres años. p. 325–326.

¹⁶² Quienes, además, aportan el tesguino.

¹⁶³ En Pawichiki no se baila *pascol* (cfr. Diario de Pawichiki, p. 342).

y cura suele haber bailes procesionales los viernes o domingos de cuaresma. Se da vueltas alrededor del templo y luego se entra en él para rezar algunos fragmentos de avemarías o padrenuestros, y luego se sale para seguir el baile-procesión tres veces. En otros pueblos, estos bailes son sustituidos por “batallas” entre soldados y fariseos para capturar y allegarse a algún miembro rival. En estos encuentros, el gobernador suele también decir un *nawésari*.

El Domingo de Ramos tampoco parece tener un significado particular para los rarámuri, salvo por el aprecio que muestran hacia las palmas que son bendecidas en la ceremonia y que se mandan traer de las barrancas. En estos lugares, las fiestas pueden comenzar desde el lunes, cuando los bailes procesionales se conjugan con las legendarias carreras de bola y de *ariweta*¹⁶⁴, lo mismo que con el omnipresente tesgüino. Se ha llegado a dar el caso de que para el miércoles, inicio “formal” de las festividades, ya muchos están ebrios.

Lo más común es que el miércoles santo se prepare el atrio, se coloquen algunos arcos de ramas de pino rodeando el templo e inicie el baile procesional con la imagen que llevan las *tenanches*. Después de un rato de bailar en torno al templo, termina la ceremonia con un rezo al interior. En Pawichiki, después del baile los fariseos suben a los cerros próximos, donde encienden unas fogatas y bailan de nuevo. A veces, después de este primer día algunos comienzan a beber tesgüino.

El jueves se vuelve a bailar durante el día: los fariseos y los hombres dan vueltas hacia la izquierda, mientras que los soldados y las mujeres lo hacen en sentido opuesto. Al pasar por cada arco, cada grupo se detiene, las mujeres se arrodillan y rezan. Cuando se cruzan los dos grupos, frente a la entrada y el muro testero del templo, los dos grupos, excepto los fariseos, se arrodillan y rezan. Luego de entrar al templo a rezar, los grupos salen a seguir bailando, pero esta vez se invierte el sentido: las mujeres y los soldados bailan hacia la izquierda. Después se vuelve a entrar al templo y se deja ahí la imagen, que es custodiada por algunos soldados que se relevan según los tiempos que les marca su capitán. Al final se reza o se

¹⁶⁴ “Se efectúa siempre la carrera entre los individuos de dos localidades representadas en número de cuatro a veinte corredores. Ambos partidos llevan algún distintivo, como por ejemplo los de un grupo, bandas rojas en la cabeza y los otros blancas. Es particularidad del juego ir empujando al correr cada uno de los partidos una pequeña pelota, como de pulgada y media de diámetro, hecha de raíz de encino (...) Los jefes de uno y otro partido, arreglan entrambos el tiempo y el lugar, así como el número y extensión de las vueltas. Puede medir un circuito desde tres a hasta doce millas, conviniéndose en recorrer hasta veinte circuitos cuando son cortos. Cerca de Carichi hay un circuito como de catorce millas al que le dan doce vueltas sin parar (...) También las mujeres emprenden carreras, siendo grandes las apuestas y entusiasmo que en ellas prevalece, pero en menor escala que en las de los hombres. En vez de lanzar pelotillas con los dedos de los pies, usan ellas unas largas horquetas de madera con dos o tres puntas. A veces le sirve de objeto arrojado un anillo trenzado de hojas de yuca, pero más a menudo dos anillos enlazados que arrojan delante con una vara de punta encorvada.” Carl Lumholtz, *Op. Cit.*, p. 277–289.

celebra misa y el gobernador pronuncia un *nawésari*. Después la gente va a comer abundantemente el *ayúnari* o *mo'ibuma*, una comida ritual para prepararse para el ayuno del día siguiente. Podemos decir que este es el esquema básico, si bien las variaciones de un pueblo a otro o incluso de un año al otro dentro del mismo pueblo, son normales.

El viernes santo se repite el esquema del jueves –procesiones, rezos en el templo, *nawésari* y guardias–, pero con dos elementos distintos, más o menos comunes entre los pueblos: la ceremonia del entierro y, donde hay sacerdote, los oficios del viernes santo. El entierro consiste justamente en velar un cajón de muerto y luego cargarlo simulando que lo llevan a enterrar.

El sábado concluyen las celebraciones. Se escenifica primero la derrota de los fariseos y la muerte del judas, representado este como un espantajo hecho de paja y vestido como *chabochi* –sombrero, pantalón y camisa–, al que se le colocan enormes genitales. Desde la mañana el judas es llevado por los fariseos, quienes bailan un buen rato con el muñeco, hasta que los soldados llegan para arrebatárselo a su “compañero” o “tío”, con lo que inicia una lucha que terminan perdiendo los primeros. En Pawichiki se hace un juicio en el que insultan y se burlan del judas antes de alancearlo y quemarlo, mientras que en otros lugares lo apedrean o fusilan. Después de la muerte de Judas sigue la de los fariseos, quienes entran al templo y durante el rezo, que puede ser una anticipada misa de resurrección, se tiran al piso o se ponen en cuclillas abandonando la ceremonia sin dar la espalda al presbiterio, generalmente durante el gloria.

Después de la muerte de los fariseos se lleva a cabo el *pascol*, una danza muy alegre cuyos ejecutores son escogidos precisamente por su destreza y pueden repetir durante varios años. La decoración de su cuerpo es la más elaborada de cualquier celebración. La música del violín vuelve a aparecer para acompañar esta vez los pasos cortos y rápidos que golpean con el talón el piso del atrio. El ritmo es acentuado por la sarta de cascabeles que llevan los *pascoleros* en los tobillos. Totalmente distinta de las otras danzas, probablemente esta tenga un origen prehispánico –no necesariamente rarámuri–, que estaría inspirado en el movimiento de algunos animales. Después de un rato prolongado, el *pascol* se interrumpe para elegir a los próximos fiesteros y escuchar el *nawésari* del gobernador, antes de iniciar la comida-bebida con la que concluye este ciclo.

Resulta más que evidente la distancia que existe entre las celebraciones del siglo XVII y las actuales, fruto de una reelaboración que tomó seguramente muchos años, pero que inició prácticamente en el momento de la recepción. Pedro de

Velasco destaca dos aspectos esenciales que se perdieron de las primeras: su significado “histórico-dogmático” y las penitencias y mortificaciones corporales. Para explicar la desaparición de estas últimas sugiere que

las prácticas penitenciales chocaban con el conjunto de una cultura en que no se utilizaba el castigo físico, en que Dios no se concebía como un Dios que castiga¹⁶⁵, en el cual el aspecto de reconciliación con Dios se efectuaba –y se efectúa aún hoy– por el baile, que además de ser deprecatorio es penitencial. Por último, (...) la religión Tarahumara está mucho más preocupada por asegurar las buenas relaciones entre los hombres y las relaciones de la comunidad con Dios, que por la purificación y la *santidad* individuales.¹⁶⁶

Por lo que respecta a la pérdida del significado histórico-dogmático, De Velasco lo explica en buena medida por la expulsión de quienes tenían a su cargo el ámbito teórico discursivo de la celebración; el más ajeno, por otro lado, a la mentalidad indígena.

Es claro que, sin la tutela de los jesuitas, la organización –y reelaboración– de las fiestas y de todos los demás aspectos de la cultura quedaron en manos de los indígenas. Además, el largo periodo de aislamiento provocado por las circunstancias sociopolíticas del entorno nacional contribuyó sin duda al resultado de este proceso que, durante más de un siglo, se vio prácticamente ab-suelto, o casi, de injerencias foráneas. Aunque no hay que perder de vista que la reelaboración no esperó a la expulsión de los misioneros, para comenzar. El proceso se dio, decíamos, desde el encuentro, a veces ante la mirada complaciente de los padres, quienes respaldaban la infiltración de algunos elementos indígenas, como la danza o la celebración nocturna en la liturgia. Aunque también, muchas veces, este proceso prescindió del “*nihil obstat*” de los misioneros:

A mi juicio todo su error consiste en que para salvarse no han menester sacerdote, ni sacramentos; pues ellos se han hecho unos sacramentos a su modo, que a su juicio hacen el mismo efecto que los que usan los cristianos.

Y este error no solo es de gentiles, sino común a los bautizados, desde que entró el padre Jácome Doie, que ha más de 27 años hasta ahora; siendo así que han bautizado mucho en este intermedio los padres misioneros de Cerocahui y Norogachi, a cuyo cargo ha estado el visitarlos de cuándo en cuándo. Y así ellos, si hay padre que los baptice y case, acuden a él; si no hay,

¹⁶⁵ Petrus Thomas Van Hamme, uno de los primeros misioneros, hace de forma explícita la relación entre el concepto de Dios y la costumbre de no castigar: “No castigan a sus hijos cuando se portan mal; y por esto han dicho bien claramente a los padres que no pueden llamar bueno a Dios, puesto que castiga a los hombres malos y ellos piensan que Dios no debe castigar”. Esta nota está incluida en la cita y se puede encontrar en Luis González Rodríguez, *Op. Cit.*, p. 303.

¹⁶⁶ Pedro de Velasco, *Op. Cit.*, p. 222.

tienen sus viejos que los casa y baptiza. Y aun supe de un vecino, que acaso llegó a uno de los pueblos en domingo, fingen también una especie de misa y sermón. Y cosa semejante sucedía en la misión de Sisoguichi, según me dijo el padre Escalona que la administra, que lo tiene bien averiguado con la confesión jurídica de ellos mismos. Y aún tiene en su poder un vaso de barro que servía de cáliz y una rueda de cajeta por patena, y un almirez ahujado que, con una piedra pendiente del ahujero, servía de campanilla.¹⁶⁷

Si aceptamos con Cornelio Castoriadis que lo histórico social consiste en un flujo perpetuo de autoalteración, habría que retrasar el calendario del proceso de construcción y expresión del imaginario rarámuri y convenir en que, aun antes de la llegada de los misioneros, ya estaba en marcha. De modo que la novedad mayor en dicho proceso no se dio con la salida de los jesuitas, sino con su llegada o mejor aún: con la irrupción de un actor radicalmente distinto, el *chabochi*, que vino a reemplazar cualquier frontera previa entre el *ellos* y el *nos* otros. De aquí que hay aspectos simbólicos de las fiestas de semana santa que, desde mi punto de vista, no requieren de una mayor interpretación: el judas vestido de *chabochi*, los “malos” – fariseos y pintos–, teñidos de blanco, mientras que los buenos, los soldados, ostensiblemente rarámuri... se han convertido en la narración de una historia de lucha y resistencia de un pueblo que tiene a Dios consigo. El núcleo del imaginario rarámuri que le confirió a sus fiestas esa contextura propia está en la frontera establecida entre el *ellos*, los *chabochis*, y el *nos* otros, los rarámuri, que conocen a Dios y saben cómo ayudarlo en la lucha del bien y del mal. Este aspecto religioso, ya lo hemos señalado, es igualmente fundamental. Por eso estas, como las demás fiestas, todas, están siempre referidas al *Onorúame*.

El problema con un esquema tan simple como el que presento es que muchas sutilezas quedan pendientes de ser explicadas, por ejemplo: ¿por qué la memoria de Jesús se perdió, o casi, mientras que la de Judas prevaleció?, ¿por qué el mal lo representan Judas y/o los fariseos y no “el de abajo”?, ¿por qué los actores protagónicos de estas fiestas son los malos y no los buenos?

¹⁶⁷ José María Miqueo, Carta al padre provincial Cristóbal de Escobar, marzo 7 de 1745, en Luis González, *Op. Cit.*, p. 349. A Ricardo Robles, en tono de confidencia, le hizo saber el gobernador de Pawichiki que ellos bautizaban a los niños: “Dijo que bautizaban a veces en los teswinos, como tanteando terreno y ver mi reacción. Respondí que ya lo sabía, que así era, con la mayor naturalidad... En un momento afirmó que los bautizaban los padrinos, los que serían padrinos en la Iglesia y más adelante, con más confianza, que los bautizaba el Doctor en un Batari y cómo les da Make, Sitagapi, prende táscate junto con la cruz (sic) y también el ‘Bakánowa’.” Diario de Pawichiki, 8 de agosto, 1984, p. 80.

RUTÚBURI O YÚMARI

En muchas de las festividades del ciclo de las cosechas se lleva a cabo la fiesta originaria, el *rutúburi* o *yúmari*¹⁶⁸, nombre que recibe el conjunto de la celebración y/o solamente la danza con la que inicia. La finalidad de esta fiesta puede ser deprecativa o de agradecimiento, en ambos casos se trata de dar de comer a Dios, arrojando ritualmente al cielo un poco de comida y bebida:

A Dios le gusta que los tarahumares se reúnan, bailen, coman y beban, y se disgusta cuando no lo hacen. A Dios le gusta el tesgüino y se come el *espíritu* de las cosas (...) Se baila *yúmari* para agradecer la cosecha, los animales, etc. ‘por devoción’, ‘para rezar’, para demostrar que creen en Dios y que lo aman. También se baila para pedir la lluvia (sobre todo cuando arrecia la sequía), un buen invierno o el fin de alguna epidemia. Por fin, se baila para pedir perdón a Dios y para conjurar amenazas y castigos. Muchas veces se dice que Dios está enojado porque los tarahumaras no se portan como debe ser, porque no bailan suficientemente; en estos casos se cierne la amenaza de castigos que, generalmente, consisten en la caída del sol o de la luna.¹⁶⁹

La celebración suele durar toda la noche y parte del día siguiente; tiene dos momentos: en el primero se mata un animal, ocurren la ofrenda y la danza; en el segundo, suceden la comida y la tesgüinada. Para empezar se sacrifican uno o varios animales, cabras o vacas, dependiendo del número de invitados y/o de la solemnidad de la fiesta. La carne, sin sal, se cocerá durante toda la noche. Cuando los invitados llegan, el anfitrión pide al cantador (o *wikaráame*) que dirija la danza. Este va hacia la cruz que preside el patio, gira en torno a ella deteniéndose en cada punto cardinal, y comienza a bailar solo, con una sonaja. Poco a poco se van uniendo a la danza algunos asistentes. Los hombres a la derecha y las mujeres a la izquierda del cantador. Las dos filas van y vienen trotando lentamente sobre un eje oriente poniente. Después de un rato, el ritmo se acelera y la danza continúa en dos círculos: los hombres en el interior y las mujeres, en sentido contrario, en el

¹⁶⁸ Aunque varios autores utilizan el término *tutúguri*, yo lo escribo como lo hace Ricardo Robles en su diario, y también Carl Lumholtz: “Tengo conocimiento de seis diferentes clases de bailes, pero solo describiré dos, el *rutúburi* y el *yúmari*, por ser los más importantes”. *Op. Cit.*, p. 329. En aquellos años, como puede verse, se trataba de dos bailes distintos. El primero enseñado por el guajolote se bailaba en la mañana, y el segundo que, contrario al *tutúguri*, “fastidia pronto”, se bailaba por la noche y se los había enseñado el venado. Hoy es un solo baile.

¹⁶⁹ Pedro de Velasco, *Op. Cit.*, p. 137. “El sentido de bailar para pedir la lluvia es algo que invade, que transforma, que en verdad significa cada vez más para mí. el seguir empapado bajo la lluvia, como todos o casi todos los presentes, hace del agua un elemento natural, amigo, del que no se huye, del que no se protege el hombre, que no es molesto, sino todo lo contrario, se le espera, se le recibe con gusto sobre el cuerpo, se le deja secar a su lentitud natural, es vida que se goza en frío gotear, humedecer, empapar... Me gritaban que no dejara de bailar, de dar vueltas, para que siguiera lloviendo. De alguna manera sentía significativa mi participación en el rito para ellos y ya también para mí mismo”. Ricardo Robles, en un *yúmari*, *Diario de Pawichiki*, 2 de junio, 1986, p. 357.

exterior. Luego se intercambian. Esto dura toda la noche, con breves interrupciones para tomar pinole, *lámari* (vísceras y pulmones) o tesgüino. Amaneciendo, la ofrenda de carne, tesgüino, tortillas, medicina... es traída a la cruz del patio, hacia donde se arroja un poco. Lo mismo se hará a los cuatro lados de la cruz. Después de una a tres vueltas que se dan a la cruz arrojando la ofrenda, continuará el baile hasta que haya amanecido. Algunas veces, es en ese momento cuando el médico (*owirúame*) lleva a cabo las curaciones, terminadas las cuales se reparte la comida y la bebida.

Contra la interpretación de Bennet y Zingg, y del mismo Kennedy, quienes han señalado como función de esta fiesta el complementar la dieta con carne –además, por supuesto, del reforzamiento de los vínculos étnicos–, Pedro de Velasco propone una perspectiva mucho más armoniosa con el intrincado ensamble de la cultura rarámuri:

Damos por supuesto que si los indígenas afirman explícitamente que hacen la fiesta para agradar a Dios, pedirle perdón, ayudarlo en su lucha con el diablo, etc., la fiesta tiene como finalidad el restablecer o mantener las relaciones con Dios; tiene una función explícita e irrevocablemente religiosa que no se puede resolver en componentes económicos, políticos o sociales (aunque –evidentemente– no los excluya). Es una manera de expresar la dependencia de un ser trascendente, de relativizar la situación humana, de reafirmar los sentidos más profundos de la vida de la comunidad, su concepción de la realidad, su esperanza, etc.¹⁷⁰

Porque la vida se expresa en la regularidad y fertilidad del ciclo agrícola, en el equilibrio con la naturaleza y en la reconciliación entre los hombres, todos, aún los niños, beben tesgüino en las fiestas. El primero en beber es Dios, a quien se le ofrece primero, esparciéndolo a los cuatro puntos cardinales.¹⁷¹

Las variantes en las festividades que existen de un pueblo –o de un año– al otro, conllevan también una interesante serie de preguntas; pero, desde la perspectiva que he establecido, son significativas por cuanto hacen ver que se está efectivamente frente a un proceso continuo de reelaboración. Desde mi punto de vista, esto no solo dejaría atrás, por su inutilidad, la discusión binaria sobre el carácter pagano o cristiano de las fiestas, sino que evidenciaría también la simpleza

¹⁷⁰ *Idem*, p. 149.

¹⁷¹ “En el principio hubo muchos mundos anteriores a este, que fueron acabando uno tras otro. Precisamente antes de que el mundo fuera destruido la última vez, corrían todos los ríos hacia el lugar donde nace el sol; pero ahora las aguas se dirigen también hacia donde el sol se pone (el Río Fuerte –añade como nota– el único en importancia en la región de los tarahumares, desemboca en el Océano Pacífico). Los osos emprendieron la obra de dar forma al mundo que antes no era más que un arrenal. En los tiempos antiguos había multitud de lagunas alrededor de Guachochic; pero se arregló la tierra cuando llegó el pueblo y se puso a bailar yúmari.” Carl Lumholtz, *Op. Cit.*, p. 292.

de buscar formas *auténticas* (y con ello se sobreentiende, “antiguas” u “¿originales?”) de las expresiones culturales. El rarámuri no solo se relata a sí mismo a través de la fiesta y del baile, sino que se reinventa en ellos y es precisamente ese proceso de reinvención, donde imaginario y fiesta se encuentran en sus circunstancias particulares y cambiantes, el que me interesa mostrar desde las páginas del diario de Pawichiki.

II. Pawichiki

El autor fue adentrándose, muy lentamente, en el 'misterio tarahumar', que un tiempo, ingenuamente, creyó haber comprendido. La larga convivencia le ha hecho ver que no. Hay dos cosas que me interesa y es de justicia rectificar. Primera: las alusiones repetidas a las "supervivencias paganas"... a mí me sonaban a eso, son simplemente signos y simbolismos bien distintos de los nuestros, pero tan ortodoxos y legítimos como los nuestros. La otra rectificación: mucho tiempo creí -como la mayor parte de la gente- que nuestra cultura, nuestra civilización, eran la cultura y la civilización, sin más, y que los tarahumares debían entrar en ellas, para salir de la infancia. Ahora sé que no.¹⁷²

EL DIARIO ¿EXPERIENCIA PASADA Y VIGENTE?

Ricardo Robles Oyarzun, a quien todos llamaban Ronco por el áspero timbre de su voz, nació el 19 de mayo de 1937 en San Luis Potosí. Fue el quinto de quince hermanos y a los diecinueve años ingresó a la Compañía de Jesús. Su primer contacto con la Sierra Tarahumara fue durante su magisterio, un periodo intermedio entre los estudios de Filosofía y Teología, cuando fue enviado a Norogachi para aprender la lengua tarahumar durante tres años. Más tarde estudió Teología en Montreal y se ordenó sacerdote en 1969. Un año después volvió a la Sierra donde, tras una breve interrupción entre 1975 y 79, permaneció hasta su muerte, el 4 de enero del 2010.

La llegada de Robles a la Sierra coincide con una época profunda de cambios en la Iglesia y en la Compañía de Jesús. Desde su pregonado aggiornamento, el Concilio Vaticano II dejó abierta la puerta para que las Iglesias locales reflexionaran en torno a su presencia en el mundo; lo que en América Latina adquirió tonos de denuncia y compromiso radical en favor de los pobres. Una teología nueva, impregnada por las ciencias sociales, se asumió carta de ciudadanía en muchas diócesis. Se multiplicaron los movimientos que, inspirados por su renovada fe, buscaban la transformación de las condiciones económicas y políticas de sus sociedades, algunos incluso a través de los movimientos armados que proliferaron en aquellos años.

¹⁷² David Brambila, S. J., citado en el Diario, p. 824. 8 de mayo de 1991.

En la Compañía de Jesús el vasco Pedro Arrupe, elegido en 1965 por la Congregación General XXXI para dirigir la Orden, había iniciado un escrutinio a fondo de los trabajos de los jesuitas en el mundo e implementaba su propia puesta al día, impulsada por los vientos conciliares. La siguiente Congregación General, en 1975, dio cuenta de los cambios habidos en estos años. Probablemente, el más importante quedó plasmado en el llamado Decreto 4, donde se redefinió la misión de la Compañía de Jesús como “el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta, en cuanto forma parte de la reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios.”¹⁷³ El entonces Vicariato Apostólico de la Tarahumara, a cargo de los jesuitas, fue también sacudido por esta ola renovadora.

La Compañía de Jesús había regresado a sus antiguas misiones de la Sierra en 1900, con un esquema de trabajo, si no igual, muy parecido al que habían desarrollado los precursores. Es decir, iniciaron la refundación de cabeceras de misión y la creación de internados-escuelas para niños y niñas, donde también enseñaban algunos oficios a los indígenas. Al principio, el trabajo de los misioneros estuvo sujeto a las vicisitudes de la Revolución y de la guerra cristera, con la accidentada relación que implicó entre la Iglesia y el Estado.

Los indígenas recibieron a los nuevos misioneros con respeto. Al mismo tiempo se sintieron libres para aceptar o no las nuevas propuestas. Se mostraron tan selectivos ante las innovaciones como lo habían sido en el pasado. En el terreno ritual tuvieron que adoptar el clandestinaje para seguir celebrando el culto a Dios con sus propias ceremonias. No se opusieron a los cambios por la fuerza, porque no habían olvidado la historia. Pacíficamente ignoraron las propuestas que querían cambiar lo importante de su cultura. Tenían una opción clara de 'no confrontación'.”

(...) En 1939, cuando la paz volvió a las misiones, se retomó el plan de principios de siglo. El nuevo superior jesuita, Salvador Martínez, formulaba su plan de trabajo como 'educación completa'. Para los niños era la escuela y la catequesis para formar personas civilizadas y cristianas. Para los jóvenes el trabajo en talleres de la misión y el matrimonio, entre exalumnos y exalumnas, para formar las 'colonias', pueblos modelo. El mismo superior fue el primer Obispo cuando, en 1958, la misión se convirtió en Vicariato Apostólico.

No se dudaba de los planes, parecían perfectos. Pero la realidad iba dejando su lección. Las “colonias” o pueblos modelo nunca llegaron a serlo. Solo uno había reunido a varias familias.

¹⁷³ Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús. *Decreto 4. Nuestra Misión Hoy*, número 2, Madrid, Razón y Fe, 1975, p. 69.

La gente vivía culturalmente dividida, sin identidad propia. Los talleres creaban trabajo artificial para sostenerlos.¹⁷⁴

En realidad, fue en 1950 (y no 1958), cuando Salvador Martínez Aguirre fue nombrado primer obispo de la recientemente creada “misión independiente”¹⁷⁵. El Vicariato Apostólico tuvo su sede en Sisoguichi, a unos 15 km al este de Creel, lugar al que regresaron los jesuitas en 1900 para retomar su acción misionera, interrumpida más de un siglo atrás (ver mapa 3).

Cuatro años más tarde, fundó el seminario e inició el trabajo de las llamadas “escuelas radiofónicas”: iniciativas que, con la tecnología de la época, estaban orientadas por un deseo de evangelizar, muy de la mano con otro subyacente de “civilizar” a las indígenas y, de paso, a los mestizos de la región.¹⁷⁶

En los setenta, las escuelas radiofónicas dieron paso a las “estaciones misionales” de inserción, comunidades de religiosas y/o religiosos que iban a vivir a las rancherías indígenas con el propósito de adentrarse en la cultura tarámmuri y colaborar en las iniciativas que los indígenas fueran proponiendo.

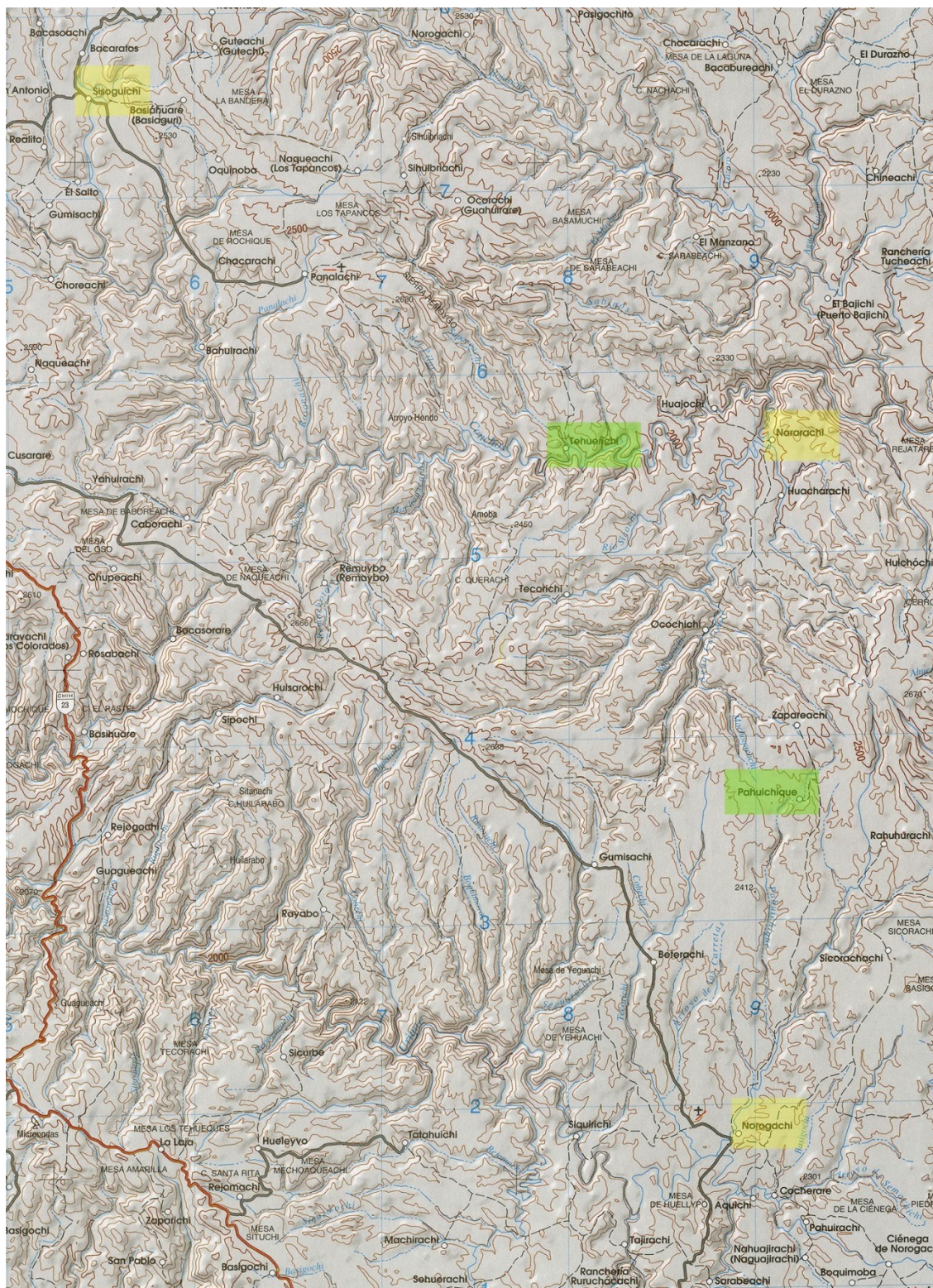
El Vaticano II impactó primero en la liturgia y más profundamente con una teología que dejaba más lugar a la libertad, a la creatividad. Las Escuelas Radiofónicas eran una obra nueva sobre todo el territorio del Vicariato. La idea de extender la “educación completa” por la radio entusiasmó al Obispo. Apoyó e impulsó esas escuelas. Lograron buena calidad educativa. Por otra parte, las escuelas del gobierno aumentaron considerablemente en esta época. Era necesaria una evaluación, que se realizó en 1970. Ahí se vio la necesidad de regresar a los indígenas y cambiar los planes de estudio por algo que sirviera más para su vida. Más de 100 agentes de pastoral reunidos apoyaron los cambios. Se estaba dando un paso muy importante: la opción por los indígenas y por su cultura. En 1977, después de muchos estudios técnicos se decidió cerrar las escuelas e ir a vivir con los tarahumares para poder generar un proyecto educativo desde su vida. Ahí nació la actual pastoral indígena del Vicariato.”¹⁷⁷

¹⁷⁴ Diario de Pawichiki, Documento para la reunión de agentes de pastoral indígena en Anishinabe, Ontario, Canadá. 8–16 de octubre, 1993, p. 1145–146.

¹⁷⁵ Que fue encargada a los jesuitas y que, posteriormente, se convertiría en Vicariato Apostólico el 8 de septiembre de 1958.

¹⁷⁶ “El primer enfoque eran las misiones civilizadoras, había que civilizar a los inditos. La prueba de estos son los internados en Naráachi, Sisoguichi, Norogachi, Chinatú y aquí es donde hubo internados masculinos y femeninos. La Compañía de Jesús los tenía en todas partes y era la colonia.” Entrevista a Javier Campos Morales, párroco de Cerocahui, por Alejandro Cancino en *Op. Cit.*, p. 376.

¹⁷⁷ Diario de Pawichiki, Documento para la reunión de agentes de pastoral indígena..., *Op. Cit.*, p. 1146.



Mapa 3: Internados de Sisoguichi, Nararachi y Norogachi (en amarillo) y estaciones misionales de Tehuerichi y Pawichiki (en verde). Fuente: INEGI: Carta Topográfica 1:250 000, San Juanito G13-1.

La apertura de la primera de estas comunidades, a cargo de las misioneras Eucarísticas Franciscanas, coincidió con el nombramiento del obispo José Llaguno, en 1975, quien apoyó decididamente estas experiencias que muy pronto empezaron a multiplicarse. Esta innovadora línea de trabajo recibió el nombre de “pastoral de acompañamiento” y respondía a una inquietud abierta desde el Sínodo de Obispos en Roma, en 1974, en torno a “la ‘indigenización’, ‘inculturación’ o ‘encarnación’ local del evangelio y de la vida cristiana en las diversas culturas de los diversos pueblos del orbe”¹⁷⁸. La Congregación General XXXII de los jesuitas la retomó, aunque sin una idea muy clara de lo que aquello podía implicar. Los agentes de pastoral compartían probablemente una sola premisa: era necesario vivir entre los pobres compartiendo su situación de pobreza. El quehacer concreto, una vez estando allí, dependía en gran medida de la inventiva y la capacidad de quienes estuvieran en esta situación de inserción. En contraste con otras experiencias de inculturación surgidas en ese mismo contexto eclesial, en Tarahumara llama la atención que se haya tendido más al respeto y respaldo a su cultura, que a la organización y la promoción social que se impulsó en experiencias similares con otros grupos indígenas.

Desde un principio apoyó e impulsó la nueva línea de “pastoral de acompañamiento”, vivir con los indígenas, aprender de ellos, apoyar sus causas, respetar su cultura. El modelo pastoral de “acompañamiento” se fue reproduciendo en diversos sitios. En 1979, el Obispo estuvo en Puebla y trabajó en el documento de Opción Preferencial por los Pobres. Volvió impulsando más aún las líneas pastorales ya adoptadas.

A veces con desconcierto y a la larga con confianza, los indígenas tarahumares, warojíos y tepehuanes aceptaron bien el nuevo acercamiento pastoral. La participación en sus celebraciones, supuestamente secretas, pasó a ser ordinaria para los agentes de pastoral más cercanos.¹⁷⁹

Robles regresó a la Sierra después de una estancia de cuatro años en una comunidad “de inserción”, en la periferia de la Ciudad de México. Inmediatamente se pensó en él para abrir una estación misional en Pawichiki, una ranchería situada a unos veinte kilómetros al norte de Norogachi y sesenta y cinco al sureste de Creel. A partir de 1980, se instaló allí y abrió una tienda cooperativa. Dos años

¹⁷⁸ Catalino G. Arévalo, S. J., Introducción al decreto 5, Inculturación de la fe y vida cristiana, en *Congregación General XXXII... Op. Cit.*, p. 101–102. Al final se aprobó el decreto sobre la inculturación, pero su brevedad y contenido dan cuenta de que el asunto era más una tarea pendiente que una destreza adquirida en el trabajo misionero.

¹⁷⁹ Diario de Pawichiki, “Documento para la reunión de agentes de pastoral indígena...”, *Op. Cit.*, p. 1147.

después se agregó un pequeño dispensario atendido por tres religiosas Siervas de los Pobres.

Los agentes de pastoral que trabajamos con indígenas nos hemos reunido desde hace años semestralmente para intercambiar experiencias, profundizar orientaciones y buscar luz en la experiencia de otros. En esas reuniones nació la “Opción del Vicariato ante las Culturas Indígenas”, que más tarde sería oficial en el Vicariato. Una opción por respetar las culturas e inspirarlas con el evangelio. Esta opción, sin embargo, no fue de todos los jesuitas; hubo y hay cierta dificultad para que algunos la acepten aún hoy.

Ese documento expresó la experiencia acumulada en el aprendizaje entre los indígenas. Ahí se escribieron ideales, es verdad, pero más que eso experiencias vividas. Queremos que la gente decida sus propios procesos, siguiendo sus propios análisis de la realidad, con sus propias metas históricas. Y ahí, con la proclamación del evangelio y el apoyo en cualquier terreno acompañar su proceso.

No es extraño así, que en sus imprevisibles decisiones de enfrentar al gobierno, por ejemplo, hayamos jugado un papel casi marginal, de observadores. Antes habíamos convivido y dialogado mucho con esa misma gente. Algunos fuimos invitados, en cada caso, a opinar sobre sus decisiones, a sugerir posibilidades. No tuvimos las decisiones importantes ni se nos pidió que las tuviéramos.”¹⁸⁰

Si creemos que el conjunto de estas experiencias estaba basado en esta premisa¹⁸¹, tanto la tienda como el proyecto de salud fueron implementados a solicitud de los rarámuri de la región. Con la primera, queda claro lo que se pretendía (y logró en gran medida): suprimir la intermediación y los abusos de los comerciantes *chabochis*, quienes encarecían los productos básicos. La propuesta de un proyecto de salud resulta más difícil de entender, porque los rarámuri tienen su propia medicina y doctores tradicionales y porque la medicina occidental les resulta muy hostil y difícil de entender¹⁸²; si bien, poco a poco ha crecido la demanda de servicios médicos, sobre todo para aquellos casos en los que su medicina no resulta eficaz. El diario es testigo de las muchas veces que los rarámuri recurrieron a los servicios de las religiosas y/o los hospitales, aunque muchas veces lo hayan hecho con desconfianza y que, en esa libérrima forma de ser que tienen, hayan terminado prescindiendo del tratamiento o los medicamentos prescritos.

¹⁸⁰ Diario de Pawichiki, Documento para la reunión de agentes de pastoral indígena..., *Op. Cit.*, p. 1152.

¹⁸¹ Recordemos lo dicho en la nota 1 de la introducción: “solo se haría lo que ellos vieran que tocaba y no lo que nosotros veíamos que tocaba. De un modo de no imponer, de no implantar”.

¹⁸² “Se pide la ayuda de médicos de trucos extraños y desconfiables, solo en el momento en que sus métodos tradicionales parecen no dar resultado. Si alguno de cultura occidental le parece superchería el modo de curar indígena, no hay por qué suponer que a ellos les parezca más que superchería nuestra ‘científica medicina’.” Diario de Pawichiki, p. 28.

Tanto aquí como en las demás estaciones misionales, los agentes de pastoral iban impulsados más por sus bríos que por sus certezas o experiencia en el terreno. La mayoría se dejaba llevar por su inventiva. Un objetivo tan amplio como el ponerse a las órdenes de la comunidad indígena para servirles en lo que se les ofreciera, no aclaraba mucho los métodos concretos. Desafortunadamente, no tenemos registro en el diario de los tres primeros años de esta experiencia, aunque sí sabemos que los agentes de pastoral que la impulsaban se reunían periódicamente para intercambiar opiniones y apoyarse en esta ruta que iban abriendo juntos. El diario fue precisamente como una carta de navegación para guiarse en estos inexplorados mares. A petición del obispo, Robles lo inició el 1 de agosto de 1983:

Entre otras necesidades muy urgentes se veían el acompañamiento cercano al pueblo en lo cotidiano y la posibilidad de comunicarse en niveles más hondos respecto al trabajo pastoral, realizaciones, frustraciones, etc... y la posibilidad de escribir diariamente algo en un cuaderno pastoral, anotando lo más sobresaliente...

Los caminos de solución eran cercanos a nuestra experiencia de Pawichiki y pude dar razón de cómo nos han servido las notas de pastoral (estas notas) y cómo el acompañamiento y la pastoral en general se vitalizan con este anotar, cómo hace reflexiva la pastoral.¹⁸³

El diario está estructurado en meses. Cada mes inicia con una tabla con cuatro columnas. En la primera se lee el día o los días del mes en que ocurre una actividad, en la segunda el lugar, en la tercera “la actividad principal” y en la cuarta los “hechos sobresalientes”. Junto a estos, o en una quinta columna, a veces aparece un número entre paréntesis que permite encadenar los hechos sucedidos en diferentes días, pero entrelazados por un personaje, una celebración, alguna enfermedad, etc. En las páginas siguientes se describe lo sucedido en los “hechos sobresalientes”, divididos con breves subtítulos donde se añade la fecha, y con frecuencia se agregan uno o varios comentarios o interpretaciones personales a la descripción. Hay, sobre todo en los primeros años, una tendencia a distinguir los hechos “en sí” de sus explicaciones. Aquello que tanto preocupaba a los etnógrafos de la época de depurar los *datos objetivos* de la carga subjetiva del observador. No obstante, como he señalado en la introducción, su preocupación nunca fue *objetivista*.¹⁸⁴ Después este esquema va cambiando: los números entre paréntesis son simplemente indicadores del orden en el que se narrarán los hechos, las notas interpretativas se van haciendo más escuetas y la separación del terreno objetivo

¹⁸³ *Idem*, 17 de marzo, 1988, p. 569.

¹⁸⁴ Ver nota 6.

del subjetivo desaparece paulatinamente. Su preocupación no es estricta ni principalmente antropológica.

Aunque la intención del autor del diario es ahondar en la comprensión de la cultura, lo hace con la finalidad explícita de orientar un trabajo (el suyo y el de sus compañeros en el Vicariato), y hacerlo más *pertinente*. De ahí que al principio se detiene en temas que le conciernen más y discrimina otros que le interesan menos. Con el tiempo, sus hallazgos lo llevan a focalizar su atención en algunos asuntos claves para su labor pastoral en una especie de atención flotante a su entorno, lo que no demerita el valor etnográfico del texto. Robles logra suplir bien el entrenamiento del antropólogo con una disposición innata de respeto hacia los otros¹⁸⁵, una curiosidad ávida (y obligatoria en su situación), mucha sensibilidad y una personalidad obsesiva con los detalles¹⁸⁶. Aun sus conceptos e interpretaciones, están cargados de residuos de esa prolongada experiencia por la que pasó en Pawichiki y cuya intensidad permite al lector *pasar por* ella también.

“Haber pasado por algo” alude tanto a la persona que ha tenido la experiencia como aquellos que se identifican con (incluso en el extremo de ser acosados o poseídos por) ella, o a aquellos que empatizan y simultáneamente respetan la alteridad e incluso rechazan la identificación. Considero esencial tomar en cuenta el proceso de pasar por algo para cualquier definición aceptable de experiencia, proceso que implicaría una respuesta afectiva –y no solo acotadamente cognitiva– donde la emocionalidad estaría significativamente relacionada con el intento (cauteloso, constitutivamente limitado, no nivelador, imperfecto y en ocasiones fallido) de comprender al otro (que a veces puede ser opaco o indiferente en los aspectos más cruciales). Este proceso también es fundamental para entender la relación entre quien ha tenido la experiencia directa, los efectos demorados de ciertas experiencias (...) en etapas posteriores de la vida y la respuesta a la experiencia de terceros diversos.”¹⁸⁷

Este “pasar por algo”, en este caso Pawichiki, es lo que da vigencia a la experiencia de Robles y carácter de *campo etnográfico* a su diario. No importa, por

¹⁸⁵ Las primeras (¿únicas?) fotografías que tomó en Pawichiki fueron en 1994, en un *batari* en el que lo estaban despidiendo de la comunidad.

¹⁸⁶ Las primeras fiestas, por ejemplo, las describe hora tras hora, o acompaña las celebraciones especiales de esquemas y dibujos que ilustran los bailes, las ofrendas, la raspa del peyote, etc. Cuando él no puede asistir, pide a las hermanas que le informen lo acontecido y transcribe lo dicho por ellas.

¹⁸⁷ Dominick LaCapra. Op. Cit. 68. En este sentido, no deja de llamar la atención la poderosa observación de Foucault sobre la Memoria de Pierre Rivière donde el relato del matricidio y el asesinato mismo “no se ordenan según una sucesión cronológica simple: crimen y relato. El texto no narra el gesto; pero entre uno y otro, hay toda una trama de relaciones: ambos se sostienen, se llevan uno al otro en medio de correspondencias que no han, por otro lado, cesado de modificarse”. Tal vez por ello “los contemporáneos parecen haber aceptado el juego de Rivière: el asesinato y el relato son consubstanciales.” Michel Foucault, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle présenté par Michel Foucault*. Saint Armand, Gallimard, 2004, pp. 323 y 322.

ejemplo, que el célebre Menocchio haya acabado, en la hoguera de la inquisición, hace más de cuatrocientos años; el *paso de* Carlo Ginzburg por los folios de su proceso le permitió encontrar esa “sutil y tortuosa, pero nítida, línea de desarrollo que llega hasta nuestra época. Podemos decir que Menocchio es nuestro precursor. Pero es al mismo tiempo el eslabón perdido, *unido causalmente a nosotros* de un mundo oscuro, opaco, y al que sólo con un gesto arbitrario podemos asimilar a nuestra propia historia.”¹⁸⁸

Algo semejante puede decirse del paso de Foucault por los relatos de Pierre Rivière o Herculine Barbin cuya fuerza parece no dejar lugar a la teorización¹⁸⁹.

Aunque la mayor riqueza del documento viene dada por la duración de la estancia de su autor en el campo. Más allá de la ingente información y *datos* que proveen sus más de mil trescientas páginas, lo más original del texto es que permite *pasar por* los múltiples dinamismos que van ocurriendo a lo largo de los once años que abarca, a nivel local y regional: las historias personales y familiares, los vaivenes de las relaciones interpersonales en la comunidad, el surgimiento y ocaso de expresiones culturales, la modificación de patrones sociales, de iniciativas económicas, políticas... “acosan y poseen” —en el lenguaje de LaCapra— al lector.¹⁹⁰ Solo desde una residencia así de prolongada Robles —a diferencia de sus predecesores—, pudo percatarse, por ejemplo, de la solidez que le confiere a la cultura rarámuri la circularidad de su tiempo. Algo semejante puede decirse del papel del *rutúburi*, esa fiesta “pagana” cuya llaneza, al lado del esplendor de los matachines y el dramatismo de los fariseos, disimuló muy bien, aún ante ojos muy avezados, la centralidad de su papel en la persistencia étnica.

Un lugar central entre todos los procesos descritos lo tienen las dos iniciativas que justificaron la apertura de la estación misional: la tienda y el proyecto de salud. Desprovistas de los pormenores de la narración, puede afirmarse que ambas experiencias resultaron un fracaso: “Durante años se logró tener una tienda al servicio de la comunidad y que los rarámuri aprendieran a llevarla eficazmente. Se entregó la tienda a la comunidad hace tres años (...) Cuando se entregó la tienda

¹⁸⁸ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, México, Océano 1998, p. 31.

¹⁸⁹ *Moi Pierre Rivière... Op. Cit. Y Herculine Barbin llamada Alexina B. Presentado por Michel de Foucault. Selección de Antonio Serrano*, Madrid, Editorial Revolución, 1985. Sobre el primero, Ginzburg hace la siguiente crítica sobre el impedimento de teorizar sobre fuentes así: “Se excluye explícitamente la posibilidad de interpretación de este texto, porque ello equivaldría a forzarlo, reduciéndolo a una ‘razón’ ajena. No queda más que el ‘estupor’ y el ‘silencio’, únicas reacciones legítimas. Op. Cit. 21-22.

¹⁹⁰ En este caso no nos referimos a la experiencia del lector como simple espectador, obviamente, sino a la de ser parte de la experiencia de Robles. Su relato parece ceder al lector el lugar que reservó Cervantes para Cide Hamete Benengeli al atribuirle la primera parte del mayor relato de la historia.

después de haber funcionado bien, preveíamos un año para que quebrara. Tomó dos años.”¹⁹¹

El proyecto de salud no corrió con mejor suerte: “Durante años se trabajó en medicina curativa y preventiva, pero sin medios eficaces para que tomaran el proyecto algunos promotores de salud.”¹⁹² Este trabajo, iniciado por las religiosas Siervas de los Pobres en 1982, se redujo al mínimo con su salida en 1990 y nunca fue asumido por “promotores locales”. Ambas historias, sin embargo, tienen mucho más colorido: cuatro de los indígenas responsables de la cooperativa en diversos momentos terminaron montando sus propias tiendas en sus respectivas rancherías, una de las cuales, por lo menos, continuó funcionando luego de la quiebra de la tienda “madre”. Además, es difícil no valorar el beneficio real que supuso la tienda para los indígenas de la región durante los doce años que se mantuvo funcionando. Algo similar puede decirse del proyecto de salud, porque a pesar de que no fue asumido por promotores locales fueron numerosos los casos atendidos en los ocho años que funcionó y, dadas las condiciones en que se desarrolló, no sería exagerado calificar su labor de heroica.¹⁹³

Ahora bien, la llegada de un sacerdote a una comunidad *pagótuame*, por sí sola desencadenó dos procesos que podríamos considerar como los verdaderos protagonistas del diario. Por una parte, la comunidad de Pawichiki, tradicionalmente dependiente del pueblo de Norogachi, se vio en condiciones de celebrar sus fiestas más importantes allí, y por tanto, de (re)construir fronteras y (re)crear su imaginario colectivo. Problemáticamente, este quehacer se veía reforzado con la activa participación del sacerdote que, pese a su declarada voluntad de respetar los procesos de la comunidad, con su sola investidura –por no hablar del entusiasmo con el que asumió el proyecto– se convirtió muy pronto en un referente apreciado para muchos, incómodo para otros: un protagonista, en resumen, del rejuego político interno¹⁹⁴. Por otro lado, el objetivo de la planeación

¹⁹¹ Diario de Pawichiki, p. 1346.

¹⁹² *Idem*, p. 1345.

¹⁹³ “En una ocasión acompañé a Carlos Vallejo y a Sor Asunción a buscar a una enferma en Sikochi. Salimos de Pawichiki a las cinco de la mañana con una temperatura de menos catorce grados. Dos horas después, llegamos hasta donde podía rodar la camioneta. De ahí bajamos a pie por una barranca otras dos horas hasta llegar a la casa. Resultó que había que trasladar a la enferma a la clínica de Creel, por lo que tuvimos que llevarla, en una improvisada camilla, hasta la camioneta. El ascenso nos tomó, esta vez, seis extenuantes horas. Por la tarde noche, cuando comenté con la hermana aquello que a mis ojos había sido una verdadera hazaña, Sor Asunción sonrió y me dijo: ‘Esto no fue nada ¡si supieras los casos que nos ha tocado atender!’”.

¹⁹⁴ “Somos una presencia ante el poder interno de la comunidad, también con un poder –desde el punto de vista de la comunidad y aunque nosotros no queramos ejercerlo positivamente–, que acaba relativizando, moderando, el abuso del poder”. Diario de Pawichiki, p. 652.

del proyecto era explícito en su intencionalidad pastoral: “Acompañar a la comunidad rarámuri de Pawichiki en su proceso histórico de autoafirmación cultural, concientización y *conversión*, para hacer posible, junto con ellos, el *Reinado de Dios*”¹⁹⁵. El segundo proceso fundamental consistió en la forma en que se va mudando el sujeto de la “conversión”: no son los rarámuri quienes deben convertirse, sino la Iglesia la que debe aceptar que la revelación de Dios a este pueblo es válida (“ortodoxa” y “legítima” en los términos que utiliza en el epígrafe de este capítulo el padre Brambila, precursor de Robles), a pesar de la evidente diferencia, tanto en su inteligibilidad como en su forma de manifestarla:

Un punto importante en esto fue el ir encontrando y reflejando la auténtica revelación de Dios que hay en su tradición oral y establecer ese paralelo estricto que tiene con el evangelio; reforzar así su fe apoyando lo que ya creen y explicitando su sentido evangélico.

Lo anterior nos llevó a ver que para la Evangelización explícita, no basta con decir y repetir el evangelio o nuestros manuales o catecismos. Eso no es evangelización explícita, por más que se explique, porque no explícita, porque está en un lenguaje desconocido que no comunica el mensaje. Lo aprenderán de memoria quizá pero no lo asimilan porque no se entiende. Se entiende sí, y la evangelización es verdaderamente explícita cuando se les comunica en su propio lenguaje religioso que es muy diferente del nuestro en las ideas y en los símbolos.¹⁹⁶

Tanto el proceso de reforzamiento cultural como el del descubrimiento y aceptación de la *ortodoxia* del credo rarámuri son convergentes al tratarse de una cultura, como ya se ha repetido, profundamente religiosa. Precisamente, en el balance final del proyecto Robles mismo hace notar esta coincidencia: “Se ha reforzado a la comunidad en su identidad cultural, en su seguridad ante los cambios, en la aceptación feliz de que está bien que sean como son y quieren ser, porque todo eso es voluntad de Dios. Esa voluntad de Dios está expresada por ellos mismos en sus mitos, en su lenguaje cotidiano, en sus celebraciones y en toda su vida.”¹⁹⁷

IMAGINARIO Y FIESTA

En 1983, el ciclo de pascua cerró con la fiesta de reyes. Robles lo registra porque un amigo suyo, Cornelio Bustillo, vino a pedirle que le pintara una bandera porque había sido elegido capitán de fariseos y empezaría a bailar pinto y dejaría de bailar matachín. Contra las tradicionales tres cruces rojas que *debía* llevar esa bandera,

¹⁹⁵ *Idem*, p. 1344. (El subrayado es mío).

¹⁹⁶ *Idem*, p. 1345.

¹⁹⁷ *Ibidem*. p. 1344.

Cornelio pidió que le pintara un águila. A regañadientes, Robles respetó la voluntad de su amigo y *rompió* con la *tradición* pintando el águila¹⁹⁸. La inquietud que le produjo este cambio lo llevó a dedicar varias páginas del diario para tratar de indagar la causa del mismo y explicarlo. Lo curioso es que, al final de su indagación, llegó a él mismo:

Veinte años antes, en su primera estancia en Norogachi, un banderero le pidió que pintara un águila y abajo escribiera el nombre de Simuchichi, su rancharía. En ese tiempo, aquella fue una bandera innovadora. Catorce años más tarde, en el mismo Norogachi, Librado Gardea, de Simuchichi, le pidió que le pintara también un águila para su bandera, pero esta vez “volando sobre el cerro de la cruz”. Pues bien, Cornelio, aunque avecindado en Pawichiki, era originario de Simuchichi y quería una bandera como las que él había visto en su infancia. Es interesante que al final de estas escrupulosas cavilaciones, contrario a lo que él estaba suponiendo, Robles se percatara de que la cultura no era algo estático: “Esto, además de subrayar esa libertad para cambios –dentro del *esquema básico tradicional*–, de parte del responsable del grupo o la fiesta, deja ver que hay cambio, que se va moviendo al terreno ritual, como en otros dentro de la cultura, que no está tan fija o inflexible para no permitirlos.”¹⁹⁹ En el caso concreto de la familia Gardea y el grupo de Simuchichi, Robles apunta una diferencia significativa con los otros grupos que bailan en Norogachi. Dice que, probablemente, descienden de algún “no-indígena” porque tienen un fenotipo distinto, además de estar más escolarizados aunque, paradójicamente, hablan con más propiedad la lengua y han ido dejando conscientemente las enseñanzas del internado para retomar los ritos rarámuri.

La ruta que seguiré para analizar la forma en que se fueron dando estas transformaciones será la planteada en el capítulo anterior: observar el devenir de las festividades para determinar el rumbo que siguió, en estos años, el siempre

¹⁹⁸ “Me vuelve a pedir que quiere un águila en la bandera. Le vuelvo a decir que por qué no la pinta con las tradicionales cruces rojas. Dice medio triste: Pues yo quería un águila, pero si no quieres pos ponle como tú quieras. No era eso lo que pretendía, sugería y buscaba el por qué de ese cambio para ser fieles a la política de respetar su proceso y no constituírnos en defensores de la tradición a tal grado que seamos opositores del cambio, cambio que ellos deben elegir. Le respondí que se pintaría lo que él dijera, que cómo quería el águila (...) Cuando ya terminaba de pintarla rojo óxido (*stáka*) que el mismo Cornelio quiso, me dijo, bueno pues píntale una cruz aquí (bajo el águila y antes del nombre escrito de ‘PAWICHIKI’.” Diario de Pawichiki, 15 de enero, 1984, p. 33.

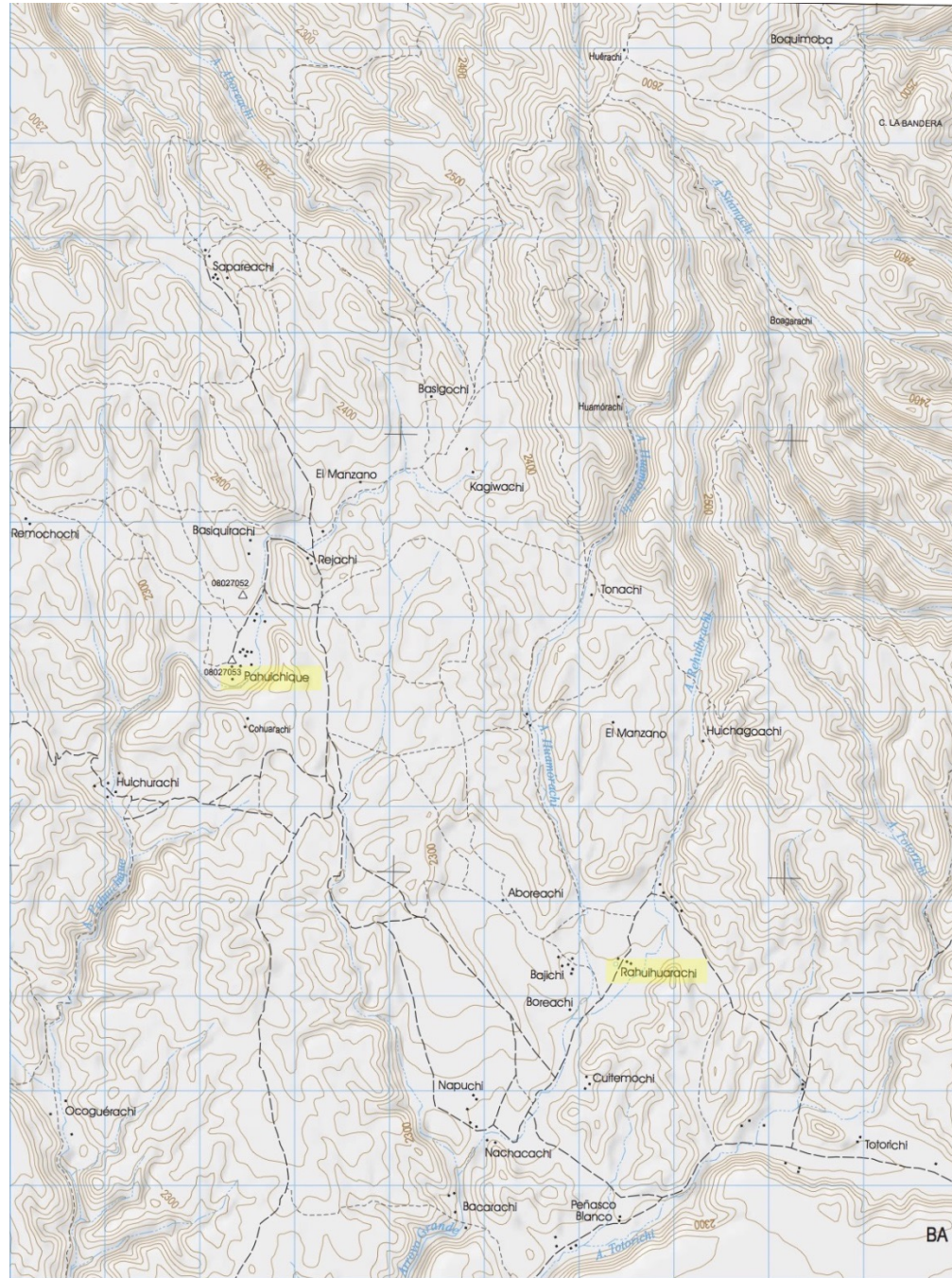
¹⁹⁹ *Idem*, p. 34. (El subrayado es mío). Robles siguió pintando muchas banderas mientras estuvo en Pawichiki y prácticamente todas están registradas en el diario. Como colofón de esta historia podemos tomar la de Juan Gardea, quien “le pidió ahora (...) solo un círculo, el letrado de Simuchichi abajo, una cruz pequeña arriba del círculo y al centro un rarámuri. Pero había otro detalle que me llamó la atención, pidió que pusiera dos alitas, una a cada lado de la parte superior del círculo. Le pregunté el por qué, porque me extrañaron las alitas aquellas, y dijo que era para no perder la tradición del aguilita que siempre había traído en sus banderas...” *Idem*, 23 de marzo, 1988, p. 570.

inestable imaginario colectivo de la comunidad. Es de notar que, mientras más se esfuerza Robles en asir el “esquema básico tradicional” de las fiestas, más termina dando cuenta de los cambios que de dicho esquema. Son testimonios que en un principio reflejan la inconstancia de las costumbres, pero que hacen notar que la tradición es en realidad una *in-vención* en el sentido etimológico de la palabra, un “hacer venir”; lo cual implica algo previo que es traído tal como lo revisamos en la introducción. En este caso, se trata precisamente del imaginario colectivo que se exterioriza en la celebración: lo imaginado cobra forma en la fiesta. Esto es lo que permite ver, a través de la fiesta, algunos elementos de ese imaginario que no es –o no solo es– un desvarío espontáneo. Lo veremos, sus cauces están trazados por los patrones culturales y creencias arraigadas mezcladas con las interpretaciones, circunstancias y también la espontaneidad del momento en que se exteriorizan simultáneamente en la realidad de la fiesta. Robles mismo, ya lo he señalado, contra su pretensión de asumir un papel de colaborador –indispensable, pero secundario–, como sacerdote termina también siendo protagonista determinante en esa trama, que va más allá de la fiesta. Desde su llegada, se presentará un conflicto con el líder de la ranhería vecina de Rawíwarachi (ver mapa 4), quien es elegido, muy pronto, primer gobernador. La disputa entre estas dos comunidades será también una constante en las celebraciones.

Sobre esta *in-vención* que resulta de la simultaneidad de imaginación y realización hay un pasaje particularmente revelador, en el que Robles analiza las diferencias entre el rito del *jícure* (peyote) que presencié, con uno que describe Pedro de Velasco y otro que relata Luis González Rodríguez. La primera es que ni de Velasco ni González hacen mención del baile de fariseos, probablemente porque aquellas celebraciones no ocurrieron durante la cuaresma. Pero el baile que presencié aquella noche fue aparentemente insólito:

Estuvo como banderero Hilario, de Tónachi, que vive actualmente en la región de Pawichiki. Bailaron varios, entre ocho y diez según recuerdo, pero es de notarse aquí que el viejito Mensia de Totórichi, doctor prestigiado, tomó la bandera y los estuvo dirigiendo también. Así sucedió algo extraordinario. Los llevó a bailar a la zona del *jícure*, aunque solo él entró al círculo, donde bailó un buen rato cerca del amanecer pero aún de noche; cuando terminó, se alejó de nuevo bailando con los pintos.²⁰⁰

²⁰⁰ Diario de Pawichiki, 3 de abril, 1985, p. 173.



Mapa 4 Pawichiki y Rawíwarachi.

Fuente: INEGI: Carta Topográfica 1:50 000, Norogachi G13A33.

En aquella fiesta confluyeron la raspa del peyote, utilizado para el *nutémari* de Librado Espino²⁰¹, la curación de la viuda de Librado, un baile de matachines en el cual participaron excepcionalmente mujeres, mientras que en *rutúburi* lo hicieron

²⁰¹ Cfr. capítulo 1, nota 147.

al parecer hombres vestidos de mujer, y este baile de fariseos que, *normalmente* no se baila fuera de la iglesia o su patio y que el doctor Mensia llevó –¿profanando?– hasta el muy respetado círculo imaginario donde se lleva a cabo la raspa del peyote. Esta imagen, por sí misma evidencia la dificultad del pensamiento dicotómico a la hora de tratar encasillar las fiestas, con base en categorías paganas y cristianas, pero aún, como lo hemos hecho aquí, con matachines, fariseos y yúmari, cuya elección finalmente obedece más a fines expositivos.

MATACHINES

En 1983, los primeros testimonios de las fiestas de navidad y reyes que registra el diario sorprenden por lo lacónico: la fiesta del Pilar solo queda consignada en su agenda mensual, donde dice que la pasó en Norogachi, igual que la fiesta de Guadalupe, que ese año se celebró en Pawichiki cinco días después (con “bailes a.m. y p.m.”). Para navidad se deja entrever que, en realidad, no había *una* tradición y *una* comunidad en cuanto tal, sino una pugna velada entre dos pueblos:

Los de Rawíwarachi estuvieron bailando el 22 y el 23 y me habían dicho que bailarían el 24. De hecho solo bailaron los dos primeros días, pero como hacía mucho frío... se fueron al terminar el 23 habiendo cumplido ya. Ya noche me pidieron que dijera misa (...)

Los de Pawichiki ya habían empezado a tomar y a bailar por las casas en vez de iniciar el baile en la iglesia, como suelen hacerlo con alguna frecuencia. (a) Ahora se reunieron ya entrada la noche. Previendo que no lo harían, yo había celebrado en la capilla de las madres, con ellas, la misa de navidad. Pero fueron llegando algunos no tomados: Sékari, Se'Marica... todos del rumbo de Ka'ewáchi. Me dijeron que los demás ya habían seguido tomando por las casas y se habían ido a Saparáachi. Bailaron muy en serio con algunos que venían de tomar y otros no tan tomados. Hice las mismas lecturas y homilía, rezamos y se fueron a media noche pasada.”²⁰²

La interpretación de Robles sobre el hecho de que los de Rawíwarachi hayan mantenido más las formas que los de Pawichiki es porque aquellos bailaban hasta entonces en Norogachi, mientras que estos habían dejado de ir allá aparentemente por un problema que había tenido Venancio, el gobernador de Pawichiki. Lo más interesante es el comentario que hace en el paréntesis (a). Según Robles, los de Pawichiki conservan más el esquema de fiesta en las casas, tal como sucede en los yúmari, “que son solemnísimos y reúnen más gente que la iglesia en grandes fiestas, aunque también son excepcionales esos yúmari”.

²⁰² *Ibidem*, p. 22.

La fiesta de Reyes no parece haber tenido tampoco especial importancia:

“Es notable también que iniciaran la fiesta [d]el 6 de Enero, los de la región de Pawichiki, desde el día 2 calculando, al parecer, bailar los tres días de rigor y terminando con los de la región de Rawíwarachi el día 7 con la elección de los gobernadores. Es notable también que se haya interrumpido el baile en la Iglesia dos días y se haya retomado después de haber tomado.”²⁰³

Como puede verse, apenas se menciona la fiesta, a diferencia de las tres páginas que dedica a la controvertida “elección” de Bautisia Moreno como primer gobernador²⁰⁴ de Pawichiki, que se llevó a cabo al finalizar la celebración. Ahí se percibe con más claridad el conflicto entre Pawichiki y Rawíwarachi. La elección fue cuestionada porque, para muchos, Bautisia era “bravo”, es decir, violento, lo que es muy mal visto entre los rarámuri y afecta seriamente su reputación. Pero la polémica central tenía más que ver con el hecho de que la reciente presencia del sacerdote alteraba el anterior acomodo de las rancherías. Los de Pawichiki consideraban que el primer gobernador debería ser de ahí, porque ahí estaba el centro religioso, y vieron en la elección una imposición de los de Rawíwarachi, que no querían perder su *hegemonía*.²⁰⁵ El conflicto terminó personificándose entre

²⁰³ *Ibidem*, p. 25.

²⁰⁴ Primero en el sentido de principal o mayor. Bautisia sustituyó a Librado Espino de Payénachi, quien había muerto repentinamente. Se decía que un poderoso *sukurúame* (o mago) de Naranachi embrujó hacía tiempo el bastón de mando del primer gobernador de Pawichiki, por lo que sus sucesores morían sin explicación. Ese mismo día se eligió a Jesús Díaz, de A’aochi, como tercer gobernador, mientras que Venancio, de Pawichiki, permaneció como segundo gobernador en espera de un sucesor.

²⁰⁵ Esta rivalidad venía de atrás: “Para entenderlo hay que verla en varios planos que se reducen a la vieja lucha por la hegemonía entre Rawíwarachi y Pawichiki como centros de ejido y/o de la región tarahumar, que tradicionalmente se rige por gobernadores locales ligeramente dependientes de Norogachi (*marina póbora*). En el análisis de la Realidad (Cf. Planeación Pawichiki) se hace ver cómo lograron que el centro tradicional (el templo) se fuera desplazando al centro nuevo (escuela). Este fenómeno no es infrecuente en tarahumara sino que parece responder a un plan ‘laicizante’ que reforzaría el poder político y su control sobre los indígenas al separarlos de centros religiosos, plan con el que el INI se ve relacionado sobre todo en ciertas épocas pasadas, pues actualmente trata de hacer presencia junto a los templos y tomar el poder allí mismo. Se había logrado poner allá, en Rawíwarachi una tienda Ejidal (atendida por Bautisia desde sus inicios), se habían pasado allá las juntas ejidales pues hacía tres periodos el presidente del Comisariado Ejidal era Bautisia y antes lo fue su hermano Francisco. Se había fundado allá la escuela albergue del INI y más tarde construida más en grande (...) No es solamente el poder escolar el que estaba atrás con las políticas del INI, sino que estaba apoyado por no-indígenas fuertes cercanos a Rawíwarachi, desde donde ejercen (y ejercían más) control e influencia, comercio... pues para dar un ejemplo, la tienda ejidal de Rawíwarachi que atendía Bautisia se surtía frecuentemente en Sekoráchachi, en la tienda de Sebastián Moreno (no-indígena) que le daba sus precios ya muy altos (300% a veces) respecto a Guachochi y le cargaba además flete extra a Rawíwarachi. Este poder INI-Caciques se fundaba en un centro laico, devaluado por la ausencia del centro ceremonial y reforzado por tienda, escuela, ejido... todo teniendo como intermediario fuerte a Bautisia y de alguna manera a su familia y a algunos vecinos indígenas que fueron tomando algún grado de poder por la hegemonía de su región en casi todos los aspectos. Se quiso construir una capilla y se invitaba allá para las misas y bautismos, con lo que se devaluaba ya totalmente el centro tradicional de Pawichiki y con él a los indígenas más apegados a la tradición.” Diario de Pawichiki, 13 de mayo, 1984, p. 63–64.

Robles y Bautisia y estallarían en plena cuaresma de 1985, durante una tesgüinada en Payénachi, con ceremonia de la raspa del peyote incluida, donde ambos se hicieron de palabras y aquel amenazó con correr al sacerdote de la comunidad, señalando que no se podrían celebrar las fiestas de semana santa.

Por otro lado, los gobernadores de Norogachi, de donde dependía Pawichiki, no habían sido consultados y estaban inconformes con la elección. La razón de esta inconformidad parece tener otro origen, que se hará evidente nueve meses después, en la fiesta de la virgen del Pilar. El 12 de octubre, fecha con la que suelen iniciarse las fiestas de navidad y reyes en la región, los de Pawichiki decidieron celebrar en su templo. La decisión contravenía la tradición, porque al ser la fiesta patronal de Norogachi la gente de la región solía bailar allá, por lo que esta se molestó. Al final, la fiesta tampoco se celebró en Pawichiki porque las personas se fueron a tomar pensando que el cura, que estaba ausente, no llegaría a oficiar la misa.

Robles arribó cuando la gente ya se había retirado y decidió ir a alguna de las tesgüinadas que se organizaron. Pero la anécdota revela que la presencia del sacerdote estaba alterando el acomodo previo de las comunidades. Al parecer, no solo estaba incidiendo sobre la jerarquía entre los Rawiwárachi y Pawichiki, sino que afectaba aún la dependencia tradicional de Norogachi. De acuerdo con algunos, la razón por la que se había dejado de ir a bailar allá se debía a que Venancio, el segundo gobernador originario de Pawichiki, había tenido un problema ahí. No obstante, de ser cierta esta explicación, cuando Ramírez sustituyó a su hermano Venancio en el cargo los de Pawichiki habrían vuelto a bailar en Norogachi; cosa que no sucedió. Por lo que se puede inferir que la gente decidió hacer notar frente a los de Norogachi la nueva importancia que Pawichiki había cobrado como centro religioso y económico. Robles manifestó su desacuerdo con el cambio propuesto por la comunidad y probablemente eso hizo pensar a los de Pawichiki que el padre no llegaría para la fiesta. Después, el 12 de diciembre, en la de celebración de Guadalupe, Robles se iría a bailar a Norogachi, lo que haría también el año siguiente.

El relato de aquella navidad es apenas un poco más expresivo que el anterior:

Se celebró el día 22 y el 23 como de ordinario. Bailé matachín con ellos, a media noche celebramos la misa; los ritos adaptados, se adoró al niño con el saludo tarahumar dando vueltas y santiguándose, etc. A media noche, después de la misa, la gente estaba inquieta. El gobernador Ramiro me abordó para decirme, no sin cierto temor, que la gente estaba cansada, que si ya habíamos terminado. Afirmé que ya habíamos terminado con la misa. La gente quería

irse a tomar con Luciano en Wichárichi, esperando el momento en que se tomara y comiera en casa de Marcial (el fiestero).²⁰⁶

El “cierto temor” se debía a que pensaban que el padre se enojaría si terminaban la fiesta antes del amanecer pero, aunque les repitió varias veces que no le molestaba que se fueran a beber ya, no parecían creerle hasta que, al final, acabó yendo a tomar con ellos. De hecho, dejaron el templo bailando y llegaron a la casa de Luciano también bailando. Lo más importante de aquella navidad es que, al llegar, le pidieron a Robles que hiciera el *wiroma* (que diera de beber a Dios). Todos se amanecieron bailando y seguirían bailando en las demás casas donde iban a beber. Después de aquella experiencia Robles descubrió que la fiesta trasciende por mucho lo que sucede en el templo, y que el *batari*

no es un elemento para después de la fiesta, o para ya no tomarla en serio... todo lo contrario, se toma en su medida y en sus tiempos y se sigue bailando como la principal actividad y haciendo gala de una resistencia y un aguante impresionante, a lo que ayuda el beber el “agua de Dios” (...) Es curioso que queremos marcar tiempos artificiales a la fiesta centrándonos en nuestra liturgia y sus tiempos. Terminada la misa... antes de la misa... cuando para ellos la fiesta continúa después y viene desde antes y nuestra celebración en cuanto rito “actuado” es un elemento valioso que buscan y que completa, de algún modo, pero que no es la fiesta, ni el culto, ni la petición de perdón, ni la reconciliación con Dios, la comunidad y el mundo... eso se da en el culto “actuado” que es suyo.²⁰⁷

Otra lección de aquella navidad es que en nuestra cultura el lenguaje es el recurso más empleado, mientras que ellos con un mínimo de palabras actúan el culto, la deprecación, la penitencia... La relación con Dios no se puede expresar con palabras, esa se expresa con baile, cansancio y resistencia.

La fiesta de reyes de 1985 solo la registra en su agenda del mes de enero con un “cierran pascua el día 4 por la madrugada”.

La narración de diciembre de 1985 es la primera de matachines que detalla Robles:

Al obscurecer se ha reunido bastante gente. Solo está el primer gobernador: Bautisia Moreno Rawíwarachi. Iniciamos el baile en la iglesia. Pregunto y me aclaran que no habrá rezo, sin embargo ya para salir de la iglesia me preguntan si no voy a hablar. Digo que no. Se sale y sigue el baile afuera, en el patio. Son unos 40 matachines, 6 músicos, 8 *chapellones*, 10 autoridades diversas y unas 16 mujeres.

²⁰⁶ *Idem*, 23 de diciembre, 1984, p. 126.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 126–127.

A las 9:45 terminan el baile procesional y vamos a batir pinoles. Vuelven a bailar, seis piezas cada vez, unas 5 veces por la noche. En los intervalos descansan, comen, algunos duermen, se calientan en la lumbre.

Como a las 7:30 am del día 23 bailan de nuevo, ya de día,

A las 10:00 am salimos en procesión (yo con las autoridades pues ahora no bailé), para la misa. Saludo inicial y final solemne.

A media misa traen a un difunto. Antes del ofertorio me preguntó Chico Moreno si habría que esperar o lo pasaban a la iglesia. Recordé que un día sugerí que se tuviera misa con un difunto y la reacción fue negativa total. Por eso dije que ellos vieran y decidieran. Pregunté en voz alta qué les gustaría más, que el muerto pasara para rezarle o que esperara para después de la misa. Respondieron que pasara y pasó y acorté el responso de exequias para no repetir acción penitencial, lectura, etc. Se llevaron el cuerpo y volví al ofertorio. Terminamos la misa como a las 1:00 pm. Van a dormir.

Regresan como a las 7:30 pm. son como 50 matachines ahora y mucha más gente. El tónari para el día siguiente se estaba cociendo desde las 4:00 pm aproximadamente. Bailan como la noche anterior.

24 DIC. 2:30 am llaman para iniciar la misa. Durante esta misa con los tres gobernadores presentes se hizo la bendición de los bastones para lo cual se preparó sencillo ritual con lecturas (las que se usaron para la misa), oraciones... *pues no pensaba tener la eucaristía sino una celebración de bendición de bastones solamente y solemnizarla y de paso valorar el papel de los gobernadores y autoridades.* Me vino a decir Nacho (papá de Abraham) que era *tenanche*, que si se llevaría la carne y algo de *batari* al altar. Dije que sí evidentemente y entonces decidí que sí habría misa para poder hacer la catequesis a que se prestan estas celebraciones con *yúmari*, para darles oportunidad de ofrecer la comida en la iglesia con solemnidad (pues no hay *yúmari* propiamente en estos casos) y para que ese ofrecimiento se encuadre en la eucaristía.

La bendición de los bastones tuvo una oración especial recordando que con ellos se nos da la palabra del Padre... se bendijo solemnemente el agua, se rociaron los bastones, se incensaron y se entregaron a un joven para que los llevara a los gobernadores (se pensó entregarlos a su custodio, el alguacil, pero no estaba y aunque lo buscaron no lo encontraron). Al salir dicen *nawésari* por primera vez ya con los bastones. Antes no los tenían y no podían hablar sin ellos. Siguieron bailando. Me duermo un rato como a las 4:30.

A las ‘:30 [sic] del día 24 me llaman para la misa de navidad. Tienen prisa. Inician la procesión sin que yo llegue, mientras me revisto. Me habían dicho que la misa sería a las 11:00 am pero se adelantó.

Como a las 12:30 son los *nawésaris*. Ponen fiesteros en diversas horas. En esta región a Luciano de Wichúrachi y San Juan Nepuchis de ayudante. Del lado de Rawíwarachi a Toñal de Tónachi y al parecer, de ayudante a Antonio de Rosawarachi. Como a la 1:30 reparto el *batari* de la olla de misa. Se acaba inmediatamente. Siguen bautismos. Como a las dos de la tarde logro comer algo y salimos para el *batari* de Nacho, en casa de Luciano, en Wichúrachi. Luego

al *batari* con Marcial en Rejachi. Allí continuaba la fiesta claramente. Había que bailar en la cruz de cada casa sus piezas formalmente.”²⁰⁸

No sorprende que el *tenanche* sea un hombre, ni que tampoco se mencione la adoración del niño. Sí, por el contrario, la introducción de una ceremonia de bendición de los bastones de mando de los gobernadores, que remplazaría la misa, donde la única razón que Robles argumenta para llevar a cabo este cambio es la intención de “valorar el papel de los gobernadores”. Es posible que el cambio tuviera como destinatario a Bautisia que, en las fiestas de la semana santa previa, en pleno conflicto con el padre prácticamente terminó abandonando la celebración²⁰⁹. No obstante, aparentemente para diciembre este conflicto entre el padre y el primer gobernador había bajado de tono, por lo que no se entiende esta modificación que, finalmente, la comunidad se encargó de corregir *originando* un rito a su manera: no solo hubo misa ese día, sino que el anterior se permitió la entrada de un difunto a la iglesia y se le rezó. Hay un comentario de paso en el que Bautisia no invita Robles a las *tesgüinadas* de su región en atención a que estaba lastimado de un pie, y que nos hacen pensar que padre y gobernador estaban viviendo una especie de tregua donde implícitamente acordaron respetar las formas sin escalar el conflicto. De manera que el gobernador se fue a su región a continuar la fiesta, mientras que el padre lo hizo por las casas de Pawichiki donde esta terminó diluyéndose poco a poco, de la misma manera que había comenzado.

Se nota, a tres años de celebrar la fiesta, que esta iba adquiriendo sus propios cauces, que no son los de la formalidad sino los de la comunidad o comunidades, porque si bien la tensión entre el padre y el primer gobernador aparentemente había disminuido, la relación entre Rawíwarachi y Pawichiki pesó determinantemente en la forma que cobró. En ese año los de Rawíwarachi la concluyeron al mediodía del 6, después de bailar en la iglesia y en el panteón, mientras que los de Pawichiki lo hicieron el 19 y 20, porque el 6, después de haber bailado solo unas piezas se fueron a Separéachi, con los de allá, para la curación de Róbrica, uno de los *chapeyokos*, que estaba enfermo. Aquella vez Robles celebró la misa con Bautisia y los de Rawíwarachi, mientras que Ramírez y los de Pawichiki y Separéachi, que habían decidido cerrar la pascua el 21 de enero, se adelantaron dos días, cuando el *tesgüino* estuvo a punto. Robles, ausente por asuntos de la tienda, no pudo celebrar el rezo con su comunidad. La explicación que da parece querer atenuar una perturbada relación que no termina de asentarse:

²⁰⁸ *Ibidem*, 22–24 de diciembre, 1985, p. 262.

²⁰⁹ Ver más adelante la narración del jueves santo.

Creo entender mejor el que cierren la pascua y hagan otras fiestas en diversas fechas. Mucho papel juega el *batari* y la dificultad de coordinar a todos los que pondrán *batari*. En las dos regiones se inició el proceso en diferentes días.

Por otra parte hay una serie de imponderables como la enfermedad del chapellón y la misteriosa curación a la que fueron a bailar todos. Digo misteriosa no porque haya tenido aires de secreta (...) no sé de qué se trató porque no fui y porque cuando pregunté sobre ello nadie le dio importancia, pensando más bien que me había molestado porque se habían ido se disculpaban por ello (...)

Creo que si su fiesta celebra la vida, la simboliza, la vitaliza, va pegada a ella y no es sino como el fruto cultural de la vida pero en el mismo árbol, con la misma sabia... al igual que las bromas deben aparecer en las celebraciones para no convertirlas en fúnebre expresión de la muerte, de lo disociado de la vida, de la misma manera debe haber una fiesta sin fecha, un momento en el que madura la fiesta en la comunidad, porque todo está preparado. Había entendido que no había horas precisas para el tarahumar, que las cosas sean cuando todo está listo simplemente; no había ido más lejos o aceptar que no hay fechas por las mismas razones. Ahora lo veo claro y por lo mismo veo que si dos regiones que llevan una vida relacional bastante pobre por la geografía misma, pueden ver madurar su fiesta en momentos diferentes. No va con nuestros esquemas pero eso es nuestro problema.²¹⁰

Me parece que Robles reconoce ese proceso de in-vención permanente de la(s) fiesta(s) en cuanto la(s) concibe como algo estrechamente vinculado a la “vida de la comunidad”, y que como tal se está en un movimiento permanente. Ahora bien, hemos apuntado cómo la comunidad experimentó, con la llegada del padre y la instalación de una cooperativa y un centro de salud, una pugna entre el centro económico-educativo de Rawíwarachi y el fortalecido centro religioso de Pawichiki. Pese a la explicación de lo sucedido en el cierre de las fiestas de matachines, durante la ceremonia de imposición de ceniza de 1986 volvieron a mostrar esa velada pugna: a petición de Bautisia se celebró el domingo 16 y, aunque había quedado de avisar a Ramírez, segundo gobernador, no lo hizo, por lo que la gente de Pawichiki no fue convocada y la ceremonia se llevó a cabo, una vez más, solo con los de Rawíwarachi, quienes participaron masivamente y como siempre le dieron lustre. Resulta paradójico que desde las primeras crónicas los de Rawíwarachi han sido, en apariencia, más observantes de la *tradición*, mientras que los de Pawichiki muestran más espontaneidad o más cambios que se explican porque “no se bailaba en Norogachi.”

²¹⁰ *Ibidem*, 4–5 y 19–20 de enero, 1986, p. 276.

FARISEOS

A diferencia de la descripción de la primera narración de matachines, la primera fiesta de Semana Santa en Pawichiki es prolija. Robles narra desde una solemne imposición de ceniza el miércoles santo de aquel año, hasta un *batarí* en cuaresma donde fue pintado por el banderero de los pintos para que bailara con ellos. Entre las conversaciones que sostuvo en torno a la celebración de las fiestas destaca una con Bautisia, primer gobernador, quien le hacía ver la importancia de traer palmas y no táscale para el domingo de ramos²¹¹, para que la gente no se fuera a Norogachi (donde seguro habría palmas), y otra con Venancio, el segundo gobernador, quien le preguntaba si deberían bailar o no toda la semana como se hacía en Norogachi y en Tewerichi. Robles le dejó la decisión. La narración inicia el domingo de ramos²¹²:

Como a las once y medía llegaron los pintos de aquí de Pawichiki bailando desde el *komeráchi* [patio o atrio de la iglesia]. Bailaron sus tres piezas después de saludar a la cruz y a las autoridades que ocupaban su lugar tradicional solemnemente frente a la casa de las Madres (...) Después de que bailaron los de Pawichiki llagaron los pintos de Rawíwarachi bailando también desde el *komeráchi*. Bailaron sus tres piezas saludando previamente a la cruz y a las autoridades. Después se inició la bendición de los ramos y se repartieron, antes de entregar las palmas, cada quien iba saludando la cruz con tres vueltas a cada uno de los cuatro vientos. Después se hizo la procesión alrededor del templo dando vueltas, (la primera en el sentido de las manecillas del reloj, la segunda al contrario y la tercera como la primera, entrando después de cada una al templo y volviendo a salir). Después fue la misa con una sola lectura y una homilía corta. La gente estaba tranquila pese a que la iglesia estaba completamente llena. Se terminó como a las dos y media de la tarde.”²¹³

Un año después, el conflicto entre el primer gobernador, Bautisia, de Rawíwarachi, y Robles, afectó el desarrollo de la fiesta: ni el gobernador ni el abanderado principal de los de Rawíwarachi asistieron y los pintos de allá no bailaron el

²¹¹ Al parecer, las palmas bendecidas en domingo de ramos son apreciadas porque protegen contra el granizo.

²¹² En 1985, describe desde la preparación del templo: “los mayores hacen el aseo del templo, atrio y círculo procesional. El alguacil Lorenzo Orpinel ayuda a poner la cruz y la mesa para las palmas. Ayuda Agustín, el capitán que delegó el día anterior Lorenzo para esto. Cubren la cruz con tela blanca “Guemema kurusi” (dicen). Se consigue la barra con Dionisio para poner la cruz. Reclavamos la mesa que está floja. La mesa se cubre de rojo; llevo el agua y el kurúku [la palimilla que se consiguió a falta de palmas de la barranca]” *Ibidem*, 31 de marzo, 1985, p. 178.

²¹³ *Idem*, 15 de abril, 1984, p. 51.

domingo de ramos. Al terminar el baile de los pintos de Pawichiki pregunta Robles si los soldados no bailarían; en ese momento van por la bandera y bailan. Son solo cuatro y dos tambores, a diferencia de los veinticuatro pintos que habían bailado previamente. Se nota la falta de un rito establecido, que Robles atribuye a que estas fiestas no se celebraban en Pawichiki antes de que se instalara un sacerdote allí. El año anterior, 1984, no habían bailado los soldados el domingo de ramos y este lo hicieron porque la pregunta del padre los incitó a hacerlo.

El miércoles sí estuvo Nacho, capitán de los de fariseos de Rawíwarachi y bailaron veintidós de ellos, por Pawichiki lo hicieron treinta y uno. Después se juntaron para bailar todos. Los soldados solo son trece. El *protocolo* del miércoles no varía con relación al del año anterior, que presento aquí porque está más detallado:

A las cuatro de la tarde llegaron con el gobernador Jesús Díaz²¹⁴ los fariseos y los soldados de Rawíwarachi. Los soldados bailaron en el patio frente a la casa, ante la cruz, (saludaron) guardando luego sus coronas y la bandera. Los Fariseos llegaron al *komerachi* y ahí estuvieron bailando hasta la hora de la ceremonia del fuego (de cuatro a siete de la tarde). Llegaron luego los fariseos de la región de Pawichiki y se unieron al baile; también llegaron los soldados de Pawichiki y estuvieron esperando en el patio de la iglesia [Ver esquema 1].

²¹⁴ El tercer gobernador, originario de A'auchi. Ver nota 24.

179

PASTORAL DE ACOMPAÑAMIENTO - PAWICHIKI
ABRIL '85 Relación Mensual

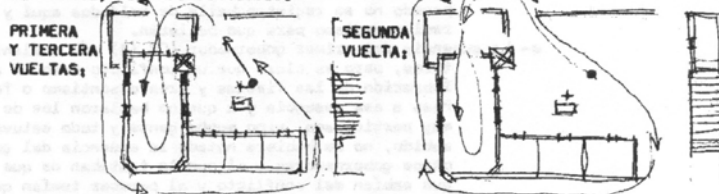
(1) **31 MAR '85 (sigue)**

d- 12:00: Me llaman porque llegan los pintos. Todos siguen trayendo adobes. Al - fin se bailan: saludo de llegada y tres piezas. Son 26 pintos (24 y 2 tambores) Ramfrusi no está allí. Llega cuando terminan de bailar. No se sabe que seguirá. Pregunto si no bailarían los soldados e inmediatamente se ordena bailar. Tienen que correr por la bandera a casa de Dionisio (aparentemente) Mientras todos, incluso los pintos siguen trayendo adobes. Bailan los soldados tres piezas y terminando ellos juntan a la gente para la bendición de ramos. Son sólo 4 soldados y 2 tambores.

e- 12:45 pm: Se inicia la bendición de ramos. Todos han llegado ya. Solo falta el primer gobernador, el comisario de policía y el banderero de Rawiwarachi. Después de la bendición de ramos reparto al kurúku.

f- Todos saludan a la cruz con tres vueltas aunque este año no se los indiqué y el año pasado resultó confuso. Ahora fue espontáneo y ordenado.

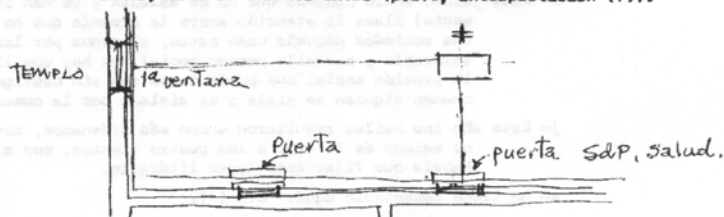
g- Luego Se bailan tres vueltas al rededor del templo, entrando todos después de cada vuelta, como de costumbre.



h- Sigue la oración, las lecturas y la liturgia eucarística.

i- Al final hay junta para ver si se trae fertilizante, es breve la junta. Luego hay juicio a Marcial por insultar y no saludar a Agustín... Aunque tarda en reconocer, todo queda en paz al fin. Siguen dos bautismos y se va el pueblo.

j- Se anota la disposición del patio o plaza que resultó muy adecuada a la ceremonia este año, tal como Lorenzo, Agustín y otros me la propusieron. Yo no opiné sobre esa disposición, esperando que ellos la decidieran en todos los detalles, como se comenta antes (p.178; interpretación (f)).



k- Por la noche, una plática con Javier Mereno me ayudó a iniciar la interpretación de la ausencia de Bautista, pero este asunto se trata aparte (Cf:4)

Esquema 1: Baile procesional alrededor del templo. Diario de Pawichiki, p. 179.

A las siete y media dio comienzo la ceremonia del fuego²¹⁵. Bailaron como 20 soldados y llegaron bailando cincuenta pintos (fariseos) que saludaron a la cruz del patio. Los tres gobernadores presiden todo junto con los capitanes y demás autoridades. Dada una orden los soldados corren dando vuelta a la iglesia y gritando; los fariseos corren al cerro; los alcanzan los soldados. Van con ellos los capitanes y los generales. La gente que quedó en la iglesia junto con los gobernadores organiza el fuego juntando hojarasca y leña para hacer las dos grandes fogatas frente a la iglesia. Los demás suben corriendo al cerro y en lo más alto preparan la

²¹⁵ Esta tradición, propia de Pawichiki, probablemente sea una reminiscencia de la ceremonia del fuego nuevo, que se enciende en la liturgia de la vigilia pascual.

primera fogata después de bailar allá arriba; corren al otro cerro y bailan y luego preparan la segunda fogata; luego bajan corriendo todos.

Al mismo tiempo se encienden las cuatro fogatas. Soldados y fariseos bailan un poco en el *komeráchi*; los fariseos se quedan bailando allá. Los soldados vienen corriendo y dan tres vueltas a la iglesia corriendo y gritando en grupos. Y en sentido inverso los de Rawíwachi y los de Pawichiki²¹⁶. Descansan luego un poco, como unos quince minutos.

A las ocho y media hay una celebración litúrgica dentro de la Iglesia: saludan el altar los gobernadores dando tres vueltas en sentido cada vez contrario ante el altar, al lado derecho (norte) del mismo, al lado izquierdo, a la imagen de Guadalupe, a la cruz central y a la otra imagen pequeña, a cada vuelta se santiguan y van quedando en orden saludando a cada uno de los que ya saludaron el altar y las imágenes. Saludaron también todos los fariseos. Mujeres hay muy pocas este día. Hay solamente una lectura y homilía. *Los soldados permanecen de aquí en adelante fuera de la iglesia*. Todos están muy atentos. Se termina a las nueve y tres cuartos. Todos se retiran a sus casas excepto los fariseos que velan y bailan toda la noche en el *komeráchi*. Los soldados van a amarrar las cruces (cubrir con pino todas las cruces de las casas donde habrá comida y *batari*; los de Pawichiki a su región y los de Rawíwachi a la suya).²¹⁷

El conflicto con Bautisia siguió pesando en el desarrollo de las fiestas de 1985. El primer gobernador llegó hasta el miércoles, cuando los soldados y los fariseos habían subido a encender las fogatas, y solo estuvo hasta el jueves por la mañana porque después fue al *mosáwari* (la abundante comida que se tiene previa al ayuno del viernes)²¹⁸, y ni él ni sus soldados y fariseos regresaron para terminar la fiesta. Retomo la narración del jueves santo de 1984:

Los fariseos empiezan temprano a traer ramas de pino para los arcos de las procesiones. Ponen cuatro arcos correspondiendo aproximadamente a cada esquina del templo y uno a la entrada del mismo. Faustino y Juan Rico (alguaciles) barren y recogen piedras y basura alrededor de la Iglesia. Los soldados saludan bailando y amarran (cubren con pino) las cruces del Panteón, del atrio y de las casas. Bailan los fariseos y soldados y presiden las autoridades antes de la misa. A las 12 comienza la misa; hay incienso durante la misa, al altar, al padre y al pueblo. Al terminar la misa [¿cubren?] la imagen de la Virgen de Guadalupe con un lienzo blanco y van a la procesión (tres vueltas). Marcial dirige como fiestero. Hay *nawésaris*, Nombran banderero de los fariseos de Rawíwachi. *Mosáwari*: comida ritual de abundancia en nueve casas este año (han llegado a ser hasta 13 casas) este año se fue a las casas de Isidro el General en Pawichiki, Faustino en Wasikírachi, Agustín en Rejáchi, Ramírez en el Manzano, Enrique en Ka'ewáchi,

²¹⁶ Al parecer, el que los soldados de una ranchería y otra –y no soldados y fariseos–, circulen en sentido opuesto en estas vueltas al templo (todavía desprovisto de los arcos procesionales), es también una particularidad de Pawichiki, como lo son la ceremonia del fuego y el que los fariseos entren al templo mientras los soldados permanecen afuera.

²¹⁷ Diario de Pawichiki, 18 de abril, 1984, p. 52. (Las cursivas que resaltan que los soldados permanecerán fuera de la iglesia son mías).

²¹⁸ Los fariseos tienen su *mosáwari* en varias casas, por un lado, y las autoridades y soldados el suyo en otras casas. Normalmente es ahí donde se hace el judas y son los fariseos los encargados de hacerlo.

Ernesto al fondo de Ka'ewáchi (allí se hizo al judas al principio con timidez porque el padre estaba presente²¹⁹ pero después con mayor confianza lo hicieron mofándose del *chabochi* y de sus órganos sexuales que debían ser bien patentes aunque los cubrieron con el pantalón. Tenía que llevar vestido *chabochi* en todo y el sombrero que no encontraban para allá vinieron a encontrarlo casi llegando a Pawichiki (...). Saliendo de casa de Cornelio se fueron bailando (como venían desde casa de Sibirico, desde que hicieron el judas) hasta medias tierras entre la casa y el *komeráchi*. Fue un baile de encuentro en el que los fariseos vinieron a recibir al judas, el ritmo cada vez más rápido. Hasta que al fin llegamos (autoridades y soldados) llevando a Judas hasta el *komeráchi*. Allí se bailó con el judas alrededor de la cruz del *komeráchi* (cárcel) y se les entregó a los pintos (fariseos) para que lo guardaran en la cárcel. Regresamos al templo. Regresaron también los de Rawíwachi de su propio *mosáwari*. A las siete cuarenta y cinco empezaron las guardias en el templo. (Dos fariseos con lanzas haciendo guardia ante el altar y un tamborero tocando continuamente. Estos se van turnando sin descanso hasta el día siguiente. Soldados y fariseos bailan hasta la hora de la celebración de la Pasión que fue a las doce y cuarto de la noche. Hay muchísima gente, Después de la liturgia de la Palabra y la homilía se hace la adoración de la cruz por todos los presentes: tres vueltas ante la cruz con sus santiguadas respectivas. Después de saludar a la cruz se van saludando todos los presentes en el orden que suelen hacerlo en un *yúmarí*. Incienso en la liturgia de la Palabra. Se termina con procesión de la imagen aún cubierta con el lienzo blanco. 3 vueltas. Hay *nawésaris* de Venancio y Bautisia. Continúan con baile y guardias hasta las nueve de la mañana.²²⁰

Como señalamos en el capítulo anterior, las variaciones de un pueblo a otro, e incluso de un año con respecto al siguiente, son normales. Este jueves hubo un par de momentos en que los gobernadores pronunciaron sendos *nawésari*, mientras que en 1985 ninguno lo hizo. En 1984, el judas lo hicieron los soldados en su *mosáwari* y después lo entregaron a los fariseos. En 1985, fueron estos quienes se encargaron de hacer el judas. Como hemos visto, no existe lo que podría llamarse un *canon*. El protagonismo de los fariseos y los pintos, por ejemplo, es característico en estas fiestas. Lo extraño en Pawichiki es que sean estos quienes permanecen en el templo y se hacen cargo de las guardias, mientras que los soldados, según la crónica del miércoles santo que presentamos, se quedan fuera²²¹. La explicación que encuentro, no solo a esta inversión de papeles sino a que haya muchos más pintos y fariseos que soldados²²², o a que aparentemente

²¹⁹ Unos meses después, comentará que Pawichiki es todavía una región muy cautelosa con él y que vive una buena parte de su religiosidad al margen.

²²⁰ Diario de Pawichiki, 19 de abril, 1984, p. 52.

²²¹ En la escueta crónica de las fiestas de 1986, Robles dice que mientras los pintos estaban en el *koméрачи* los soldados llegaron a bailar al templo. Por otro lado, las guardias las empezaron los de Pawichiki y las siguieron los de Rawíwarachi. No se especifica si eran pintos o soldados. El viernes sí apunta en el diario que los soldados bailaron "fuera del templo". *Idem*, p. 327–328.

²²² En 1985 eran cuarenta y dos pintos y seis soldados; treinta y uno y trece en 1984, "cuarenta y tantos" y "unos dieciséis" en 1992...

tampoco haya una representación de la muerte de estos, o a que los soldados se encarguen de hacer el judas que después entregan a los fariseos, es porque en Pawichiki se perdió la identificación de pintos y fariseos con el *chabochi* y/o a que la representación del *chabochi* se centró en el judas. Así lo sugiere una conversación con un rarámuri originario de una de las regiones más catequizadas en Tarahumara, en la que Robles se percató de que el relato de la pasión es considerado como un mito y no como un suceso histórico²²³ (que por otro lado, se conoce solo superficialmente). De aquí deduce que esta narración, aunque es verdadera para los rarámuri, lo es desde en un sentido distinto: simboliza la lucha entre el bien y el mal. Lucha, en la que los rarámuri deben ayudar a Dios contra el “que vive abajo”; por eso lo apoyan con las fiestas, bailando, dándole de comer y de beber:

Así se comprende el relato de la muerte y resurrección de Dios, como la lucha del bien y el mal de la que el bien sale vencedor, de Dios ante el que vive abajo que casi lo vence cada año ritualmente pero que termina eliminando al mal al matar y destruir al judas, al traidor que entrega a Cristo y casi lo vence... el relato y la celebración van de la mano, pero eso no quiere decir que el relato hable de un hecho físicamente ocurrido en realidad, sino que puede ser tomado como simbólico, como debe tomar todo relato el tarahumar en su manera simbólica de abstracción. Es revelación, inspira y orienta su vida, determina sus acciones morales, pero no es un hecho histórico necesariamente.²²⁴

La narración de las fiestas de la semana santa de 1984 termina repentinamente el viernes santo, con una discusión entre Robles y Bautisia (habrá que esperar otras descripciones para averiguar, por ejemplo, qué sucede con el judas):

A las 11 am empieza la preparación para celebrar la resurrección del Señor. Bailan los pintos, presiden las autoridades; como a las doce se entra a la iglesia: liturgia de la Palabra, homilía, incienso. Renovación del compromiso bautismal. Aspersión con agua a todo el pueblo.

Al terminar la Misa sale la procesión con la imagen de Guadalupe. Al salir, el aire rompe la imagen se recogen los pedazos para repararla, hay alguna dificultad con Bautisia Moreno

²²³ “De pronto, me interrumpió y preguntó: ¿Y querían matar a Jesucristo? –Sí, lo querían matar. – ¿Pero no lo mataron, verdad? –Sí Cornelio, sí lo mataron, pero él luego resucitó y eso celebramos ahora. Dije todo esto porque la idea le azoraba y casi angustiaba. –¿Lo mataron? Volvió a preguntar y yo repetí la misma respuesta. Entonces preguntó: y ¿para qué agarró dinero ese Judas? –Pues para decirles dónde pasaba la noche y que pudieran agarrarlo sin que la gente viera. –¿La gente sí lo defendía? –Sí, la gente sí lo quería, por eso tenían miedo de agarrarlo. –Y ¿por qué lo querían agarrar, para matarlo? –Sí, los fariseos lo querían matar porque les decía lo que ellos hacían mal y defendía a los demás, –¿y los fariseos lo mataron? –Sí, pero él resucitó luego y está allá arriba. Cornelio se quedó pensando como algo que nunca hubiera oído y luego me dijo. Yo sí bailo fariseo (es el jefe de grupo o banderero) pero mira, Robles, yo no voy a agarrar dinero nada. Después de un silencio continuamos la traducción”. *Ibidem*, 16 de abril, 1984, p. 56.

²²⁴ *Ibidem*, p. 56.

(primer Gobernador), se sale a la procesión sin imagen. Mientras esto sucede los pintos se van a tomar con Isidro y con Cornelio.

Después de la procesión y a pesar de los fuertes vientos tolvaneras, se elige al segundo Gobernador, deja el cargo Venancio y lo recibe su hermano Ramírez (José Ramiro Moreno). Hay *nawésaris* de Bautisia y de Jesús Díaz (primero y tercer Gobernador). Se nombran algunas autoridades nuevas: Capitán y los encargados de fiesta de Semana Santa Banderero (Nicho), tamboreros, soldados. Se termina como a las 2:30 pm. Todos se van a tomar en seguida.”²²⁵

Probablemente, la prisa por concluir la fiesta (y la narración) se debió no solo al tesgüino, que la centrifugó una vez cumplido con el rito, sino a la primera “dificultad” de esa relación problemática, que se presentó entonces con Bautisia Moreno, quien al romperse la imagen pidió otra para continuar la procesión, a lo que Robles se negó mientras no trajeran los pedazos de la primera. El gobernador se molestó en parte porque ya estaba tomado –el tesgüino había comenzado a circular desde la noche– pero sobre todo porque su autoridad había sido interpelada, lo que hace evidente que la presencia del sacerdote no puede ser inocua. El interés del narrador, en aquel año, se enfocó a la sustitución de Venancio, el segundo gobernador, por su hermano Ramírez (José Ramiro Moreno). El conflicto con Bautisia, como hemos visto siguió creciendo. En las fiestas de 1986, Bautisia decidió que darían cuatro vueltas procesionales antes de la misa del jueves y no las tres que, según Robles, se daban normalmente. Robles abandonó la procesión después de la tercera vuelta con una visible molestia de Bautisia. El viernes temprano, para la “misa de resurrección” Ramírez le avisa a Robles que dejará de ser gobernador y que en su lugar pondrán a Felipe Separéachi. La razón de su renuncia es que el otro gobernador es muy *nikawérame* (engreído, petulante). Al parecer todos estaban al tanto del cambio de Felipe por Ramírez menos Robles, lo que lo llevó a razonar que, pese a la cercanía que se había ido dando con la comunidad, el papel que jugaba en ella estaba acotado o, por lo menos, se le mantenía formalmente al margen del rejuego político interno (si bien, ya lo hemos visto, el peso de su investidura es políticamente significativo).

Tomo la narración del sábado santo de 1985 para conocer cómo terminan las fiestas:

Como había quedado disponible para rezar cuando ellos decidieran, apenas una hora después de acostarme fue el gobernador Ramirusi [Ramírez] a llamarme para ir a tomar. Le dije que si quería rezábamos de una vez para terminar matando al Judas. Le gustó la idea y pasamos a la Iglesia a las 3:30 a.m. del viernes [en realidad, del sábado]. Terminamos a las 5 a.m. La gente

²²⁵ *Idem*, 20 de abril, 1984, p. 52–53.

es poca en comparación con la que hubo en la misa de media noche (celebración de la pasión) porque se habían ido a sus casas con plan de regresar temprano.

Hubo que esperar largo rato a los pintos que no venían porque habíamos quedado a media noche que se continuaría la celebración por la mañana temprano. Los llamaron varias veces. Al fin vinieron solo unos pocos.

Al fin hubo *nawésaris* que insistieron en seguir juntos la celebración. Hablan Ramirusi y Jesús Díaz.”²²⁶

De nuevo, parece que ante la ausencia de una tradición más formalizada –si es factible utilizar este término para el rito tarahumar²²⁷–, el gobernador asume la conducción de la fiesta, pero buscando contar con la anuencia del padre quien, por su parte, termina fungiendo como encargado del *libreto*.

En la esquemática descripción de 1986 se nos dice, por primera vez, el destino del judas:

Se ponen las nuevas autoridades de Semana Santa al terminar la misa y las procesiones, cuando ya retoman los bastones de mando los gobernadores. Sigue la procesión simple del templo al patio para la quema del judas, con sus *nawésaris* previos en tono de broma. Al morir el judas los pintos se van al *komérachi* a esperar. No se van directamente a tomar.²²⁸

²²⁶ *Idem*. 5 de abril, 1985, p. 184.

²²⁷ “Como siempre el rito parece ir improvisándose, haciéndose, no se ve previsto o preparado de antemano, ni en el sitio ni en los objetos necesarios...” a propósito de una curación con *Bakánowa*, una variedad de peyote un poco menos estimulante. *Idem*, 1 de abril, 1985, p. 189.

²²⁸ *Idem*, 28 de marzo, 1986, p. 328. Una descripción más amplia, con un detalle curioso que desencadena una reflexión teológica sobre el sentido penitencial del ser fariseo, aparece en la semana santa de 1992: “Después de los cambios fuimos a matar al judas. Quise escuchar el juicio pero no pude. San Juan lo hizo hablando tan quedo que fue imposible oírlo. Más aún, cuando lo inició, los pintos de Rawíwarachi se fueron danzando, con sus gritos rituales y lastimeros por la muerte del tío, del malo que pese a todo fue compañero en el rito y es compañero en la vida, del que se están liberando pero que no deja de ser parte de ellos mismos. Y cuando se iniciaba el discurso del juicio, de pronto, sorpresivamente, llegó estruendosamente con tambores y flautas el grupo de Pawichiki, a bailar saludando solemnemente la cruz, a un lado del juicio del judas. Y ya no se pudo oír nada de la condena del mal en el rito. Hubo que esperar a que el grupo de fariseos terminara el baile, y cuidar al judas que dos o tres de los pintos, desprendiéndose de su grupo, quisieron robarse de nuevo a esa hora, arrebatándolo a los soldados durante el juicio.

“Luego, terminado el baile sucedió algo casi conmovedor que yo nunca había visto. Unos ocho fariseos, un poquito más tomados que antes, vinieron a platicarle al judas. Le hablaban con cariño, se despedían, le decían que lo defendieron y no pudieron, que le fuera bien, como a los difuntos cuando se les despide para irse arriba, un año después de la muerte. Ya no estaban ahí para intentar arrebatarlo y salvarlo de la muerte, estaban solamente para platicarle tan familiarmente, tan cariñosamente, tan compasivamente, como hablan en un juicio disculpando a un niño que no supo lo que hizo, comprendiendo... como comprendiéndose a sí mismos en su ser de pecadores. Fue ahí donde lo intuí, y luego me di cuenta de que se respiraba en el ambiente, que esa manera profunda de vivir el rito nos sobrepasa. No es jugar a acompañar al judas y realizar una ceremonia tradicional por sus reglas, no. Era una verdadera identificación penitencial con el mal, que es cotidiano, que es compañero, que es parte de sí mismos. Es reconocerse a sí, reconociendo al símbolo del malo como algo que forma parte de cada uno, de la comunidad, de la vida.

“Los soldados se aferraban al judas por temor a que fuera arrebatado en aquel momento. Lo llevaron a la lumbre, lo alancearon, y los pintos aquellos lo seguían compadeciendo y acompañando. Para colmo lo habían hecho este año tan compacto y sólido, que la paja no prendía. Hubo que

De ahí, siguieron los tesgüinos en las casas. Felipe, el nuevo gobernador, pidió a Robles que lo acompañara en todos los tesgüinos donde con bailes, *nawésaris* solemnes, una vez más la fiesta se fue diluyendo poco a poco durante los siguientes días.

Esta disolución paulatina de la fiesta, lo veremos, es algo fundamental para dar continuidad a las celebraciones entre sí, de modo que la experiencia temporal de quienes participan año con año en estas liturgias se repliega:

Se reagruparon los fariseos de Pawichiki –escribe Robles en su crónica de la semana santa de 1992–; los de Rawíwarachi ya tomaban en casa de Ernesto, a cincuenta metros del patio. Allí se fueron en danza procesional también los de Pawichiki invitados a tomar algo del *batari* de los de la otra región. Allí nos juntamos todos un rato después. El ambiente era tan natural como en misa, como en la ceremonia bautismal de pascua, como en los días anteriores en el templo. Aquí se seguía bailando seria y ritualmente, en perfecta continuidad con lo anterior pero tomando ya. No es una ruptura el paso de una parte a la otra de la fiesta, la del *batari* y la del templo. Por eso siempre quieren empezar a tomar algo desde antes. Por eso la fiesta es una y solo se fracciona para nosotros, maniáticos de las distinciones, de los diversos aspectos y los distintos tiempos.²²⁹

Como bien puede verse, el hilo que hilvana todas estas fiestas es el tesgüino, que de paso aún lo *cristiano* con lo *pagano*, una distinción establecida desde el pensamiento binario o, como lo llama Robles, “maniático de las distinciones”.

YÚMARI

El diario está repleto de menciones de *yúmari*, invitaciones y participaciones. No obstante, pasan casi dos años antes de que Robles describa cómo son estas celebraciones y muchos más para que caiga en la cuenta de su importancia decisiva para la supervivencia cultural.

El rito más central de su religión es de origen ancestral: el *rutuburi* o *yúmari*. Es un elemento clave para entender su autonomía. Varias veces, al pedir que nos cuenten o escriban, los que pueden hacerlo, algo de lo que creen, de lo que dicen los viejos, de lo importante en su relación con Dios, la respuesta ha sido esa: una descripción del rito del *rutuburi*. Eso ya es signo de su centralidad y de que los contenidos de los mitos no son para ellos lo importante de la fe. Lo

desmenuzarlo con las lanzas, cuidándolo siempre de los fariseos que ya no hacían más que contemplarlo compasivamente y comentar algo entre dientes. Otros cooperaron y trajeron leños grandes y restos de troncos podridos para que prendiera pronto. Y se hizo una hoguera enorme.” *Idem*, 17 de abril, 1992, p. 955–956.

²²⁹ *Idem*, 17 de abril, 1992, p. 956.

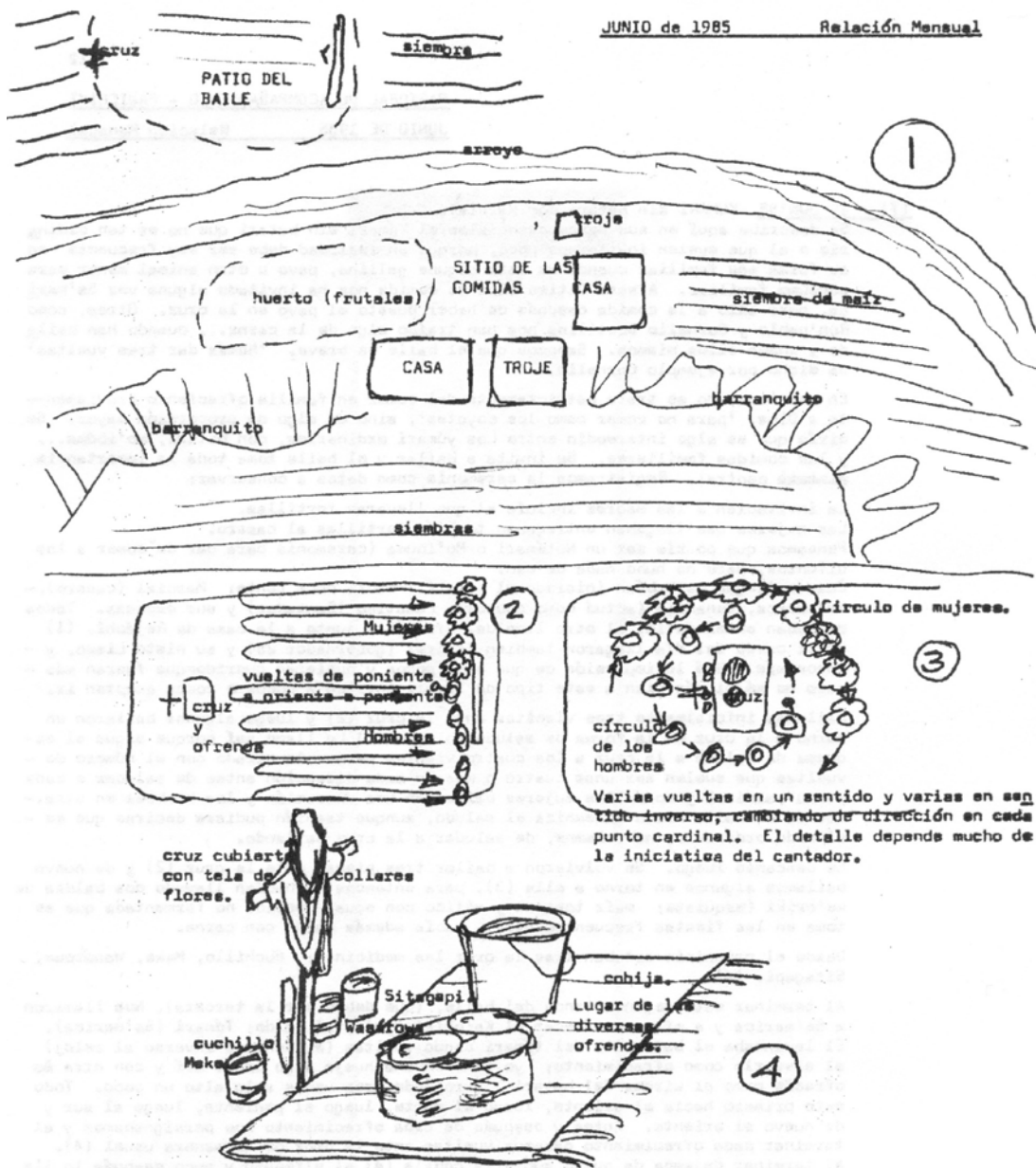
importante está en actuar la fe y esa se hace actual en la fiesta, en el compartir que describíamos ya, en la rearmonización del universo y de la sociedad que comentamos. En el *rutuburi* se le retorna a Dios algo de lo que nos dio y se comparte con la comunidad eso mismo, se propicia la continuada creación de Dios para los hombres, se pide perdón, se dan gracias, se piden lluvias, se hace la comunidad, etc. La relación con Dios y los hombres, ese encuentro de comunión entre el cielo y la tierra, lo humano y lo divino, está ahí, en la cruz del *rutuburi*. Y este rito tan central, tan esencial, no tiene ni lugar sagrado para celebrarse, ni liturgos especializados, ni tiempos especiales, ni limitación alguna que lo constriña. Es el rito libre de un pueblo de individuos libres. Cualquier muchacho, cualquier niña, cualquier anciano, cualquiera, lo hacen durante toda la vida por propia iniciativa o por presagios que lo piden. Cualquiera lo hace en cualquier parte y en cualquier tiempo. Pero no es un rito solitario, el que pone la cruz y la ofrenda busca la ayuda de vecinos e invita a la comunidad. Para eso es la fiesta. Y ese rito esencial está en manos de cualquiera, se da por la iniciativa de cualquiera, es el rito más socializado de la cultura.

Por eso hablábamos de autonomía real de su sociedad en los más diversos terrenos de la cultura. Nos explicamos que sigan siendo dueños de su cosmovisión, de su religión, de su política y de su economía.

Y así podemos ver por qué la conquista queda en sus manos pese a todo. Un pueblo no sometido, libre, que rearmoniza perpetuamente la creación en su cíclica historia, que da más valor a los pequeños que a los grandes, que rechaza la acumulación y redistribuye sus excedentes para la vida común, un pueblo así, decía, asume dentro de su universo la conquista misma y la resuelve en su historia cada año y cada día.²³⁰

La descripción que se presenta a continuación corresponde al 19 de junio de 1985 y va acompañada un bosquejo anexo (ver esquema 2), al que reenvía con los números que aparecen entre paréntesis:

²³⁰ *Idem*, junio 1992, p. 1013.



Esquema 2: Yúmari sin batari en casa de Marcial. Diario de Pawichiki, 19 de junio, 1985, p. 213.

Se describe aquí en sus pasos esenciales el *yúmari* sin *batari*, que no es tan ordinario o al que suelen invitarnos poco, porque en realidad debe ser muy frecuente en su forma más familiar cuando se mata alguna gallina, pavo u otro animal menor para consumo más familiar (...) En este caso no se trata estrictamente del comer en familia ofreciendo previamente a Dios, “para no comer como los coyotes” sino algo de proporción mayor, se diría que es algo intermedio entre los *yúmari* ordinarios, con *batari*, *mo’ibuma*... y las comidas familiares. Se

invita a bailar y el baile toma toda la importancia central. Registramos la ceremonia como datos a conservar:

La invitación a las madres incluía el que llevaran tortillas. Las mujeres que llegaban entregaban también tortillas al casero. Pensamos que podía ser un *nutémari* o *Mo'ibuma* (ceremonia para dar de comer a los difuntos), pero no hubo nada de eso.

Cuando llegué ya habían iniciado el *yúmari*. Había poca gente: Marcial (casero), Se'Marica, Venancio (actuó como doctor), Faustino (cantador) y sus esposas. Todos bailaban en el patio, al otro lado del arroyito junto a la casa de Rejáchi (1). En el curso del día llegaron también Ramírez (gobernador segundo) y su nieto Liseo, y pocos más. Dio la impresión de que eran pocos y hubieran querido que fueran más pero no sé si más bien a este tipo de *yúmari* invitan a pocos o pocos aceptan ir.

Bailamos inicialmente tres *vienitas* ante la cruz (2) y luego algunos bailaron en torno a la cruz en la forma de saludo solemne (3). Lo llamo así porque sigue el esquema de saludo a la cruz a los cuatro vientos pero solemnizado con el número de vueltas que suelen ser unas cuatro o más en cada dirección antes de saludar a cada punto cardinal y donde las mujeres bailan en una dirección y los hombres en otra. Además el baile mismo solemniza el saludo, aunque también pudiera decirse que es el modo ordinario, no solemne, de saludar a la cruz bailando.

Se descansó luego. Se volvieron a bailar tres piezas ante cruz (2) y de nuevo bailamos algunos en torno a ella. Para entonces se habían llevado dos baldes de *ka'oriki* (esquite; maíz tostado y molido con agua; bebida no fermentada que se toma en las fiestas frecuentemente)²³¹. Había además caldo con carne.

Desde el principio estaban tras la cruz las medicinas: cuchillo, Make, Wasárowa, Sitagapi (4). Al terminar esta segunda tanda del baile, (que debió ser la tercera), nos llamaron a Se'marica y a mí para ofrecer el *ka'oriki* (yo) y el caldo, *tónari* [caldo con carne] (Se'marica). Él levantaba el baldecito del *tónari* dando vueltas (en sentido inverso al reloj) al elevarlo como ofrecimiento; yo tomé en una hueja algo de *ka'ori* y con otra lo ofrecía como el *wiroma* del *batari*: arrojando tres veces a lo alto un poco. Todo esto primero hacia el oriente, luego al norte, luego al poniente, luego al sur y de nuevo al oriente. Antes y después de cada ofrecimiento nos persignábamos y al terminar cada ofrecimiento dábamos vueltas ante la cruz de la manera usual (4). Al terminar dejamos de nuevo sobre la cobija (4) el alimento y poco después lo llevamos a la casa y fue toda la gente a comer: *ka'oriki*, *tónari*.

Después regresamos al patio de la cruz y se bailó de nuevo. Se llevaron ofrendas de carne, tortillas, *oribuani* (frijoles machacados con carne, en seco), y tamales. Terminadas tres vueltas ante la cruz y el baile en torno a ella (2 y 3), fuimos de nuevo a la casa y se repartió la comida que se había puesto en las ofrendas. en seguida se fueron todos a sus casas. el baile debió iniciarse como a las 10 de la mañana y terminó como a las cinco de la tarde.”²³²

²³¹ Ver nota 158.

²³² Diario de Pawichiki, 19 de junio, 1985, p. 212.

Más adelante comentará otro *yúmari*, sin *batari*, en la misma casa de Marcial en Réjachi, con mucha más gente que en el descrito, pero donde hubo aspectos que variaron:

Primero, las mujeres fueron en mucho mayor número que los hombres. Se había matado un becerro grande y la comida era abundante. Resaltaba así el compartir sacramental del *Yúmari*. Fue durante el día como el anterior.

El que sea *yúmari* sin *batari* ya por dos veces parece pedir otra explicación que la del maíz escaso del año pasado, pero no tanto este año. Los dos fueron explícitamente por Polinario, el adolescente muerto de la familia. El año pasado quedó oscuro el motivo porque no vimos ceremonia de ofrenda al difunto, pero después se aclaró que había sido por Polinario, como ahora. De nuevo nos preguntamos por la ofrenda y nunca la vimos. Tal vez sea una forma diferente de dar de comer al difunto, porque no parecía haber celebración paralela del *bakánowa*, por ejemplo...”²³³

Las dos explicaciones que da a estos datos son interesantes. Por una parte, señala que el hecho de que no haya *tesgüino* permite que las mujeres asistan sin sus maridos a la celebración. Por supuesto lo hacen en compañía de los niños, quienes también participan en el baile y al parecer lo hacen con toda seriedad. Por otro lado, la ausencia de *tesgüino* en la celebración, le dijeron, es porque Polinario, el adolescente muerto en cuya memoria se celebraba aquella fiesta, todavía no participaba en las *tesgüinadas*.

Pese a la sucesión de cambios en los rituales de los que da cuenta el diario y a la constatación del estrecho vínculo entre el dinamismo de la comunidad y el de la fiesta, sorprende que Robles mantenga todavía, en apariencia, una cierta idea de *canon* o *protocolo* *rarámuri* dentro del cual puede haber variantes tales como las del *yúmari* al que asistió en Cerocahui un pueblo del municipio de Urique, situado al poniente de la Sierra.

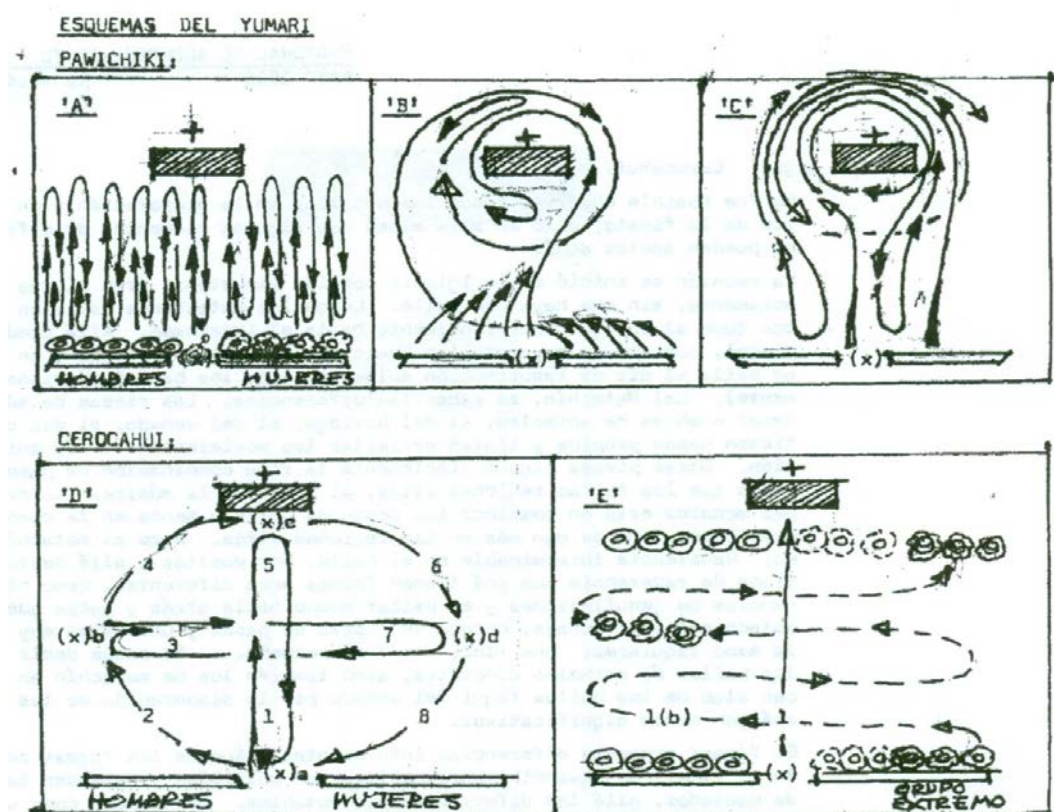
Jesús Hielo me había invitado a la fiesta de Cerocahui para que viera cómo son diferentes las fiestas (...) la oportunidad de estar en fiesta de otra región siempre me ha interesado y por allá solo había estado en San José del Pinal hace tiempo para fiesta tarahumar (...)

Vino gente de muy lejos y se reunieron muchos tarahumares. Fue una fiesta grande, bonita, impresionante aunque, como Jesús Hielo me había dicho, diferente. Las diferencias pueden verse en ciertas variantes en el baile del *yúmari*, en cierta mayor aculturación, más aparente que de fondo, en patrones culturales de vivienda, vestido, castellanización mayor y diferentes patrones de reunión para el *batari*, pero en el fondo, las diferencias no salen del *cuadro general de la misma cultura tarahumar*. No recojo ni comento los detalles cronológicamente, porque lo

²³³ *Idem*, 23 de febrero, 1986, p. 299.

importante me parece estar en la similitud cultural con las regiones altas (de los “wari”) como ellos dicen. Anotaré más bien lo esencial a manera de comentario solamente (...)

La reunión se inició en la iglesia con los minuetos: tres piezas de música solamente, sin que haya algún baile. Luego los matachines bailaron y salieron con todo el pueblo procesionalmente hasta el internado. Allí predominó el *pascol*, que acá es muy raro (en Pawichiki no se baila *pascol* y en Norogachi se baila el día de la resurrección solamente y en los *batari* ocasional e informalmente). La creatividad del *monarko* está en combinar los pasos de baile y menos en la combinación de evoluciones que se dan más en las regiones altas, al ritmo de la música. Pero el matachín es el mismo: reverencia interminable en el baile, por vueltas y allá destacan otros tipos de reverencia que acá tienen formas poco diferentes, como ciertas reminiscencias de genuflexiones y el bailar mucho hacia atrás y hacia adelante. Los matachines usan sonaja, corona de flores de papel y una palma muy discreta en la mano izquierda: un flor una rama pequeña... Se puede decir que no solo los bailes de animales concretos, sino también los de matachín en general, evocan algo de los bailes yaqui del venado por la elaboración de los pasos que acá son menos significativos.



Esquema 3. Comparación del yúmari en Pawichiki y Cerocahui.

El *yúmarí* presenta diferencias interesantes. Aunque las formas de dar vueltas en el *yúmarí* de Pawichiki-Norogachi...son múltiples y dependen también de cada cantador (...) ²³⁴

La comparación de los *yúmarí* es elocuente por sí misma, pero la justificación de eso que él llama “cuadro general de la misma cultura tarahumar” tiene una lógica reveladora. Veamos primero su esquema:

“Los esquemas ‘A’ al ‘C’ corresponden a Pawichiki:

“‘A’ Vueltas en línea recta de poniente a oriente, a poniente, etc. simplemente.

“‘B’ Vueltas en torno a la cruz y altar. Los hombres siguen al cantador en una dirección y posteriormente las mujeres se incorporan a dar vuelta en sentido contrario, en círculo concéntrico más amplio. Se indica el cambio de sentido de las vueltas hacia el oriente. Del mismo modo se hará en cada punto cardinal.

“‘C’ Combinación simple (las hay muy elaboradas) de los dos movimientos anteriores: ‘A’ y ‘B’, donde después de algunas vueltas, regresa el grupo al punto de partida (x), solo para regresar a dar vuelta a la cruz en el sentido contrario.

“Los esquemas ‘D’ y ‘E’ corresponden a Cerocahui:

“‘D’ Las evoluciones (vueltas) del grupo en general corresponden a las de la fiesta ‘A’ de Pawichiki y se indica la evolución del cantador solamente por claridad en el esquema. Se va desplazando después de varias vueltas, el punto de partida del cantador y el grupo para dar las mismas vueltas en otra dirección (ver en el esquema 1, 3, 5 y 7 para ver la sucesión de vueltas del grupo como en ‘A’, y ver (x) a, b, c y d para los puntos de partida sucesivos del cantador).

“‘E’ Aunque el esquema separa estos movimientos son simultáneos pues terminando el desplazamiento ‘1’ o ‘2’... el grupo de mujeres a la extrema derecha que no ha seguido al grupo mayor, serpea hasta recobrar su lugar; solo entonces regresa el cantador de oriente a poniente para concluir una vuelta ‘1’.” ²³⁵

Ante las evidentes diferencias en los respectivos esquemas de la danza, que aun en Norogachi-Pawichiki “depende de cada cantador”, Robles señala para apuntalar su afirmación sobre la existencia de un denominador cultural común que:

Como puede verse, las mismas diferencias en evoluciones son secundarias. En ambos casos se dan vueltas repetidamente, se toman en cuenta los cuatro puntos cardinales para la reverencia completa, cósmica, aunque de diferente manera, se colocan mujeres y hombres de idéntica manera a los lados del cantador, etc. Por lo demás, en la cruz y su altar, que toma diversas formas, está la ofrenda que se presenta a Dios, se baila largamente por horas, etc. El cuadro de fondo es el mismo, la forma cambia como en mismo Pawichiki cada cantador tiene sus particularidades propias. Una diferencia, también secundaria es que en el altar de Cerocahui

²³⁴ *Idem*, 9–11 de mayo, 1986, p. 341–342. (Las cursivas son mías).

²³⁵ *Ibidem*, p. 341.

suele haber (creo que siempre) imágenes, como en los altares familiares de las casas y como en la región de Sisoguichi (...)

La velación es por toda la noche, como en toda fiesta tarahumar mayor. Sigue el batari por las casa después de esta fiesta en el pueblo, pero la dispersión del tarahumar de Cerocahui es más acentuada que por acá [Pawichiki]. Eso explica que se reúnan en grupos menores que los que se ven en tierras altas. Allá las barrancas hacen más difícil el ir con vecinos relativamente cercanos.”²³⁶

Con lo anterior, Robles deja claro que lo que le interesa no es definir un *canon* de las ceremonias rarámuri, cuyos protocolos –le consta fiesta tras fiesta–, cambian incluso según el cantador en turno. Cuando él habla de un “cuadro general de la misma cultura tarahumar” se refiere, según su propia explicación, a un conjunto de elementos comunes y *constant*es que subyacen a las formas específicas en que son expresados. Esas *constant*es son, esquemáticamente, la evolución circular del baile y su duración, la relevancia de los cuatro puntos cardinales en la ceremonia, así como la ofrenda a Dios y la velación durante toda la noche. Finalmente, la dispersión – continuación de la fiesta en los bataris en distintas casas.

De este modo, hay una diferencia entre un núcleo de sedimentos culturales aparentemente perdurables y/o territorialmente extendidos, y las formas particulares en que se manifiestan. En este segundo nivel es donde ocurren los cambios más evidentes, cuyas causas pueden atribuirse a procesos de aculturación, como el uso de imágenes de santos en los altares en Cerocahui y Sisoguichi, así como la diferenciación regional, como la que podemos encontrar entre las formas de celebrar de Norogachi y Pawichiki, o incluso la saturnal espontaneidad del doctor Mensia cuando llevó a bailar a los pintos al círculo de la ceremonia del jícuri²³⁷. La lista de variables en este nivel es inagotable. Me interesa más centrar la atención en el “esquema general” o “cuadro básico” de la cultura tarahumar, ya que permite identificar algunos elementos esenciales, no solo de lo que he llamado la respectividad, sino sobre todo de su tiempo.

EL CÍRCULO Y LA FIESTA. LOS PUNTALES DE LA IDENTIDAD CULTURAL

A pesar de lo poco que pueden parecer los cien kilómetros en línea recta que dista Cerocahui de Pawichiki, los accidentes geográficos separan drásticamente ambas

²³⁶ *Ibidem*, p. 344.

²³⁷ Ver *Supra* nota 200.

regiones y proyectan la primera hacia las laderas ponientes de la sierra. De aquí la curiosidad de Robles por asistir a un *yúmari* en aquella región y su sorpresa al reconocer allá un aire de familia, que seguramente esperaba menos reconocible. Pero no. En su esquemática comparación identifica suficientes elementos para afirmar que el “cuadro de fondo es el mismo”. Lo interesante es que la mayoría de los elementos –salvo la disposición de hombres y mujeres junto al cantador–, que le permitieron establecer espacialmente un *continuum* cultural entre Cerocahui y Pawichiki, centrados en el significado religioso de la danza y en la cosmovisión que subyace en la estructura de la fiesta, está presente no solo en el *yúmari* de Cerocahui, sino en cada una de las danzas y celebraciones que hemos venido revisando. Lo que sugiero es que el esquemático resultado de este ejercicio de comparación regional puede abrir una vía para analizar la conexión que puede existir también, temporalmente, entre las fiestas de una misma región.

Si se observa con detenimiento, la larga duración del baile dando “vueltas repetidamente”, la importancia de los cuatro puntos cardinales, las reverencias, la cruz, el altar y la ofrenda, son elementos comunes en todas las fiestas. En las mayores, además, se tienen “velaciones” nocturnas y conclusión paulatina en los tesguinos domésticos. Por supuesto, cada una de ellas tiene sus particularidades, lo que permite establecer un notorio lindero formal que, no obstante, se desdibuja o fluctúa al trasladarse al plano lógico temporal que hemos llamado ciclos. Las fechas de las fiestas, por ejemplo, varían no solo en razón del calendario litúrgico católico, sino también del ánimo o disposición de sus participantes, de la abundancia o escasez de medios, o de los motivos para celebrarlas... Es común también que las danzas correspondientes a los dos ciclos se superpongan, por ejemplo, en las ceremonias para los difuntos, que parecen estar al margen de este orden cíclico.

Es posible que esa estructura arquetípica que Robles decanta en su comparación facilite que los bailes se intercalen o que, por ejemplo, las mujeres bailen matachín o los hombres, vestidos de mujer, *yúmari*. Pero el desacato al tiempo occidental²³⁸ tiene su origen en que las fiestas siguen el curso iterativo y azaroso de los cultivos. La repetición y concatenación de estas confieren a la experiencia temporal del rarámuri una estructura circular²³⁹. Las fiestas nunca empiezan, como tampoco

²³⁸ Ese tiempo homogéneo y vacío, según la expresión de Walter Benjamin, que permite recorrerlo de un lado al otro. Ver: *Discursos Filosóficos I*, Madrid, Taurus, 1982, p. 187.

²³⁹ Es curioso, pero el único lugar en el que Robles habla del tema, aunque no lo hace en términos de tiempo sino de “historia”, es en el documento *Análisis de la parroquia de Norogachi*, donde apunta: “La historia no es lineal para el rarámuri, como lo es para nosotros; su historia es cíclica. Se trata de

terminan repentinamente. Sus preparativos requieren tiempo: los responsables de la próxima gran fiesta son elegidos desde la que está en curso. Los recursos, por otro lado, se tienen que prever y su preparación lleva tiempo. Además, el omnipresente tesgüino concatena las grandes fiestas con las celebraciones domésticas de trabajo, curaciones, muertos... que muchas veces funcionan como preámbulos y epílogos de aquellas. Un tiempo visto así no se cuenta en horas o semanas, sino en fiestas y cosechas. Por otro lado, la reiteración de estos acontecimientos significativos para la comunidad es lo que hace ir y volver al tiempo:

“Había entonces 600 tarahumares que no hallaban qué hacer a causa de la oscuridad, pues no podían trabajar, tenían que cogerse unos a otros de las manos para andar y a cada paso tropezaban; pero curaron al sol y a la luna tocándoles el pecho con crucecitas mojadas en tesgüino, y uno y otra comenzaron a brillar y a dar luz.”²⁴⁰

De este modo el tesgüino –aunque deberíamos decir con precisión las fiestas–, no solo articula espacialmente a los miembros de una comunidad, como lo postuló Kennedy²⁴¹, sino que al entrelazar las fiestas entre sí instaura una continuidad que repliega el tiempo a nivel de la experiencia, y esa vivencia compartida de la circularidad temporal entre los miembros del grupo genera, dentro del núcleo de creencias y percepciones más arraigadas, uno de los vínculos más sólidos entre ellos y/o una frontera tan consistente como su mismo refugio de crestas y despeñaderos. No debe extrañar que la noción de historia surgida a finales del siglo XVIII sea algo totalmente extraña al imaginario rarámuri y que, por lo tanto, alguien como Cornelio Bustillo, crecido en un ambiente catequizado, no sea capaz de discernir entre el carácter mítico o el histórico en el relato de la pasión de Jesús²⁴². La conclusión de Robles cuando narra aquella anécdota es que la narración, aunque mítica, es *verdadera* para su amigo rarámuri, pero “en un sentido distinto” al nuestro. Algo semejante parece haberle ocurrido años atrás a su colega David Brambila, cuando se convenció de que lo que él consideró durante mucho tiempo “supervivencias paganas” eran en realidad signos y símbolos distintos, pero “ortodoxos y legítimos” como los nuestros²⁴³.

retornar, de recuperar continuamente la armonía originaria de la creación, no de avanzar desde una creación imperfecta a una cada vez más perfecta. El ciclo de fiestas anual va recuperando, varias veces en el año, esa armonía originaria. Cada fiesta mayor cumple un ciclo, un año a partir de la fiesta similar anterior. Este mismo movimiento se da en la vida ordinaria por fiestas familiares o menores, por los juicios, por las curaciones rituales de los doctores, etc. “

²⁴⁰ Fragmento de la “Leyenda del sol y la luna al principio del mundo”, en Lumholtz, *Op. Cit.*, p. 292.

²⁴¹ Ver nota 133.

²⁴² Ver nota 224.

²⁴³ Ver nota 172.

Imaginario y experiencia están imbricados de tal manera que la realidad cobra una forma propia para el rarámuri, distinta de la que tiene para los demás. Robles – como Brambila– lo explica echando mano del *significado* de las cosas:

Mucha gente queda incrédula cuando afirmo, o afirmamos algunos, que no hay falsedad o hipocresía al decir que creemos en estas cosas, como el *bakánowa*, en sus creencias, sus modos de curación, sus ritos, etc.

Si entramos al terreno de los símbolos y entendemos que no es literal su creencia, que no se traduce al castellano al traducir las palabras, que el *significado* de un símbolo es siempre creativo, plurivalente, inspirador, y por lo mismo es impreciso porque no requiere circunscribir y concretar la realidad, sino aproximar a una realidad compleja y rica que no es aprisionable. Es en este contexto en el que he afirmado y espero afirmar en adelante que creo en estas creencias, en estas curaciones, en este pueblo que así piensa. Y esta es la base del único auténtico respeto cultural.”²⁴⁴

Más adelante, me parece, constataré que el imaginario va más allá de lo que *significan* las cosas (o de aquello que le confiere *un significado*), que hay un punto en el que creencia y realidad coinciden, al que se accede a través de la experiencia (y no del razonamiento):

Cuando el día 29 de mayo volvíamos de Narárichi vimos que destazaban una vaca en la casa de Isidro. Ahora, al despertar tarde después del *batari* de la víspera, vino a invitarnos el viejo amablemente. Se habla de bailar matachín, pero no me invita él a hacerlo y voy sin mis cosas. Cantan el *yúmari* un hermano de Ramiro, el doctor de Okochichi, llamado Patricio, y Nicho nuestro vecino. Son dos cruces, dos cantadores, dos animales sacrificados, dos fiesteros... Hay *mo'ibúriame* y curaciones presididas por la doctora Lucrecia a la que asisten Roripe el gobernador y un Raúl, hijo del viejito Isidro. Tengo entendido que después curó también Venancio. Yo regresé después de bailar largamente el *yúmari*, empapados por la primera lluvia de tiempo atrás, lluvia que pedíamos en el *yúmari* por los comentarios que se oían (...) El *batari* fue muy solemne, con matachines y *yúmari*, con gran despliegue de recursos y liturgias, con cantadores y doctores de lejos y de cerca, etc. La doctora Lucrecia se ve muy respetada, aceptada, viene por aquí de vez en vez y raspa el *bakánowa* con un rito que no he presenciado pero por los decires debe ser paralelo al de Tewaterichi.

El sentido de bailar para pedir la lluvia es algo que invade, que transforma, que en verdad significa cada vez más para mí. El seguir empapado bajo la lluvia, como todos o casi todos los presentes, hace del agua un elemento natural, amigo, del que no se huye, del que no se protege el hombre, que no es molesto, sino todo lo contrario, se le espera, se le recibe con gusto sobre el cuerpo, se le deja secar a su lentitud natural, es vida que se goza en frío gotear, humedecer, empapar... Me dejaban que no dejara de bailar, de dar vueltas, para que siguiera lloviendo. De

²⁴⁴ Diario de Pawichiki, p. 316. (Las cursivas son mías).

alguna manera sentía significativa mi participación en el rito, para ellos y ya también para mí mismo”²⁴⁵

Poco nos dice Robles de lo que experimentaba en las muchas danzas en las que participó, por lo que es difícil saber qué tan paradigmático podemos considerar este baile del *yúmari* donde la lluvia y el agua no solo adquieren un significado nuevo, sino que son percibidas de una manera totalmente distinta. Lo mismo parece suceder con el sentido deprecatorio del baile, que en aquel momento parece haberse desplazado del terreno de la suposición al de la convicción en su eficacia, posiblemente comparable al *ex opere operato* de los sacramentos católicos. En todo caso, parece que es en el baile donde la experiencia de su Dios coincide con la de *Onorúame*, el Dios rarámuri:

El rarámuri cree, sabe, que él vino de arriba, que su origen es su Padre-Madre Dios, que pasa por la tierra con una misión (no como una prueba), la de ayudar a Dios a conservar esa armonía de la creación, armonía que consiste en las relaciones ordenadas, humanas, con Dios mismo, con los hombres como comunidad y como individuos y con la naturaleza o el cosmos. Se ayuda a Dios en su permanente lucha contra su opositor, el que vive abajo, el que busca romper la armonía, también con la cooperación del hombre. Tendrá fallas en el cumplimiento de esa misión (se sabe pecador), pero en los ritos y en la vida se va recuperando la armonía rota continuamente. Así se va viviendo como ayudadores de Dios. Un día el mismo Dios los llamará de nuevo, los necesitará, y los llevará de nuevo a su lugar de origen, arriba, donde Él mismo vive. Vuelven así con su Padre-Madre Dios. Antes de regresar arriba tienen que pagar por lo que han hecho mal acá abajo y pasan un año aún en la tierra. Ese tránsito es de suyo duro, penoso, por eso las ayudas en comida y bebida para que pasen tranquilos esa etapa, hasta que con una fiesta final se les despide de este mundo y se les ofrece a Dios. Este sería el ciclo fundamental de la cosmovisión rarámuri, al final del cual todos terminan yendo arriba. Todo este tránsito del rarámuri, en su paso por la tierra, se desarrolla ritualmente. Por eso la multiplicidad de las fiestas en formas diferentes durante todo el año. Las fiestas rehacen la armonía rota por el hombre cuando es menos comunitario, pero también la que se rompe por esas fuerzas extrañas de la vida, el *jíkuri* por ejemplo, o el sol o las lluvias...

El *batari* está presente siempre, como el agua de Dios; la que él les dio para que vivan fraternalmente, para que convivan. Esa necesaria alegría comunitaria, de nuevo, es de suyo buena, tiene resultados positivos de unidad y armonía, aunque como toda realidad para el rarámuri, es ambivalente, así como es de bueno puede ser malo.

Junto con el *batari*, fruto del maíz, se ofrece siempre a Dios algo de lo que él nos dio, especialmente animales de los rebaños y alimentos de las cosechas. Primero debe saborearlo él, luego los hombres, porque él hizo esas cosas, no se puede adueñar el hombre del derecho a ellas. Eso hay que recordarlo siempre ofreciéndole, devolviéndole algo de lo que él nos dio, y

²⁴⁵ *Idem*, 2 de junio, 1986, p. 356–357.

si no fuera así, las cosas se acabarían para hacer que los hombres reconsideren su comportamiento. Se da así una creación continua que se suspendería cuando la armonía quedara rota por ausencia de fiestas.

La fiesta, el rito, es así algo esencialmente religioso, es su comunicación con Dios, no solo espiritual sino también material. La fiesta es el mecanismo por el que la armonía se recupera y esa es la misión misma del hombre sobre la tierra. Por eso la economía y la política están al servicio de este ciclo de la vida del rarámuri, de este ciclo de continua reconciliación, de fiesta.²⁴⁶

Ser rarámuri es vivir en un mundo y un tiempo distintos, cuya articulación con el ámbito que lo rodea es problemática, muchas veces angustiosa y siempre desafiante. Resuenan con fuerza ecos de la voz de Lumholtz:

“La civilización tal como les llega a los tarahumares ningún beneficio les presta. Sacude rudamente las columnas del templo de su religión. El Ferrocarril Central Mexicano aplasta sus cactus sagrados, cuya ira redunda en años de escasez y desgracias. En tanto que ellos se privan del placer de fumar durante el día para no ofender al sol con el humo, arrojándolo en espesas nubes, día con día, los hornos y máquinas de los blancos, dejando a los indios fuera de la vista de Tata Dios que no puede cuidarlos. En la locomotora misma, ven la representación del Diablo con larga lengua y crecida barba.”²⁴⁷

En el pasado, la etnia supo controlar esa frontera y sacar provecho de las condiciones de un rejuego, de entrada, desigual. En lo que sigue, recojo algunos episodios que muestran la forma en que el diario atestigua el (des) encuentro de estos dos mundos, pero sobre todo del surgimiento de una forma novedosa, la política, con la que el rarámuri hace frente al avance acelerado de los cambios en el entorno nacional.

²⁴⁶ *Idem*, p. 980–981.

²⁴⁷ Carl Lumholtz, *Op. Cit.*, p. 403.

III. La zona del (des) encuentro

*Al fin no seremos más que un recuerdo en la historia*²⁴⁸

El territorio de interacción entre los rarámuri y los *chabochis* es muy amplio y son muchos los episodios en los que el diario se ocupa de dar cuenta de unos hechos que, conforme a los dictados de sus correspondientes imaginarios, son vividos de manera radicalmente distinta por unos y otros. Esta discrepancia vivencial aparece a propósito de aspectos obligados, como la enfermedad; rutinarios o burocráticos, como la escuela, la compra de mercancías, los tratos con los aserraderos, o la elección de autoridades en el ejido; lúdico o religioso, como el compartir una fiesta o un tesgüino; pero también excepcionales, como el movimiento que se generó para defender la tierra del ejido de Norogachi. El tránsito es intenso en esta permeable zona de desencuentros a la que unos y otros asisten por necesidad y/o para obtener alguna ventaja. Como la del rarámuri que acepta ir o llevar a sus hijos al hospital cuando su medicina resultó ineficaz, o el que viaja a la ciudad en busca de trabajo; o el comerciante *chabochi* cuya cercanía y amistad con los rarámuri le confiere ventajas frente a sus competidores.

En este vasto campo de interacción social van surgiendo procesos de hibridación que reconfiguran los imaginarios y desembocan en diversas formas de aculturación, pero también de reforzamientos de identidades *originarias*, o de surgimientos de nuevos imaginarios cruzados. Se ha admitido indiscernidamente que estos procesos suelen ir en una sola dirección y que la cultura grande termina por asimilar a la chica. De ahí que muchos estudiosos y trabajadores de la tarahumara se hayan preguntado por el tiempo que le queda de vida a esa cultura o, en el mejor de los casos –como el de muchos funcionarios bienintencionados del Instituto Nacional Indigenista, o los misioneros de principios del siglo XX– por las formas más adecuadas de ayudarle a incorporarse de la manera menos desventajosa posible a la dinámica nacional. El problema está, precisamente, en que una de las características distintivas del imaginario rarámuri está en su capacidad de integrar lo novedoso con lo habido para acomodarse a las nuevas circunstancias y abrirse nuevas posibilidades de supervivencia. Así, por ejemplo, el universo simbólico de los misioneros, las tecnologías, los nuevos recursos... todo

²⁴⁸ Juan Gardea, Conferencia en la Universidad Iberoamericana, 1 de marzo de 1993, Diario de Pawichiki, p. 888.

lo que llegó de la mano de los europeos (o mucho de aquello) fue incorporado al imaginario colectivo rarámuri tal como lo conocemos hoy. Hay que reconocer, no obstante, que la dimensión y velocidad de aquellos cambios poco tienen que ver con lo que está ocurriendo ahora, y que por ello la pregunta por la supervivencia cultural del tarahumar es pertinente y no puede responderse ni simplificada ni apresuradamente.

Aunque desde la perspectiva nacional no parece haber ningún interés –más allá de la retórica– en preservar un imaginario condenado a la desaparición, frente a una dinámica avasalladora a la que no hace más que obstaculizar, y pese a que los lenguajes culturales ahora son impuestos sin distingos de fronteras; el otro problema es que la solidez del imaginario rarámuri constituye una consistente interpelación que obliga a mirar los procesos de aculturación en toda su complejidad. Esto es, recurriendo a matices y grados, al carácter bidireccional y/o reversible, y a las alteraciones propias de esa sólida ligereza de los materiales de que están hechos los imaginarios sociales. Esta intuición la recoge Robles durante una tesgüinada en Norogachi donde participaban algunos *chabochis*. Luego de constatar que los rarámuri de ahí estaban mucho más impregnados de la cultura mestiza que los de Pawichiki, afirma lo siguiente:

El choque cultural, choque en la vida, en la historia, resulta ambiguo, difícil de interpretar. Aparentemente hay una serie de asimilaciones, de adopción de patrones culturales, que nos hablarían de una aculturación creciente y tal vez acelerada en el momento actual. No es tan claro esto. Se habla más español, se viste a lo no-indígena, las casas son diferentes, etc. No obstante, habría que considerar dos cosas, una respecto a la cultura no-indígena y otra respecto a la cultura tarahumar. Primero la no-indígena, la más breve. Hay que ver que la influencia de conductas, de patrones culturales, es mutua. Los que suelen ir a tomar naturalmente, son los que al mismo tiempo han bailado con los tarahumares en las fiestas. Y no parece ser para tener boleto del *batari*. Puede ser más grave, adentrarse en la cultura con mayor ventaja para manejar, explotar, a los indígenas; sería llevar más lejos el método de sus abuelos *chabochis* ya que las formas antiguas dejan de funcionar en parte y hace falta sofisticar los métodos, inculturarse para ser más aceptados, tener más influencia, etc. Pero puede ser algo más serio: resultaría que, después de varias generaciones de cercanía, van resultando más expresivas las formas religiosas del tarahumar que las de la iglesia institucional, que se adoptan en verdad las formas culturales (corazón de las culturales) para relacionarse con Dios y los hombres. Los *chabochis* saldrían ganando muy probablemente, los indígenas podrían salir perdiendo algo.²⁴⁹

²⁴⁹ Diario de Pawichiki, 1 de febrero, 1986, p. 289.

Ante el hecho de que haya *chabochis* que se acerquen y compartan la danza y el tesgüino, surgen espontáneamente dos explicaciones. Una que tiende a buscar las causas en la historia: los *chabochis* de ahora, como sus antepasados, sacarían ventaja de la confianza que les pueden tener los rarámuri. La otra atribuye el interés de participar en la fiesta rarámuri a la rica aportación de sus símbolos a un desgastado horizonte de sentido religioso. Ambas son plausibles y, en todo caso, no se excluyen. Seguramente hay muchos *chabochis* que saben beneficiarse de su proximidad con los rarámuri; y, por esquinada que pueda parecer la segunda alternativa, es difícil negar la pérdida de vigor de las expresiones simbólicas del catolicismo y la consecuente búsqueda de otras alternativas de sentido en cultos y confesiones de diverso signo. Pero más que una vía religiosa —compleja y a fin de cuentas desconocida—, Robles conoció en primera persona las posibilidades de significación que ofrece una experiencia como la de aquel *yúmari* en el que bailó creyendo que su súplica se materializaba en agua, y supone que lo vivido por él no es algo exclusivo ni excepcional, de manera que otros *chabochis* pueden repetir una experiencia. No sabemos quiénes hayan sido aquellos blancos que participaban en el tesgüino de Norogachi, pero sí que hay muchos otros en la sierra que cuando se aproximan a ese mundo pasan del respeto al aprecio profundo por los rarámuri, por la fuerza expresiva de su lenguaje cultural.

Robles continúa su reflexión analizando la otra cara del proceso de aculturación:

En segundo lugar, en lo que se refiere a la cultura indígena, la adopción de conductas puede ser profunda o superficial. Me parece que bajo el lente del acompañamiento cercano los cambios parecen más bien superficiales. El ser indígena está más allá de estos cambios exteriores. Pese a muchos cambios, es el corazón del hombre el que tiene una cultura, es su afecto y cariño por algo y su rechazo e indiferencia por otro algo. Es el inconsciente colectivo de los pueblos, más que el consciente formulado y formulable lo que constituye, como por instinto, un modo de plantarse ante la vida y la historia. Y eso queda más allá de los cambios de superficie, permanece en esas reacciones frescas en las que da gusto ser y decirse rarámuri ante quien los acepte y no los califique de inferiores. No quieren ser inferiores ni ser tenidos por tales, por eso adoptan conductas tal vez, pero son felices de ser tenidos por indígenas cuando eso se aprecia positivamente.

Muchos otros cambios (...) son también más aparentes que reales, como el pantalón con la zapeta abajo, como la camisa *chabochi* que se sigue empalmando para tiempo de más frío y se usa más simple para tiempo de calor, como el negar que se cree en el *jícure* y en el *bakánowa*, en el *yúmari* o los doctores tradicionales, para vivir todo esto como a escondidas, lejos de los no-indígenas, anónimamente, descubriendo cada vez más la necesidad visceral que se tiene de ello; con conflictos de conciencia tal vez, sin claridad intelectual las más de las veces, pero recurriendo a todo ello irremediabilmente. Es que la cultura está más allá de las exterioridades,

o de los credos que ha ido imponiendo nuestra presencia. La cultura está en el corazón del hombre y ese, en la gran mayoría de los casos, sigue siendo rarámuri.²⁵⁰

La reflexión distingue dos niveles, uno externo o de la apariencia, donde la adopción de viviendas, indumentarias o algunos estilos *chabochis* hacen evidentes los cambios, que no por ello dejan de ser superficiales. El otro, del “inconsciente colectivo” o “del corazón del hombre” es instintivo, visceral, y –para su tranquilidad, porque en él se juega la realidad–, no cambia. La distinción corresponde a los dos planos que esquemáticamente apuntamos en el capítulo anterior: el primero formado por aquellos elementos del imaginario que varían a un ritmo más veloz, según factores muy diversos, entre muchos otros el contacto con un grupo mayoritario y/o dominante. Pero no solamente. Ya vimos cómo dentro de la misma etnia y de la misma región hay variables importantes en este nivel formal. El segundo corresponde a los sedimentos culturales más asentados, y por ello más duraderos y extendidos geográficamente. En apariencia estos no cambian, aunque sabemos que de hecho lo hacen pero a un ritmo mucho más lento (y de ahí la impresión de inmovilidad). Son estos los que establecen lo que hemos llamado el *continuum* cultural en términos del espacio y el tiempo étnicos que, por otro lado, nunca estará clausurado ni concluido. Siempre habrá elementos novedosos que se incorporen, pérdidas progresivas, olvidos... Pero en ese imaginario colectivo vigente la realidad entera y no solo el tejido social cobra su forma actual. Esto es, el imaginario permite identificar quiénes son nuestros y quiénes no, pero también qué son las cosas y cómo se entienden (o no) las situaciones familiares o desconocidas, que serán siempre distintas para quien las vive desde un imaginario diferente. Podemos decir que imaginario y realidad son indisolubles.

²⁵⁰ *Idem*, p. 289–290. Este tema es recurrente en el diario y con el tiempo se decanta y aclara más. En el *Análisis de la parroquia de Norogachi*, de mayo de 1992, escribe: “Es claro que la reafirmación étnica no congela a los grupos humanos. Toda cultura está en evolución y así están los rarámuri, cambiando pero defendiendo su identidad. Al mismo tiempo van adoptando elementos de la cultura externa que les son útiles, pero se van reforzando desde su ser tradicional. Los rarámuri se han mostrado especialmente selectivos a lo largo de la historia para ir tomando de la sociedad y la tecnología externa, de la civilización externa, los elementos que permiten a su cultura sobrevivir y reafirmarse. No adoptan indiscriminadamente lo primero que se les ofrece; y esto a la larga, porque en un primer momento sí pueden adoptar muchas novedades, pero con el tiempo van seleccionando y conservando lo que experimentan que no choca con sus valores de fondo.

“Esto se puede prestar a confusión. A veces pensamos que el cambio de elementos externos, muy notable a la vista, como el traje, el radio, la grabadora, los alimentos chatarra, etc. están anunciando el fin de la cultura indígena que se adapta demasiado de prisa a la nuestra. Esto puede ser un espejismo. Hay que considerar los valores profundos, su cosmovisión, su concepción de Dios, de las relaciones entre los hombres, etc. Valores de los que se hablará más adelante y que ahora solo ponemos como centrales en las culturas.

“Entre los mestizos se da el mismo fenómeno. En muchos sitios aun las fiestas religiosas han sido tomadas de la cultura indígena. El vocabulario, las costumbres, la tecnología, los alimentos, etc., de los indígenas se pueden reconocer en muchas familias mestizas de la parroquia. No por eso pierden su identidad de fondo; no por eso dejan de vivir y defender los valores en que creen; no por eso dejan de ser contradistintos de los rarámuri en lo global de la cultura.” *Idem*, p. 973.

En el capítulo anterior me centré en las fiestas para mostrar cómo se hace tangible y al mismo tiempo se elabora y modifica el imaginario rarámuri, desmarcándose del *chabochi*. En este capítulo recupero algunos pasajes que muestran cómo el imaginario marca la realidad en su conjunto y establece discrepancias radicales en la forma de vivirla. Los ejemplos conciernen al terreno político burocrático, al de la salud y a la concepción y defensa de la tierra.

DEMOCRACIA O CONSENSOS

El relato de la elección del comisario ejidal inicia con la descripción de cómo Servando, de Rawiwárachi, mató una vaca y preparó el *tónari* para que la gente se reuniera, porque previamente habían sido convocados tres veces sin éxito los ejidatarios para la elección de los funcionarios del ejido. Era el 24 de julio de 1984. Al llegar el delegado de la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) en Guachochi, Alberto Amalio Espino (Beto), inició la reunión. La crónica en sí misma es muy elocuente:

Fue imposible avanzar durante algún tiempo por falta de entendimiento intercultural. Bautisia tomaba el papel de gobernador para proponer y/o imponer su candidato (situación ambigua) y Beto [el delegado de la SRA] lo callaba sistemáticamente diciendo que había que oír a la gente y que no se valía que nadie diera orden de que votaran por alguno. Proponía que se formaran planillas, que todos propusieran candidatos... Venancio habló firmemente. Dijo que no se veía claro y sería mejor que Servando siguiera por un tiempo. Al hablar temblaba, con las manos atrás pude observarlo porque estaba detrás de él (g).

De ahí el Delegado [de la] SRA interpretó como proponer la relección después de esto insistió en ponerlo como candidato. Al parecer el discurso de Venancio llevaba otra intención: NO habían ido algunos que se tenían como candidatos posibles (Agustín, del que se había hablado, por ejemplo) y algo de eso entendió Beto porque aclaró que en esta reunión tendría que elegirse ya, que el tiempo se había pasado con tanta convocatoria (h).”²⁵¹

Robles comenta, en sus notas “g” y “h”, que le llamó la atención el nerviosismo de Venancio al expresarse en la reunión: un viejo campeón de oratoria, acostumbrado a dirigir *nawésari* en sus tiempos de gobernador, temblaba inseguro. A pesar de su autoridad incuestionable ante la inmensa mayoría del auditorio, parece que al dirigir su discurso al delegado de la Reforma Agraria perdiera confianza en sí mismo y/o buscara cuidar en exceso las formas para hacer valer su punto de vista. La lengua no pudo ser la razón de la inseguridad porque se expresó en rarámuri. El

²⁵¹ *Idem*, 24 de julio, 1984, p. 69.

intérprete lo tradujo, aunque solo se centró en la parte en la que Venancio proponía que Servando continuara y omitió la otra donde proponía que se pospusiera la decisión, probablemente porque al haberse vencido los rígidos plazos que marcan las leyes ya estaba fuera de lugar. Agustín, no había asistido por enfermedad, pero no se le podía esperar, contrario a los ritmos tarahumares urgía elegir un nuevo comisario. Algunos comentaron que estaban proponiendo solo a los jóvenes (*'témari' 'kúruí'*), mientras que alguien con más edad como Agustín hubiera sido un buen representante de la comunidad. En este asunto se presenta un primer desacuerdo: mientras que en la cultura rarámuri la autoridad va asociada con el prestigio que da el actuar rectamente a lo largo de los años, parecía que las autoridades buscaban un interlocutor que, por haber estudiado, fuese más apto para entender y desempeñar el cargo. Los rarámuri buscaban un líder respetado por la comunidad.

Ante esa situación, el grupo dudó al tratar de entender esa lógica donde las *leyes* o las instituciones gubernamentales privilegian los años pasados en la escuela y no la reputación ganada dentro del grupo. Esta deriva grupal, que finalmente concluyó por resolverse a la manera tarahumar, dio pie para que la reflexión de Robles discurriera en torno a la fortaleza del imaginario rarámuri:

Ante la realidad nacional, ese grupo en el que conozco a todos y que es bien limitado en muchas cosas, aun en su 'ser tarahumares' auténticamente, ese grupo sigue siendo el que no obstante ha retado a la sociedad nacional y no se ha dejado dominar por ella, y parece decidido a conservar su libertad contra todo. Se entiende que muchos hayan predicho su extinción muchas veces, la primera impresión y aun la más honda de quien conoce a cada uno, es la de que están a punto de sucumbir ante la sociedad nacional, a menos que consideremos también la historia y los veamos actuar organizando sus fiestas, bailando días y noches, compartiendo y viviendo libres como dueños verdaderamente del mundo, del tiempo, de la naturaleza y de la vida... Enfrentarse al sistema o jugar sus reglas les quita totalmente el piso, pero su fuerza está en otra parte, en su unidad religioso-política, su experiencia de vida libre y compartida muy superior a la del *chabochi*, sus ritos profundos (*jíkuri...*) que los hace en realidad innumerables pese a su debilidad. En nuestro terreno político estarían perdidos, pero solo incursionan en él lo indispensable para guardar relación con el mundo exterior, y sus batallas se pierden tal vez la mayor parte de las veces... Sin embargo ellos viven en su propio terreno político y es desde él desde donde entienden y abordan en realidad los asuntos, como se ve en la elección misma que no funcionó hasta que se hizo con sus sistemas y no se dejaron llevar a los métodos de elección del *chabochi*. Aceptaron y no se dejaron llevar a los métodos de elección *chabochi*. Aceptaron

solo el plazo de SRA que no pareció poder eludirse sin conflicto, pero todo lo demás lo hicieron a su modo, choteando el de nosotros, dueños ya de nuevo de la situación.²⁵²

Además del desacuerdo sobre la idoneidad de los candidatos y los plazos para la elección, otra discrepancia –esta sobre el método de la elección–, obstaculizaba el avance de la reunión. Mientras que los conocedores y partidarios de la democracia esperaban que se formaran camarillas para escoger la que más apoyo tuviera; los otros, acostumbrados a llegar a consensos mediante diálogos dispersos que progresivamente confluyen en una opinión general, hablaban sin un orden aparente y sin hacer mucho caso de quienes, por oficio, estaban dirigiendo la reunión. Después de un tiempo, el delegado de la SRA pidió la ayuda del padre porque, a todas luces (o las suyas, por lo menos), no se estaba llegando a ningún acuerdo. El delegado había insistido en que salieran de la sala y se agruparan en torno a alguno de los candidatos propuestos, de manera que se viera quién era el que tenía más soporte. No obstante, los participantes seguían hablando entre ellos para evitar el quedar divididos, que era, aparentemente, lo que pretendía el método del delegado. Pero toda esa murmuración había empezado ya a precipitar un resultado, de manera que cuando Robles tomó la palabra, la *elección* estaba prácticamente concluida, aunque por la vía tarahumar:

Entonces interviene diciendo que lo que decía el delegado SRA era que no se podía aplazar la elección, que él tenía que mandar los papales pronto a México y que sería necesario que se pusieran de acuerdo. (j).

Entonces Ramírez se puso de pie y organizó todo. Dio orden a los capitanes de traer al frente a Javier, se discutió brevemente y se dijo: éste será el ‘comité’. Igual se haría con los demás, pero ya sin llevarlos al frente (k). Beto no se conformó, aquello ‘debía ser democrático’ y pedía que al menos se levantaran las manos para ver que estaban de acuerdo la mayoría; yo les había advertido también que para que el delegado comprendiera habría que levantar la mano si se los pedía, sin vergüenza. A su nueva petición todos levantaron la mano casi unánimemente (l). En los sondeos previos él había pedido que se levantaran las manos por Javier (22 votos sobre más cincuenta asistentes), por Servando (ninguno) y por Ernesto (comisario de policía, que también propuso alguien, ningún voto). Entonces dijo no entender nada, cuando ya todo era claro (l).

Al fin, levantar las manos por el secretario de deportes, o de correo, fue ya una cosa tomada a broma, subía alguno hasta un pie... y Beto ya no veía siquiera, anotaba el nombre y pedía que levantaran la mano por pura fórmula, como de hecho lo era. Sebastián propuso a algunos (m). Al final, se necesitaba quien recogiera las firmas y necesitaba saber escribir, no había quien porque los que sabían ya estaban firmado como escrutadores las boletas de voto que no se

²⁵² *Idem*, p. 70.

usaron, o en otros asuntos de formar papeles, pues habían salido electos. Sebastián Moreno volvió a sugerir que yo lo hiciera y Beto me pidió, como excusándose, si podría yo recoger las firmas. Acepté diciendo que podía ayudar en lo que fuera. Fui llamando sin ningún orden a algunos cada vez, se acercaban los que querían, ponían su huella sobre su nombre que yo escribía y terminamos rápidamente (n).²⁵³

En las notas correspondientes a esta parte del relato, Robles apunta que el delegado de la SRA nunca se percató de que, mientras hablaban en aparente desorden, estaban precisamente eligiendo a sus representantes. Por el contrario, el método de dividir al grupo en torno a candidatos, sin que mediara un diálogo largo entre todos, era visto con sospecha porque parecía que con ello se buscaba imponer al favorito de las autoridades, Servando, el que había matado la vaca para el *tónari*. Nadie enfrentó al delegado, pero siguiendo un estilo muy tarahumar nadie hacía caso de sus indicaciones y, por el contrario, mantuvieron su dinámica. Esto es lo que más impresionó a Robles: “su firmeza para conservar la unidad (no-planillas sino consenso) y no aceptar las reglas SRA.”

La actuación de Ramírez, el segundo gobernador, fue determinante y refleja con claridad el modo de proceder tarahumar: una vez logrado el consenso mediante el diálogo se presenta al elegido llevándolo al frente²⁵⁴. Habían logrado llevar el procedimiento a su terreno, lo que por otro lado desconcertó al delegado. Pese a que la elección se había ya dado por consenso, el funcionario era incapaz de reconocerlo porque, conforme a sus supuestos, era necesaria una votación que avalara o evidenciara el apoyo. Por eso pidió que “por lo menos” alzaran la mano. En la primera ocasión que lo hizo, solo un poco menos de la mitad la levantaron; no porque el resto no apoyara a Javier, sino porque la petición parecía algo extraño, y en todo caso innecesario, cuando ya se había llegado al silencio y la voz del gobernador declaraba el acuerdo de los congregados. Para el delegado, al contrario, aquello parecía más una imposición no democrática y por ello insistía en que se votara.

La “votación” se acabó llevando a cabo pero de manera chusca: alzando manos (y hasta pies) sin ningún orden. Aquel gesto no expresaba nada y se hacía para complacer los requisitos formales de la Secretaría. El funcionario, impaciente ya, solo se limitó a finiquitar el trámite que, aparentemente, creyó de inicio que podía conducir y resolver en su favor con un candidato a modo, pero los ‘tercos indios’

²⁵³ *Idem*, p. 70.

²⁵⁴ Esto no significa que, necesariamente, el poder político se defina siempre de una manera tersa y sosegada. Recuérdese la impugnada elección del primer gobernador Bautisia, que pareció más bien una imposición orquestada por los de Rawíwarachi. Ver nota 206.

no se dejaron manipular y de pronto se impusieron a su modo. Esta pequeña victoria es, sin embargo, pírrica. Quede quien quede al frente del ejido, el aparato económico funciona de tal manera que las autoridades ejidales poco o nada pueden hacer en favor de los ejidatarios. Y aunque en el pequeño espacio político que describí pudieron imponerse a un funcionario de poca monta, la historia cambia cuando el interlocutor es el contratista de la compañía maderera. Dos años después de este *triumfo* político volvemos a encontrar a Javier, el comisario ejidal elegido. Esta vez, jugando en el terreno económico:

Se reunieron de todas partes porque habría reparto. Como suelen hacerlo, aprovecharon esa reunión de la gente para renovar el contrato sobre el bosque. Es ya de suyo algo amañado. El contratista se presenta y toma en cierto modo equívoco el papel de quien viene a hacer el reparto de utilidades. Cosa falsa porque el dinero es del ejido, quiera o no, venga o no, el contratista

Un rato antes estuvo Bautisia en mi cuarto y pidió que le prestara la lista de salarios mínimos. Hablamos de paso de todos los abusos que se están cometiendo como el no pagar ni séptimo día ni horas extras... Parecía interesado en hacer un contrato mejor. Nadie sabía el precio de la madera.

Javier, el presidente del Comisariado [Ejidal], había salido –llevado por el contratista– a buscar el dinero del reparto, y había vuelto –con el contratista– trayendo el dinero. Es evidente que venía también de acuerdo en renovar el contrato y así lo comentaron luego algunos de los rarámuri.

Durante la junta no salí afuera de mi cuarto (...) No obstante pude oír (...) todo lo que se decía: que nadie, ni el contratista ni el comisionado de la Reforma Agraria sabían cuál fuera el salario mínimo en el municipio, pero que no había que tener pendiente por eso, porque él, el contratista, siempre había pagado más que el mínimo en el aserradero. Que los trabajos mal pagados eran los de los caminos, por ejemplo, porque esos eran trabajos pagados por el ejido. Se dijo que no podrían encontrar un “mejor hombre” para tratar con él, que se pagaba alto el precio de la madera (a 70.00 cuando está a 120.00) y esto era confirmado por el comisionado de la Reforma Agraria y aceptado por el Comisariado Ejidal. Terminaron renovando el contrato en óptimas condiciones. Se les repartieron luego las utilidades (19, 000.00 por ejidatario).²⁵⁵

En sus comentarios al relato, Robles dice que se repite la misma historia: una reunión amañada donde se presentan las cosas como inmejorables y a los responsables como personas magnánimas, cuando de lo que se trata es de renovar, en este caso, el mecanismo para despojar al ejido de sus bienes y abusar de los ejidatarios. Para ello simplemente se esconde la información o se miente descaradamente: ¿cómo es posible que los madereros ignoren los precios de la

²⁵⁵ *Idem*, 5 de marzo, 1986, p. 310.

madera o los salarios mínimos de la región? Lo increíble es que no haya elementos entre los rarámuri para detectar el engaño. Parece que este campo de la economía monetaria es prácticamente desconocido y las herramientas para moverse en él apenas embrionarias. Al parecer los ejidatarios buscaron mejorar las condiciones del contrato, pero su posición fue fácilmente rendida por el contratista, Alfredo González, quien a decir de Robles desde que llegó al ejido ha pagado un 30% abajo del salario mínimo vigente. Sin embargo, la estrategia rarámuri parece estar trazada en el largo plazo y el engaño se acepta no porque hayan creído a sus interlocutores, sino porque a la larga hay un beneficio para la etnia:

Hicieron sus escaramuzas y fintas para hacer subir algo la primera proposición de salario y del precio de la madera. Pero saben que el trabajo local es muy importante, más importante que el salario o el precio de la madera o el reparto de utilidades; saben también, en contrapartida, que están jugando en terreno ajeno un deporte desconocido y con reglas contradictorias y ambiguas; saben que no dominan ni el terreno ni las reglas del juego, ni tampoco las destrezas que exige. Saben que se les engaña y así lo comentan. Lo saben y lo aceptan porque ese juego se juega con *chabochis*, que así son, que siempre engañan y abusan; y no hay otro modo de jugar. Es parte de ese juego, cuyo encuentro anual es inevitable. Se acepta jugarlo en desventaja y sabiendo que se va a perder, porque no es opcional; de un modo o de otro la medra saldrá (...) esto va de acuerdo con sus opciones de resistencia pacífica que aceptó estas cosas hace mucho tiempo (...) Tienen razón en renovar el contrato en la medida en que han tenido razón al adoptar su resistencia pacífica, lo cual prueban los siglos en que su política les ha dado el resultado que querían: seguir libres como cultura (...) siguen viviendo en su sistema de valores y con sus estructuras comunitarias y en su economía del compartir. Sus mecanismos de defensa siguen vivos, el aislamiento, las fiestas, el *batari*, etc. siguen defendiendo su identidad étnica. Como cultura viva que siempre cambia, han adoptado algunos elementos de la cultura nacional dominante, telas, algunos alimentos, radios y grabadoras, instrumentos de trabajo elementales, etc. No son tantos para aculturarlos (...)

No obstante, esto tiene como consecuencia el depender, y se depende del dinero que antes no necesitaban para nada, porque solo con dinero se pueden hacer de esos productos de una tecnología que no poseen. Y si el dinero es necesario, el trabajo asalariado eventual también lo es. Se puede renovar un contrato injusto para tener trabajo aquí mismo, o se puede emigrar para trabajar en las ciudades y los ranchos no-indígenas; esto último tiene un costo social, un desgaste de las estructuras familiares y comunitarias más elevado.²⁵⁶

La historia de la elección de Javier como comisario ejidal, ese aparente triunfo en el terreno político, no estaría completa sin este paradójico colofón económico, donde se observa cómo la disfunción de esa estructura social superpuesta llamada

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 310–311.

ejido favorece a quienes conocen y dominan sus reglas. No obstante, a pesar de lo desigual del desencuentro en el plano económico y de la evidente derrota patentizada en la renovación de un contrato inequitativo, Robles atisba una estrategia de largo plazo que tiende a favorecer o reforzar al grupo. Por una parte, aunque el precio por tener trabajo (y dinero) en la zona parece alto, es menor que el que se paga por desplazarse a las ciudades. Por la otra, al parecer la actuación del *chabochi* lo muestra en toda su impiedad y exhibe los contravalores de la cultura rarámuri: un individualismo radical, que sumado al evidente afán de lucro recurre al engaño para robar. Una imagen más grandilocuente que la del judas de semana santa. Esto en el supuesto –de Robles– de que el rarámuri reconoce el garlito, pero lo acepta conscientemente porque a lo largo de la historia el ceder en lo no esencial para ellos se ha traducido en márgenes importantes de autonomía. Si esta interpretación es correcta, la visión de un pueblo ingenuo que puede ser fácilmente engañado y que no tardará en sucumbir ante la voracidad de los blancos explotadores, debería ser puesta en entredicho.

TRATAR ENFERMEDADES O ENFERMOS

Uno de los puntos de desencuentro más frecuentados son las clínicas y hospitales. Al mismo tiempo, son los más angustiosos por cuanto la incomprensión mutua entrapa las situaciones, dificulta su solución y torna ambiguas las actuaciones de unos y otros, que en el fondo buscan lo mismo: la salud. A diferencia de funcionarios o comerciantes que siempre buscan algún rédito político o económico, médicos y enfermeras tratan por sus medios de aliviar los padecimientos de sus pacientes indígenas. No obstante, circunstancias ajenas pero aparejadas a la medicina, como el burocratismo de las clínicas oficiales o el trato despersonalizado en el que poco a poco ha derivado el tratamiento de enfermedades (que no de enfermos), así como la desconfianza ancestral de los rarámuri que solo en casos desesperados llegan a recurrir a la medicina *chabochi*, enrarecen los tratamientos y en no pocos casos los hacen ineficaces. Sin duda, la medicina es uno de los ámbitos más apartados del imaginario rarámuri, que como hemos visto tiene sus propios médicos, sus tratamientos, sus medicamentos, y sobre todo una idea específica de la relación salud – enfermedad que dista completamente de nuestras concepciones equivalentes. Un par de casos pueden ayudarnos a medir esa distancia:

La niña de Faustino de unos seis años, había venido a consulta externa [en Pawichiki], pronto se vio necesario internarla para observación porque no respondía; finalmente se vio que

posiblemente padecía meningitis y era necesario llevarla a Norogachi si se quería hacer algo para que viviera. Se habló con los papás, quisieron llevarla y fui con ellos. No había médico en Norogachi ni las madres estaban pues visitaban otros enfermos... Llegó en esos momentos un doctor de la SSA [Secretaría de Salubridad y Asistencia] y fui a verlo, verificó el diagnóstico y nos dijo que habría que ir cuanto antes a Guachochi. Accedieron los papás no sin temores y nos fuimos (...)

En Norogachi no nos dieron pase para el Seguro [Social] porque solo los tratados allí pueden recibirlo, pero se nos dijo que no habría dificultad. Al llegar a Guachochi dijeron que no podrían recibirla y sería necesario tener previamente un pase para la niña (a). Solo cuando les propuse en dilema de la niña grave allí que o bien recibían o bien la regresaban a su casa, dijeron que la pasara. Las instalaciones y el personal parecen de calidad en el Seguro de Guachochi, no obstante y aunque eso sea lo más ortodoxo, para verificar reflejos el médico estuvo auscultando a la niña aventándole las piernitas de un lado a otro... procurando ver la flexibilidad del cuello hasta que gemía la niña por el dolor, como sin compasión y solo cumpliendo un oficio. Eso pareció impresionante para el papá. Luego afirmaron que los papás podrían quedarse allí, pero en cuartos separados para hombres y mujeres, que podrían comer allí, pero nunca pudo hacerlo el papá porque ni supo las horas para ir ni nadie le ofrecía sin pedir (diferencias culturales lamentables). La mamá se quedó dentro con la niña. Nunca había salido de la región de Norogachi-Pawichiki y estaba azorada de todo (no maravillada, sino más bien hostilizada por el medio ambiente de un hospital).

El papá regresó conmigo y la otra niña que llevaban para dejarla en su casa y regresarse con la señora a Guachochi, como lo hizo de hecho. Yo les dejé recomendaciones de ir a ver los padres y les presenté a Luis Vega para que le dijeran lo que se ofrecía pero de hecho, aunque Luis los visitó diariamente, no le pidieron nada y ni siquiera le informaron o pidieron ayuda cuando la niña murió, pues Luis se enteró cuando yo llegué por ella, y yo me enteré cuando por la mañana del día 11 me avisaron que fuera por ella de parte de Faustino (el papá). Había muerto la tarde del día 10 (b).²⁵⁷

Robles comenta que en infinidad de detalles se descubre una impresionante e inexorable barrera cultural constituida en primer lugar por el burocratismo, que aunque justificable en instituciones como el Seguro Social, impide el acceso a los tarahumaras, que por su parte solo suelen llegar en situaciones urgentes o desesperadas. ¿Cómo hubieran podido conseguir un pase o cómo hubieran ingresado si Robles no los asiste? Por otra parte, la poca delicadeza que mostró el médico al auscultar a la niña debió parecer inclemente para quienes tienen por norma el respeto total hacia los niños. La falta de atención hacia los familiares de los enfermos, o el trato despersonalizado, los horarios, la comida, etc. Finalmente,

²⁵⁷ Diario de Pawichiki, 6–11 de mayo, 1984, p. 60.

los refrigeradores para los cadáveres... Las diferencias culturales hacen inhóspito el medio (para el tarahumar) y no desaparecen durante su estancia en él.

Al ir a recogerla no encontré a los papás pero llegaron casi inmediatamente (...) Nadie sabía si la muerta estaba allí o ya se la habían llevado. Dije que tendría que estar allí y buscaron a la encargada, vino y ella sí sabía, fue a verificar y me dijo que si yo la llevaría. Me preguntó por la “caja de muerto”. Le expliqué que suelen enterrarlos sin caja y estaba muy extrañada y sugería que fuéramos al INI [Instituto Nacional Indigenista] donde pueden mandarla hacer gratis... Como urgía regresar el mismo día para poder enterrar a la niña le propuse mejor que la llevaríamos sin caja, a menos que eso fuera requisito. Dijo que no era indispensable la caja pero no parecía muy convencida de que aquello estuviera bien (...). La entregaron, fui con el papá a los refrigeradores. Abrieron y la saqué completamente helada y dura. Cuando el papá la recibió en una cobijita debió extrañarse de aquello. Decidió ponerla atrás de la camioneta (...) La recostó y en lo que más tardó fue en retirar un pequeño bidón con agua y hacerle almohada para que fuera cómodamente.²⁵⁸

En el otro extremo de la situación está quien trata de hacer eficiente y hasta amablemente su trabajo, como la enfermera que insistía en conseguir un féretro para la niña y a quien, al parecer, le inquietaba la idea de llevar el cuerpo simplemente envuelto en una cobija. Esto que es natural para los tarahumares es difícil de entender y seguramente frustró el deseo de ayudar de la enfermera.

Otro episodio que evidencia la distancia entre las dos visiones de enfermedad – salud es el de Erasmo, un hombre que resultó con una pierna rota o seriamente golpeada en un pleito durante un *batari*. La falta de atención agravó el cuadro clínico: aparentemente parte del músculo se había necrosado. El sufrimiento debió ser mucho para que Erasmo mismo pidiera ir al hospital:

Las primeras impresiones de Erasmo fueron de desconcierto al parecer. Lo querían cambiar de cama y él parecía no ver la razón para pasar de una camilla a otra cama muy parecida que estaba en el rincón de emergencias. Dijo que no podría, le dolía mucho. La cosa era complicada pues la cama a la que se le quería pasar estaba pegada a la pared y habría que pasarlo de una cama a otra sin molestarle la pierna y sosteniéndolo desde el otro extremo de la camilla lo cual era demasiado lejos e incómodo. Cuando él vio el desconcierto y la inhabilidad de todos se decidió y se cambió de cama él mismo. Sacaron la camilla, le trajeron pijama, le pidieron que

²⁵⁸ Al comentar el detalle del bidón, Robles señala que “La comodidad del muerto en el transporte o al enterrarlo, o al no querer que le fuera a caer la ligerísima llovizna que caía, indican su respeto, muy diferente, que no se expresa en silencios o tristezas externas, ni impide ir a tomar soda y saludar alegres cuando llegué a Guachochi... sino un respeto que se tendría a una persona viva, que va de camino, que más que nunca no debe ser molestada por inclemencias del tiempo ni por posturas incómodas... porque va de camino.” *Idem*, p. 61.

se quitara la camisa y le pusieron la de la pijama, le dijeron que se quitara la *zapeta* y se negó; me llamaron y me dijeron que le dijera que se la quitara (...)

Le dije a Erasmo: dice que si te quitas la *zapeta*. Me miró, lo dudó, se llevó las manos a la cintura para desatar la faja, pero se arrepintió y me dijo: “NO” (...) Entonces me repitieron que le quitara la *zapeta*. Era demasiado. Más que para mí, para Erasmo ¡eso era demasiado! Por eso me volví con paz y dije a todos los presentes: Él dice que NO se la quita. Y me volví a hacer otra cosa... Se quedaron sorprendidos y nadie dijo nada ya. Una enfermera me comentó: se la quitaremos cuando lo bañen, no se preocupe ¡Como si yo estuviera preocupado de que se la quitara! Lo que me preocupaba era que hicieran y que lo bañaran sin ningún pudor como a ganado que tiene que estar limpio para el siguiente paso del proceso...

Así las cosas me despedí de Erasmo y de la señora que se quedaría acompañándolo allí. Al día siguiente regresé para verlo pero ni habían sacado la radiografía ni pude verlo porque creo que lo estaban bañando. Lo visité una semana y media más tarde, después de las juntas del Vicariato en Sisoguichi y sus primeras palabras (y las últimas) fueron terriblemente reveladoras. Una semana después fui por él porque lo daban de alta encargándolo a mis cuidados con las indicaciones más variadas y absurdas, pero eso sí, abundantes y de todos los labios.²⁵⁹

En este episodio, la reflexión de Robles gira nuevamente en torno a lo que llama el “choque de culturas”, que en otras ocasiones ha constatado en el ámbito económico “y su explotación”, en lo político y “su manipulación”, y en lo religioso y “su imposición”. En este caso, denuncia la inhumanidad de un trato despersonalizado y todo aquello que es “extraño en la cultura indígena, a su sensibilidad, a su lógica, a su noción de causas y lenitivos del dolor, etc.” Es reveladora su confesión de impotencia al tratar de comunicar a esos dos mundos, cada cual en su verdad, desconfiando de que el otro tenga algo mejor que el propio. Los razonamientos no abren vías de diálogo: es que no saben, es por descuido que hacen así las cosas... o es por falta de aprecio a la vida y a las personas que no actúan del modo que yo lo haría, etc. La conclusión no requiere de interpretación:

Cada una de las repuestas prefabricadas las puede decir cualquiera de los dos lados culturales ante cualquier gesto extraño del otro bando. Y estar en medio, medio comprendiendo a los dos, medio escéptico de los dos y queriendo respetar (o congraciarse) a ambos es nefasto; produce un desgaste emocional que agota físicamente sin tener que haber abierto siquiera la boca, porque ya mejor casi ni se habla para tratar de unir a esos dos mundos, para tratar de que uno comprenda al otro... al fin de cuentas el rarámuri va a entender por sí mismo lo que hubo de bueno y de malo, al menos en mínima parte; y al fin de todo el no-indígena no podrá aceptar que es un valor lo que no vio como tal en el progreso de su cultura (malamente considerada

²⁵⁹ Las “primeras palabras” fueron “*wé né loché*: tengo mucha hambre” y las últimas: “él y la señora se quedaron casi llorando y deben de haberlo hecho cuando salí y los dejé repitiendo ‘*wé né simináre*’: me quiero ir.” *Idem*, 9 de octubre, 1984, p. 98 y 100.

superior) porque está viéndolo todo desde un etnocentrismo más vanidoso, aunque no menos fuerte que el del tarahumar.”

Pese a que Erasmo se curó después de un tiempo, terminó guardando un resentimiento hacia ¿el hospital? ¿el personal médico? ¿la medicina blanca?... y ¡Robles! No obstante, como todo esto había partido de una pelea en una tesguinada, desembocó en un juicio en donde se obligó a los agresores de Erasmo a resarcirlo con una vaca. Por su parte, Erasmo fue sentenciado a pagarle a Robles por haberlo ayudado a curarse. Lo sorprendente es que luego del pago –que Robles se rehusaba a recibir, pero que acabó aceptando por acatar el fallo del gobernador– la relación con Erasmo recobró su tesitura cordial. Al parecer, el juicio restableció de nuevo el orden que existía previo a la pelea, aunque no la opinión negativa de Erasmo –compartida con muchos rarámuri sobre la medicina de los blancos–, ni la desesperación de Robles, que pese a su mirada crítica a la cultura occidental no dejaba de ver en la medicina alópata algo positivo.

En marzo de 1985, ante la negativa de los padres de llevar al ahijado de Robles al hospital de Norogachi, vuelve sobre esta reflexión: constatación de la negativa rarámuri de aceptar la medicina blanca con los tratamientos que implica:

La medicina alópata que usamos y aplicamos es de dudosa eficacia para ellos, no es evidente, se recurre a ella en extremos, en casos límite, como desesperadamente y por si acaso... pero no goza del prestigio de la medicina tradicional indígena, no recurre al que vive arriba, no sabe diagnosticar y cuidar por sueños... es una especie de técnica pagana con sus poderes pero poco sabia (...) Evidentemente que desde el acompañamiento, que ve las dos culturas más de cerca, tomando más en cuenta a cada una, juzgando los hechos con los criterios de la cultura en que se dan (en cuanto esto es posible en el caso de la cultura indígena), ninguna de las dos posiciones es totalmente “OBJETIVA”. Las dos se juzgan mal en cierto sentido. Es que el problema no es de objetividad o de juzgar bien o mal, el problema es cultural. Cada uno juzga a la otra cultura con los criterios de la propia y ahí está la falta de objetividad, la injusticia de las opiniones o las conclusiones a las que se llega.²⁶⁰

A diferencia de otras situaciones que juzga con mucha más claridad (y severidad), en esta se percibe una cavilación derivada de la buena opinión que tiene el misionero sobre la medicina alópata. Él mismo, con las religiosas del proyecto, la administra porque está convencido de sus bondades. El problema, sin embargo, está más allá del ámbito de la percepción subjetiva u objetiva de algo a fin de cuentas desconocido: ¿cómo podría un rarámuri formarse un juicio *objetivo*

²⁶⁰ *Idem*, 14 de marzo, 1985, p. 158–159.

(¿positivo?) de la medicina alópata? Ahora que la inversa tiene una respuesta idéntica: es poco creíble que un blanco recurra *sensatamente* a los tratamientos de algún *owirúame*... A menos que, unos u otros terminen incorporando el sistema de creencias vinculado al proceso de salud – enfermedad en sus imaginarios. El problema tiene que ver con lo que ya dijimos: es imposible disociar el imaginario de la realidad, por lo que la *objetividad* pretendida por Robles no puede ser más que una desiderata.

LA ESCUELA

Otro asunto de (des) encuentros sobre el que Robles vaciló fue la escuela. Aunque menos coyuntural que el anterior, el tema aparece poco en el diario porque en Pawichiki no hay escuela y se plantea solo tangencialmente. De hecho, su primera reflexión sobre ello surge seis años después de haber llegado a la comunidad, a propósito del paso por Pawichiki de un nuevo encargado de las escuelas de NaráACHI y Wawachérare. “Sería largo e inútil, tal vez, repetir las ideas de la plática, aunque en ella caí en la cuenta de que nunca he escrito directamente, en forma más o menos organizada lo que pienso de la educación.”²⁶¹ El funcionario, psicólogo de profesión, le exponía los nuevos planes para las escuelas que administraría, en los que hacía énfasis en unas reformas que aplicaría a la etapa de preescolar, porque era en ella donde se forjaba la personalidad del niño.

Yo le hablé de mis tres etapas en torno a la educación. Entusiasta primero, viendo allí la solución; contrario, enemigo, después, viendo los daños que hacía o podría hacer; indiferente después, porque, al fin de cuentas lo básico de la personalidad ya está formado cuando se llega a la escuela, después de los seis años normalmente, y ya es tarde para hacer un daño demasiado generalizado y profundo. Tomé la tesis de Mague Valverde para ver que los cambios que ha logrado el internado con la escuela son de superficie más bien, de cómo los rollos [discursos] no son el camino y es el que usamos en la escolarización, el método estaría más en propiciar su propio sistema educativo de ver, intentar y finalmente lograr [...] Hablé de la opinión del obispo; el internado como un arma diseñada de todo a todo para destruir la cultura y de pronto querer transformarla en apoyo a la cultura, muy difícil en realidad, todos los mecanismos, hasta el de reunirlos, (hacer pueblos en la historia con todas sus fallas y fracasos) para poder mentalizarlos, la competencia (calificaciones), la superación personal (contra lo comunitario), los promotores que se afrentan de su cultura... todo está preparado para destruir junto con el mismo plan “nacional” que va a dar una cultura homogénea, a lograr una estandarización, una mentalidad común a la nación... eso es imponer una cultura, y eso es destruir otra.

²⁶¹ *Idem*, 26 de septiembre de 1989, p. 698.

Quedó entre sorprendido y agradecido... no se imaginaba lo que se dijo... pero pareció agradecerlo en serio. Cuando pasó de nuevo de regreso de Naráachi volvió a saludar entusiasmado... Es curioso. Se sigue intentando, con cada nuevo funcionario, lograr lo que no han hecho los anteriores. Cada uno piensa que lo logrará. Y hay una curiosa coincidencia entre esos cambios de funcionarios intentando siempre la idea teóricamente buena para “ayudar”, pero encontrándose luego con que no fue la buena, si llegan a entender al pueblo, o calificándolo de infrahumano si no se reconoce que el fracaso es propio... El paralelo está con los cambios de personal de los institutos religiosos dedicados a la enseñanza, sobre todo cuando se entienden con el pueblo... y la permanencia de quienes –como los fieles burócratas–, siguen insistiendo por una curiosa fe, en lo mismo, lo que se debe hacer, lo que dicen de fuera... Al fin de cuentas esto es un mecanismo que el “sistema” se da a sí mismo para poder permanecer colonizando pese a la realidad diferente y los fracasos en lograr sus metas. Este tipo de mecanismos se dan espontáneamente, surgen solos como por instinto, para seguir sintiéndonos superiores desde nuestra propia posición, para seguir legitimando un papel en la vida que la vida no sostendría... Y es lógica una acción desenfocada de esos mecanismos inconscientes para permanecer.²⁶²

La escuela fue, por lo menos durante todo el siglo pasado, la institución más recurrida para lograr la transformación de los tarahumaras. Aunque constituye también el más estrepitoso fracaso, tanto de los religiosos como de los funcionarios gubernamentales. Conmueve la bienintencionada propuesta del nuevo encargado de un par de escuelas en la sierra, que desde la psicología, su disciplina, propone trabajar con los más jóvenes para incidir “eficazmente” en su transformación. Ignora, seguramente, los colosales esfuerzos que desde las primeras escuelas que instalaron los jesuitas en Sisoguichi, Norogachi, Carichí, Tónachi y Moris, a principios de siglo, se llevaron a cabo para lograr esa transformación (civilización, le llamaban entonces). A las escuelas, primero hubo que añadir internados y a estos pueblos o colonias agrícolas, para evitar que lo logrado se diluyera al regresar a las comunidades de origen. Que era lo que sucedía. Al final, los esfuerzos por *civilizar* a los indios continuaron siendo formidables y sus resultados exigüos.

Pero si la postura del novel enseñante pude calificarse de ingenua, la de Robles no. Por ello, llama la atención que inicialmente haya visto la escuela como sus predecesores, como una solución a los problemas de los indígenas; pero también sorprende que después la haya considerado como una herramienta aplicada a la destrucción de la cultura rarámuri. En ambos casos, a juzgar por su tercera posición, sobrestimaba la eficacia de la educación con sus aparejos teórico – discursivos para alterar un imaginario tan vivencialmente arraigado como el

²⁶² *Idem*, p. 698–699.

rarámuri. La tesis de Magua Valverde, a la que se refiere en la cita²⁶³, analiza catorce casos de internos en las escuelas oficiales y religiosas. De los catorce, solo tres se convirtieron en profesores y adquirieron una relación distinta con la tierra y la comunidad, el resto trabajaron o estudiaron en la sierra o migraron a la ciudad donde consiguieron empleo, aprendieron algún oficio... pero con el tiempo regresaron a su antiguo estilo de vida en sus comunidades. Por tanto, el escepticismo de Robles es fundado, como fundada es su desconfianza hacia una institución que al desconocer las diferencias tiende a homogeneizar las culturas. En agosto de 1993, ocho años después de su encuentro con el funcionario escolar, escribió lo siguiente:

Las escuelas y otras instituciones de educación no formal, suelen también traer desde fuera sus propios proyectos y esquemas. El sistema nacional de educación es sumamente rígido y busca una cultura nacional homogénea. Otras instituciones que buscan implantar proyectos de desarrollo económico o de beneficio comunitario, traen también frecuentemente sus propios intereses políticos o económicos, y casi siempre sus programas ya diseñados, sus condiciones de funcionamiento, sus reglas del juego, sin tener en cuenta para nada la cultura del destinatario.

Este error provoca de nuevo choques culturales que llevan al fracaso de los proyectos casi siempre. La educación nacional no cuenta con terminales a las cuales dirigirse. Se estudia para valer más pero no se sabe cómo pueda lograrse eso en la sierra tarahumara. Las verdaderas oportunidades vienen normalmente de otro lado, no de la escolarización. No obstante, ese es el discurso para promoverla.”²⁶⁴

La reflexión que le suscitó la conversación con la que inició este breve segmento, termina pintando al misionero de cuerpo entero:

Casi contradictoriamente con lo dicho antes, si el tema se ve en superficie, he estado tratando de apoyar a Benjamín, hijo de Javier Moreno, para que siga la secundaria. Se ve muy interesado. Está trabajando para ahorrar. Está por perder la oportunidad de hacer su sueño, pues quiere ser maestro... Y mañana iremos a Sisoguichi para ver si hay oportunidad aún de entrar a la secundaria. Desde hace tiempo le ofrecí ayudarle con los útiles... y otros le han ofrecido ayudas. Ojalá que lo logre, porque, lo que importa es que el rarámuri vaya eligiendo libremente

²⁶³ Margarita Valverde Armendáriz, *El impacto del internado en la vida de catorce indígenas tarahumaras. Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social*, México, Universidad Iberoamericana, 1989.

²⁶⁴ Diario de Pawichiki, p. 1159.

su camino y él ya no se hallaría aquí... No soy enemigo de la escuela, creo más bien que manipula fácilmente y no se adapta...²⁶⁵

UNA DEFENSA INÉDITA DE LA TIERRA

Hemos visto que, tradicionalmente, la estrategia de supervivencia más socorrida por los rarámuri es el repliegue y la adaptación. Así fue como llegaron a las montañas y así como sorprende que, a pesar de la larga historia de engaños e injusticias por parte de los *chabochis*, son muy pocas las confrontaciones que registra la historia. Por eso, uno de los episodios más interesantes del diario es el que sucede en el ejido de Norogachi, a partir de la depuración del censo ejidal; es decir, de la redefinición del grupo con derecho a usufructuar las tierras y recursos del ejido. Mientras que en Pawichiki este mismo trámite se dio sin sobresaltos, en Norogachi el problema se fue haciendo cada vez más conflictivo, cobró tintes raciales y suscitó una pugna política sin precedentes por el control del ejido.

La primera noticia del problema se registra el 17 de septiembre de 1989, fecha en la que el Consejo Supremo de la Tarahumara intenta cambiar al segundo y tercer gobernador de Norogachi. El Consejo había convocado a los gobernadores de los pueblos vecinos para dar legalidad al acto, como tenía que ser, pero no a la gente de la comunidad. La discusión entre los pocos presentes giró en torno a si el Consejo (una institución indígena formada a instancias del gobierno), estaba facultado o no para promover ese cambio. En todo caso el procedimiento era algo inusual y la elección, que por otro lado había sido promovida —o apoyada—, por algunos *chabochis*, terminó posponiéndose para la pascua. Seis días más tarde, en la asamblea plenaria de ejidatarios se nombró un comité de tres mestizos y tres tarahumares para que decidieran, en privado, quiénes seguirían siendo ejidatarios y quiénes no.

²⁶⁵ *Idem*, p. 699. En 1993, Robles haría la siguiente síntesis, en la que básicamente confirma lo que Valverde sostiene en su tesis: “La escolarización es cada vez más un elemento que tiende a incorporar al sistema nacional de pensamiento, de producción y de consumo al indígena tarahumar. El turismo invade irrespetuosamente, casi siempre, sus fiestas y sus vidas. Los investigadores llegan frecuentemente para interrogar y cansar a la gente. Los productos comerciales entran a toda la región. La radio es fuente de información y de aculturación. Las comunicaciones hacen cada vez más fácil el contacto con las ciudades. Los tarahumares van a trabajar, a pasear, a vender artesanías. Y esa es la más fuerte influencia que tienen, la que más introduce costumbres, hábitos de consumo, desprecio de la tradición en algunos, y en pocos provoca el abandono de su tierra, de su cultura. No obstante, la mayoría regresa a su tierra y a su tradición. Algunos viven años fuera pero regresan y terminan retomando sus celebraciones, sus formas de trabajo y sus asentamientos. En realidad no tienen otra alternativa. La comunidad tiene sus formas de presión social para que libremente, cada quien viva según la tradición.” Documento para la reunión de pastoral indígena, Anashinabe, Canadá. Anexo al Diario de Pawichiki, agosto, 1993, p. 1151.

La jugada fue hábil. Los tarahumares, pese a ser los gobernadores, con funcionarios de fuera y *chabochis* enfrente, no expresaron ya su opinión, porque además, culturalmente, no son ellos sino el consenso del pueblo el que puede decidir cosas así... Y salió una lista que se leyó en público una vez pero que nadie tiene y conoce... una lista que tanto afirman que tiene mayoría mestiza como que tiene mayoría indígena... y ellos eligieron, los que se presentaron, al nuevo comisariado ejidal, que es ahora rechazado aun por los que están en la lista... La lista misma es rechazada por rarámuri y mestizos que están en ella pero ven a sus gentes, parientes...

excluidos. Parece que detrás de la opinión de que la mayoría de la lista es indígena, quedaría la esperanza –infundada culturalmente– de que así, se evitará que entren muchos más no indígenas y sí puedan entrar los indígenas. Eso supondría que los indígenas tienen nuestras maneras de decisión y representación política, de votos, etc. y eso no es lo que funciona en el fondo de la cortesía indígena y sus consensos comunitarios, su evitar choques con *chabochis* y sobre todo con autoridades del gobierno... Esto va muy mal [...]

Se oyen decir cosas como que en adelante los legítimos ejidatarios van a cobrar hasta el arena de los arroyos a quienes no siéndolo la usen... los derechos de pastoreo, de bosque para leña, corrales, casas, los derechos de sembrar las tierras que por miles de años han tenido estas gentes está realmente por provocar un conflicto de atropellos en un robo de invasión masiva y legal...²⁶⁶

Los agentes de pastoral se percatan de la relación que hay entre el intento de remover a dos de los gobernadores, la asamblea para redefinir la lista de ejidatarios y la formación de una comisión que, finalmente, termina llevando a cabo esa tarea. Se trata de un despojo de tierras y recursos ejidales que favorece a un grupo poderoso de *chabochis*. Todo encubierto por la *actualización* de la lista de ejidatarios. Robles escribe una carta a Manuel Russek, responsable de la Coordinadora Estatal de la Tarahumara, la oficina gubernamental encargada de concertar las acciones del Gobierno Estatal en la Sierra, para advertirle de la situación y solicitarle que tomara medidas para remediarla:

[...] Desde que en 1825, apenas consumada la Independencia, la legislatura del Estado de Chihuahua autorizó la privatización y comercialización de los bienes comunales indígenas, hasta la fecha, todas las invasiones que han despojado de sus tierras a los rarámuri han sido apoyadas por leyes e intervenciones del Estado. ¿Cómo se quiere hoy pasar a la historia? ¿Cómo se puede despojar legalmente de sus derechos sobre la tierra a todos los tarahumares de una de las regiones más vivas del Estado (salvo excepciones ridículas en el conjunto)? Puede haber fundamentos legales para que el número de ejidatarios no sea excesivo, por ejemplo, pero se estaría reconfirmando la trayectoria del Estado Mexicano colonial, más duro para los rarámuri que la misma corona española, que de nuevo despoja con pretendidas leyes urdidas por él mismo

²⁶⁶ *Idem*, 23 de Octubre, 1989, p. 709–710.

para sus propios intereses y para despojo —robo— de los indios. Ya la primera presencia del gobierno post-revolucionario con la Reforma Agraria, lo único que hizo fue legalizar la presencia de los invasores a tierras de la región de Norogachi; gente que había llegado por la fuerza y usurpando y quedó legalmente reconocida invalidando cualquier intento posterior para que los indígenas reclamaran sus tierras, de las que han sido los dueños inmemorialmente. Los fastidió de lleno... y ahora, ¿es posible que atados a leyes y legalismos, que sabemos objetivamente manipulados por la corrupción de unos pocos, dejemos pasar el despojo masivo que se está dando? ¿No tiene poder de intervención el Estado? ¿No se da la oportunidad política? ¿Qué sentido tienen los discursos en torno al indígena?

[...] ¿Qué no se podría hacer algo ahora, en serio? No estamos en los puntos neurálgicos de la política nacional-estatal, estamos quizá fuera del foco geopolítico. Estamos tal vez como adorno humanista de una política que lleva otros caminos más 'importantes', ¿para discursos? Pero estamos en el centro de los derechos de humanidad, de los pueblos que ciertamente registrará la historia.

No dudo de las intenciones, y menos de las tuyas, Manuel, pero esto es en verdad un atropello masivo, porque, qué distancia queda de la consumación aceptada de un nuevo censo ejidal absurdo a la intensificación del despojo de tierras, pastos, bosque, y de todo lo necesario para vivir de todos esos rarámuri, dueños inmemoriales de la sierra, invadidos ya con apoyo del Estado muchas veces y reubicables ahora como tributarios de caciques que les quitarán todo, menos la vida, para que sigan dándoles trabajo y riquezas... No dista ni en el tiempo ni en el espacio una cosa de la otra. No es dejar pasar un trámite que incomodará a unos cuantos... es genocidio y etnocidio. Y, visto desde la ciudad, será incrementar la migración, los problemas de empleo, de cárceles, es decir, el costo social será elevado.²⁶⁷

Además de la carta que, aunque firmada por Robles, reflejaba el sentir de los responsables y colaboradores de la parroquia de Norogachi, este se comunicó por teléfono con Russek para ampliar la información que tenían sobre el caso y aclarar la que tenía el funcionario. Entre otras cosas, por ejemplo, que algunos de los que estaban incluidos en la lista no estaban conformes, porque excluía a sus familiares, y también que no bastaba con que el número de rarámuri fuera mayor que el de los mestizos: tanto estos como aquellos estaban disgustados porque el procedimiento y el censo parecían amañados. Mientras Robles hablaba con Russek, los inconformes impidieron que se marcara el bosque como forma de protesta y tomaron el aserradero. El equipo de la parroquia acordó defender a quienes estaban siendo excluidos de la lista y colaborar con los líderes de las diferentes regiones del ejido para apoyar sus decisiones. Hubo una reunión el cuatro de noviembre en la que se expuso con claridad la situación. A ella asistió personal de COSYDDHAC (Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos, A. C.), un

²⁶⁷ Carta a Manuel Russek. 24 de Octubre, 1989. En el Diario de Pawichiki, p. 712.

organismo ligado a los jesuitas que trabajan en la Sierra que, de acuerdo con el relato de Robles, mantuvieron una posición solo de escucha a las posiciones de los rarámuri:

Expusieron varios la situación, sus demandas, sus protestas, sus planes... La presencia de COSYDDHAC, que preguntó sin aportar, para poder ver en qué se podría apoyar, y que al final felicitó a la gente por su claridad y comentó los posibles apoyos de grupos y alimentos durante el plantón... ayudó mucho a que la gente formulara, precisara, comentara... la situación formalmente.

Todos los observadores nos quedamos pasmados. La claridad de los planteamientos era tan clara, las reivindicaciones tan precisas y la táctica y estrategia se fueron configurando con tanta lucidez, que parecía que estábamos en otro sitio muy politizado. Esto probaba lo que hemos venido planteando, que son gente con análisis precisos y opciones históricas claras, pero ahora se daba un quiebre en las tácticas ancestrales y se decidían a enfrentar al gobierno por primera vez en su historia, se había tomado la tierra y se temía el despojo de ella, de su propia tierra, de su vida...²⁶⁸

El “quiebre de sus tácticas ancestrales” se refiere a que, en aquella reunión, los rarámuri habían decidido marchar a la capital del Estado y presentar sus demandas directamente al gobernador, Fernando Baeza. Al día siguiente, domingo, señala Robles que el ambiente era festivo y que llamaba la atención que, después de la misa, en la junta plenaria acordada la víspera se percibía un ambiente muy cordial entre los líderes más viejos, algunos de ellos enemistados antes del problema, con una gran mayoría de jóvenes entusiastas. A petición expresa de los asistentes, redactó las peticiones que harían al gobernador. Comenta que aquello no le costó trabajo dada la claridad de la junta del día anterior. Algunos hicieron señalamientos al primer borrador para que quedara más claro lo que se iba a pedir y el texto se aprobó rápidamente. Esta versión fue redactada en español. Después se tradujo al rarámuri y se acordó que este sería el texto que leerían ante el gobernador. Al final, este papel no sería leído: en Chihuahua, el gobernador Guadalupe Espino habló en rarámuri y fue *traducido* con la lectura de la carta en español.

También le pidieron a Robles que pintara unas mantas con las peticiones. De entrada él se negó porque la tradición rarámuri era oral y las mantas serían algo ajeno a ella (como si todo lo demás que estaban haciendo no lo fuera), y que bastaría con que fueran y hablaran con el gobernador. Ellos insistieron con el argumento de que aunque las mantas no fueran rarámuri, servirían para que

²⁶⁸ Diario de Pawichiki, p. 717.

entendieran los *chabochis*. Se escogieron dos consignas: “reclamamos tierra y derechos ejidales” y “*we’e ko rarámuri niwara ju* / la tierra es de los tarahumares.”

El miércoles ocho salieron para Chihuahua aunque algunos funcionarios, entre otros Russek, trataron de evitar la salida de Norogachi. Robles, fiel a su pregonado respeto a las decisiones de los rarámuri, no intervino en las “negociaciones”. Al final, parece que algunos cedieron y regresaron a sus casas, porque comenta Robles que en Norogachi había muchos más rarámuri de los que finalmente abordaron los camiones que los llevarían a la capital del Estado. Russek haría dos intentos más por frenar la marcha. El primero en Cuauhtémoc y el segundo en la entrada de Chihuahua, donde pidió a Robles y a Javier Ávila, un jesuita miembro de COSYDDHAC, que dirigieran la protesta hacia otro lado, pero no al palacio de gobierno:

Pedía que desviáramos aquello, que detuviéramos, que fuéramos a otro sitio: a la Reforma Agraria, a la Coordinadora, a donde fuera pero no al palacio de gobierno... Repetimos sin ser muy creídos, que no dirigíamos aquello y que no teníamos poder en eso, que acompañábamos... Y le recordé que había escrito diez días antes para advertirle que las cosas se ponían serias, que le había llamado por teléfono además... y que si él no los había podido detener el día anterior en Norogachi, ahora nadie los detenía ya, aquello era una avalancha. Iban incontenibles [...] Se bajó de la camioneta diciendo que si aquello no se podía detener o desviar, iba a preparar las cosas allá, a palacio...

Por la calle se manifestaba una solidaridad importante, impresionante, seria... [...] Como a la una o poco después llegaron a la plaza Hidalgo. Se plantaron allí. Vinieron poco a poco los diputados, los de Reforma Agraria con cara muy agria, los de Coordinadora, los de “seguridad” que rodearon de “civil” la plaza con intercomunicadores, que incursionaban a hacer entrevistas, a enterarse de curiosos... El P. Becerra y sus Comunidades mandaron abundantísima comida de burritos excelentes, aguas frescas, y la gente se sentía a su placer y pedían permiso al gobernador para ir a pasear por el centro. Se les dijo que regresaran a las seis...

Tres veces llamó desde Juárez el gobernador [de Chihuahua] por teléfono con Javier Ávila para parlamentar, negociar... prometía, aseguraba, explicaba... y la gente lo esperaba... La tercera vez mandó decir que les aseguraba que en cuanto despidiera al presidente en Juárez, volaría directamente a Norogachi con toda la gente necesaria para arreglar sus demandas, pero que no había para qué esperaran en Chihuahua, que él iría a Norogachi, que regresaran en paz. La paciencia de siglos que había reventado en las semanas anteriores en el corazón y la cabeza de los rarámuri, no estaba para ese tipo de proposiciones... Uno comentó, en una de las fuentecitas de la plaza donde Javier hablaba con los de la comisión y con nosotros: “Ya estamos cansados de promesas...” era una negativa clara. Pero el más claro y más rarámuri fue Juan Gardea que dijo tranquilo; “Dile que le evitamos la molestia de ir a Norogachi, que para que se cansa; nosotros ya estamos aquí, aquí lo esperamos, no le hace que tome dos o tres días, que venga cuando pueda...” Javier se fue con el recado y Baeza se fue al aeropuerto después de hablar con

Russek y algún otro. Ya había dado orden de que todos los papeles estuvieran arreglados a su llegada; José López se negaba a subordinarse alegando su fuero federal... Como pidió el Gobernador, Russek salió sin encontrar a López (los había citado a los dos en el aeropuerto de Chihuahua a las siete), y me dijo contento ya, relajado, que ya llegaba Baeza [...]

[...] el gobernador entró directamente al salón rojo de palacio, el oficial, a donde nos habían llevado una media hora antes... Allí saludo a la gente y hubo de enfrentar pese a su prisa, pero con gran presencia y calma, el saludo de mano de cada uno de los rarámuri y mestizos presentes [...]

Los rarámuri y mestizos de la comisión presentaron las demandas, Lupe, el tercer Gobernador Rarámuri, habló en su lengua, lo tradujo el diputado rarámuri... Como en los protocolos internacionales, como si éstos supieran de ellos en verdad... Se leyó la carta en español. Habló todavía cada uno de los representantes, Baeza oyó, y según supe luego se sorprendió (fue ahí donde dice que lo convencieron los rarámuri) porque pensó siempre que llevarían un portavoz, un mestizo, uno de los que los movían, hablara por ellos. Los rarámuri, con la mirada baja, temerosos, temblorosa la voz, pero firmes y claros hablaron lo que traían. Igual dialogarían, negociarían después del discurso de Baeza.

Siguió el discurso de respuesta del Gobernador. Dijo cosas que de pronto no supe a quién iban, pensé que a nosotros, los curas... una cátedra distinguiendo el derecho de la ley o los papeles que acreditan el derecho... Si se ve a mayor distancia y se sabe que no hubo negociación previa, esto iba sobre todo a los representantes de la Reforma Agraria, porque, basándose en eso avaló la posición rarámuri diciendo que su derecho está sobre la ley agraria, que lo que se quiere es dar seguridad a ese derecho con la ley... Y allí, empezó a ofrecer: llévense ya la convocatoria en sus manos...²⁶⁹

Después de aquello, la comisión pidió que el gobernador firmara la concesión que acababa de hacer. Este pidió que se redactara allí mismo un papel en el que se asentara lo acordado. Los rarámuri aprovecharon para incluir en el documento que el nuevo proceso del censo ejidal y la elección de las autoridades no quedara a cargo de los mismos funcionarios de la Secretaría de la Reforma Agraria, a cuya torpeza (o corrupción) atribuían el problema que los había llevado hasta allá. El gobernador firmó el documento y fue invitado a ir a Norogachi para la fiesta de Guadalupe, a la que finalmente asistiría²⁷⁰. Después regresaría tres veces más a la

²⁶⁹ *Idem*, p. 721–723.

²⁷⁰ Sobre esta visita, Robles escribiría lo siguiente para un seminario en el Centro de Reflexión Teológica (CRT) de los jesuitas: “El pueblo indígena va resistiendo con los mecanismos más tradicionales, los que le resultan familiares y con los que ha tenido éxito desde antiguo. Ha ido incorporando, con éxito también, mecanismos nuevos: manifestaciones en la capital del estado, diálogos con el Gobernador, etc. Pero aun ahí, en el uso de las nuevas tácticas, se ven reflejadas las antiguas. Por ejemplo, cuando se entrevistan los rarámuri en octubre pasado [en realidad antepasado; 1989] con el Gobernador, no salen satisfechos. Entonces lo citan a su terreno, le hablan en sus términos, y terminan consiguiendo lo que querían, al menos temporalmente.” Diario de Pawichiki, p. 913.

Sierra, una a Norogachi y dos a Pawichiki²⁷¹. El veintiséis de noviembre, complementada la controvertida lista original, se entregó la constancia de derechos a los ejidatarios y un día después de la visita del gobernador se eligieron las nuevas autoridades: quitaron al presidente electo por la comisión y nombraron uno nuevo por consenso. Además de una vía directa y personal de colaboración con el Gobernador del Estado, ese día los rarámuri habían abierto también la senda de la manifestación política que, aunque ya no aparecerá más en el diario, actualmente es una herramienta de uso común para los indígenas.

¿RECUPERACIÓN O (RE)INVENCIÓN?

Queda la interrogante en torno al carácter inducido de esta manifestación. Robles, según la actitud que ha procurado guardar durante su estancia en Pawichiki, reiteradamente enfatiza su intención de mantenerse al margen y de dejar que sean los indígenas quienes decidan las acciones a seguir. Es difícil, sin embargo, no ver a lo largo del relato una actuación, si no protagónica, sí decisiva en varios momentos: la organización de la reunión en la casa parroquial, la redacción del pliego petitorio, la elaboración de las mantas (¿las consignas?) de la marcha... Todavía más si, junto a la suya, consideramos la actuación de los agentes de pastoral, quienes consciente y decididamente toman partido ante esta situación y actúan en consecuencia. De esta manera, además de Robles, interviene otro jesuita, Javier Ávila y el COSYDDHAC acompañando un movimiento *innovador* totalmente fuera de los márgenes culturales que la pastoral de acompañamiento se había propuesto reforzar. La pregunta se plantea sin otro fin que el de resaltar que la originalidad del acontecimiento puede, al menos en parte –pero sin duda–, atribuirse a la actuación de los religiosos.

La eficacia de aquella acción, en su momento, suprimió una buena parte de los escrúpulos que sentían muchos misioneros, defensores de la tradición heredada, que dos años después, abiertamente, iniciaron y promovieron un movimiento contra la reforma al artículo veintisiete constitucional, que hacía posible la venta de tierras ejidales. En aquella ocasión, se aprovecharon las fiestas de navidad de 1992 para leer el comunicado “del presbiterio y los agentes de pastoral indígena” en español y rarámuri durante las misas, se convocó a reuniones de líderes de las comunidades en las que se alertaba de las implicaciones de la reforma

²⁷¹ En 1994, regresaría a Pawichiki ya como exgobernador. Fue bien recibido en la comunidad, donde ofreció (y prestó) ayuda para cambiar el régimen de ejido a comunidad agraria. Problema que se detalla enseguida de la nota.

“privatizadora”, se enviaron cartas al Congreso del Estado de Chihuahua y al gobernador, donde se expresaba el sentimiento “recogido” de los indígenas... Aunque, a juzgar por la poca movilización de estos, la preocupación parecía estar más en los agentes de pastoral y los líderes indígenas que podían entender más el riesgo de este cambio. Al final, y luego de vencer muchas trabas, se logró pasar del régimen legal de ejidos al de *comunidades agrarias*, con lo que se impidió la venta y consecuente privatización de las tierras.

La movilización de 1989 también quedó registrada en la memoria del pueblo rarámuri, que la incorporó a sus estrategias para defender la tierra, cosa que por otro lado no era novedad. A diferencia del régimen de propiedad –algo difícil de asir para la mentalidad indígena–, la tierra no solo es algo diáfananamente perceptible, sino que detenta un carácter sagrado en el imaginario rarámuri. Por ello, si la marcha a la ciudad de Chihuahua fue algo novedoso, la causa que la motivó es secular. Las historias ligadas a la defensa de la tierra abundan desde el siglo XVII a la fecha. Robles recogió algunos relatos sobre disputas en el ejido de Pawichiki:

Antonio Moreno, mi abuelo, fue el gobernador cuando se formó el ejido. Entonces habían hecho la línea del ejido este... Cuando llegaron los *chabochis*, los Herrera, los Moreno, andaban tras el plano del ejido para quitárselos. Por fin Moreno no se los quiso entregar porque estaban molestando mucho, y lo quemó para que no llegaran a cada rato a su casa, De eso se aprovecharon los Moreno, caciques pues... cuando estaba Moreno de comisariado ejidal. Querían meterse pero no pudieron porque la gente estaba defendiéndose, sus ejidos pues... Ya después que ya no tenían el plano ese tuvieron que hacer de nuevo la línea del ejido y entonces se aprovecharon para quitarnos buena parte del bosque de Pawichiki. Según la gente, piensa que ese plano de ahora está muy mal hecho, por eso no nos querían reconocer a los que eran autoridades antes... decían que esa parte de Bakarachi, Totorichi, Peñascos Blancos, Rosáwarachi, Sitánachi, Barrósachi... no eran del ejido, pero la gente que ya estamos reconocidos de ejido de acá, nos reconocen los de Pawichiki y el problema sigue todavía, hasta hoy... Nos estamos defendiendo porque tenemos nuestro terreno y nuestros papeles. Tuvieron que cercar esa parte para que fuera de una comunidad. Desde antes vivían los Herrera donde ahora viven en Awárare, pero se cercó para que no se metieran más acá... Todas esas tierras de los Herrera eran de Antonino mi abuelo y de Tranquilino Moreno, hermano de Antonino.

Los *chabochis* fiaban una cosa y nomás veían que no pagaban y luego les quitaban tierras. Entonces, empezaron a cercar hasta donde habían comprado. Querían entrar otra vez en Peñascos Blancos porque otros rarámuri les prestaban tierras y después de tres años de sembrar ya les querían quitar al tarahumar.

Cuando era Comisariado ejidal Tista, mi tío, les ayudó a Abraham Chávez a recuperar sus tierras porque si no les quitaban cada vez más... Se les pidió volver a entregarlas. Sembraban

Sebastián Moreno a medias, y Abelardo, pero se querían meter y hacerse ejidatarios. Una vez en la junta de Rawíwarachi (sería de reparto...) Tisia dijo que Sebastián quería ser ejidatario. La gente dijo que no, que vivir con los *chabochis* iba a ser más problema. La gente dijo que no, que era un *chigórame* (ladrón), y quién sabe qué tanto dijeron...”²⁷²

Como puede verse, por un lado las estrategias para defenderse habían sido locales, y por el otro, fragmentadas: los problemas se resolvían *in situ* y directamente por los involucrados. La salida de la sierra y la acción concertada son la novedad en el caso de la marcha a Chihuahua. Aunque ostensible, sería difícil establecer el grado de influencia que tuvo el clero en ella. Lo que resulta evidente es que el principio de respeto irrestricto a las decisiones y acciones de los indígenas causó tensión y dudas en Robles (y seguramente en otros misioneros), a la hora de rebasar esos límites que ellos mismos habían establecido. En el largo plazo, este principio se mantuvo vigente sin que esto signifique que la pastoral de acompañamiento no hubiera tenido repercusiones profundas en el devenir del pueblo tarahumar.

No hay que perder de vista que, en estos años, el descontento con el gobierno y las políticas neoliberales que se estaban implementando iba cobrando en la selva lacandona una forma radicalmente distinta: la formación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que el primero de enero de 1994 declararía la guerra al ejército mexicano “pilar básico de la dictadura que padecemos, monopolizada por el partido en el poder y encabezada por el ejecutivo federal que hoy detenta su jefe máximo e ilegítimo, Carlos Salinas de Gortari.”²⁷³

Casi en su conclusión, el diario alcanza a dar noticia de la (poca) repercusión del movimiento zapatista en suelo tarahumar:

Entre los rarámuri, las reacciones a los acontecimientos políticos de nivel nacional o aun local, no suelen ser inmediatas, no obstante se generó cierta inquietud que detectamos sobre todo cuando nosotros mismos hablábamos con ellos comentando el caso de Chiapas o cuando ellos veían revistas ilustradas con fotos de allá.

La primera reacción fue informarse, preguntar, sobre todo una cosa, si de verdad se trataba de indígenas en guerra o si eran extranjeros como decía el radio. Las fotos les resultaban elocuentes, los rostros, las expresiones... Las reacciones posteriores a esa información fueron muy diversas, desde la más general de ver aquello como lejano, ajeno, hasta el comentario dicho con escalofriante naturalidad, como comentando lo cotidiano de los barbechos de invierno, cuando uno dijo: ‘entonces ya irá a empezar de vuelta la revolución. Porque así fue la

²⁷² Entrevista con Javier Moreno. Diario de Pawichiki, 3–11 de abril de 1989, p. 666–667.

²⁷³ Primera declaración de la Selva Lacandona.

<http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>. (Consultado el 24 de junio de 2015).

otra cuando los rarámuri se cansaron de los *chabochis* y hicieron la revolución, o ¿que no fue así?’.

Cuando una antropóloga llegó exhortando a los rarámuri de la comunidad de Cusárare para que se levantaran en armas, la extrañeza de los rarámuri fue clara, de rechazo a ella y a su iniciativa. No vieron el porqué de sus palabras y denunciaron el caso, no con el gobierno directamente sino con amigos, para que no fueran a creerlos involucrados en ninguna violencia. Sí han visto y aprovechado las coyunturas de la sociedad estatal, sobre todo para situaciones en las que ellos están directamente afectados, invadidos, en asuntos de tierras, por ejemplo. Pero, por lo demás han seguido su estilo de leer por sí mismos la realidad y no ven estas situaciones coyunturales como aprovechables por ellos mismos ni para unirse a otros ni para tomar iniciativas. Simpatizan, sí, con la causa de aquellos rarámuri de allá lejos, de Chiapas, pero solo eso.”²⁷⁴

No se trata aquí de comparar dos realidades que, aunque indígenas, distan mucho una de la otra. Simplemente hacer notar que mientras en Chiapas el trabajo pastoral fue adquiriendo tintes políticos, en Tarahumara lo político era algo más coyuntural y en último caso regional, en parte por ese principio de respeto a la cultura que establecieron algunos misioneros (no toda la Iglesia local, hay que decirlo), pero en parte también por el talante rarámuri, reacto a la confrontación e intencionalmente distante del acontecer nacional. A este respecto, es interesante contrastar las perspectivas que fueron trazando Robles desde la tarahumara y sus hermanos misioneros en el sureste chiapaneco sobre el trabajo con indígenas. Tanto en las visitas recíprocas que se dieron, como en diversos encuentros que sostuvieron, la discrepancia sobre el sentido del trabajo era clara:

El lunes santo fui a recoger a Beto Velázquez, sj, a Norogachi, porque, aunque había quedado de recogerlo en Creel, Carlos Vallejo me hizo favor de ir por él y otros que venían, porque estaba encima la fiesta del *nutémari* de Venancio y no se podía prever cuándo ni a qué horas. Estuvo aquí los días santos y tuvimos ocasión de platicar largamente sobre las líneas pastorales de Bachajón [Chiapas] y de Tarahumara, diálogo ya iniciado el año pasado durante la fiesta del carnaval en Bachajón. Los detalles no son lo importante, sino el fondo de las líneas pastorales. Hay una mayor radicalidad en nuestra posición de respeto a la cultura y nuestra fe en sus análisis y opciones históricas. Hay una mayor radicalidad en su posición que insiste en dar análisis en prever que tomen un sentido de “clase” para poder unirse a otros, partidos, y poder ser agentes de su cambio... Asesorar y persuadir de ese cambio. Yo terminé más bien confirmado en nuestra opción. Allá, además, las posiciones no son uniformes, algunos tienden a ver las cosas como nosotros, los más con ese otro modo de influencia más directiva...”²⁷⁵

²⁷⁴ Diario de Pawichiki, 18 de mayo, 1994, p. 1261.

²⁷⁵ *Idem*, 9 de abril, 1990, p. 754.

Es imposible medir el grado de congruencia entre la postura que siempre propugnó Robles y su actuación cotidiana. En el largo plazo, considero que fue escrupulosamente respetuoso de este principio que, no obstante, tenía un buen dejo de idealismo que no le pasó desapercibido. La presencia de un sacerdote a lo largo de catorce años en una pequeña comunidad perdida en el corazón de la sierra no solo alteró la estructura de poder, sino que acabó modificando también el imaginario local y (o a través de) su más patente expresión, las fiestas:

Las fiestas parecen ir madurando cada vez más [...]

Esta maduración de las fiestas tiene diversos componentes. Irse acostumbrando a la presencia del padre para complementar con su ritual las celebraciones, cosa que pide un mínimo de coordinación. Mi propio aprendizaje de sus ritmos y calendarios tradicionales y la aceptación de los mismos. Para eso como para todo, no basta hablar, es necesario ir viviendo. Siempre hablamos queriendo ponernos de acuerdo, pero ellos tienen que cuidar de no contrariarme en la plática y no van a renunciar a sus esquemas y costumbres antiguas. Eso nos llevó los primeros años a estar de acuerdo de palabra y en desacuerdo en los hechos, en vergüenzas de su parte y temor a mis enojos, y en perplejidad de parte mía. Nunca se quiso ponerles un esquema, ni sugerirlo siquiera, siempre se preguntó simplemente cuándo y cómo serían las cosas. Pero eso aquí no basta.

El respeto no se puede iluminar y sostener con diálogos, con palabras. Estas juegan otro papel, el de convivir y para eso se evitan las tensiones. Así, no basta con respetar en el diálogo y para poder hacerlo hay que vivir años e ir entendiendo tan pronto como posible en esa distancia entre hechos y palabras.

Creo que se ha llegado justamente a ese entendimiento, el de respetar su ritmo y eso tiene como repuesta su perfecta coordinación en las fiestas, antes inexistente. No se ha tratado, como a veces se capta esto al platicarlo, de solo irlos aceptando como son y ya, sin aportar, sin pedir, sin dar. Se ha tratado en esto como en muchas otras cosas de un diálogo de vida, mucho más allá de las palabras, en el que yo he crecido y he visto madurar, en aspectos quizá no esperados, a la comunidad. Así ha sido su cambio del estatuto ejidal al comunal, así la tienda con su accidentada historia de años, así la aceptación mutua de las medicinas complementarias que ofrecemos, así el ritmo de celebración con hitos anuales para sus celebraciones en el templo, así de la vida toda, podríamos decir. Dicho de otra manera, como meditaba en estos días de celebración, no se aprende en una comunidad lo que habría que hacer en otra, no es trasplantable la experiencia ni siquiera en el caso de comunidades vecinas, siempre será un proceso de años este mutuo enriquecimiento en la vida y en la fe.

De ir ahora a otro lado, lo he meditado, sería evidentemente, nítidamente visto, volver a empezar con algunas ventajas, pero a cero. Aceptar esto en esta vida entre los rarámuri me ha costado pero me es cada vez más transparentemente verdadero. Y eso sucedía ahora en la fiesta dando plenitud a las celebraciones, a la comunidad y a mí.

Así fue, una fiesta como en los mejores años, con más de cincuenta fariseos-pintos en los momentos mejores, unos diez soldados, ocho tambores... y eso en Pawichiki es plenitud. Los jóvenes se integraron más allá de lo que en la vida diaria dejarían esperar, desaparecieron los pantalones que cada vez más se usan en la vida diaria y que aún traían algunos de los 'soldados' el domingo de Ramos. El traje ritual, estricto, impecable, en todos.

Las procesiones de vueltas al templo, cuando íbamos, todos los que no bailamos, precedidos de esa danza feliz, liviana, como sin peso en las gentes, congregante de la juventud y algunos viejos, larga en sus filas y llena del ritmo ritual impresionante de los tambores y las flautas, a la luz de la luna llena, son algo tan impresionante que me siento estar donde no soy digno, en esa integración tan natural y gratuita con la comunidad.”²⁷⁶

La pastoral de acompañamiento, más que una *recuperación* de la tradición constituyó una *reinención* de la misma. Robles, al final de su estancia en Pawichiki, confiesa que no se puede, sin más, “aceptarlos como son” y que su trabajo aportó algo a la comunidad. Este aporte se da en un diálogo más vivencial que oral. Es, en realidad, un aprendizaje mutuo que desemboca en celebraciones, si no más ordenadas o reguladas (las circunstancias y la espontaneidad seguirán haciendo imposible el establecimiento de protocolo alguno), sí más sedimentadas bajo la forma de costumbre. De las fiestas de semana santa de 1984, que los de Pawichiki celebraban más como *rutúburi* y donde los de Raíwarachi participaban a medias, a las de 1993, de las que surgió esta reflexión, hay una gran distancia. Los conflictos entre Rawíwarachi y Pawichiki derivados de los reacomodos de la estructura de poder se habían resuelto; la enemistad entre el cura y el primer gobernador, Bautisia, acabó yendo del respeto al entendimiento y de este a un aprecio mutuo. Robles había conseguido ser visto como uno más *en* la comunidad (aunque no *de* la comunidad), en un exitoso proceso de *inculturación*.

Pero la reinención es –como lo señala el mismo Robles– un proceso muy focalizado y la inculturación, probablemente uno de los hechos más raros en esa extensa zona de (des)encuentros. La amplia y permanente interacción entre indígenas y *chabochis* desemboca normalmente en aculturaciones de diverso orden y a diferente escala; además, en ambos sentidos, aunque el tránsito no fluya con la misma intensidad en una dirección que en otra. Si la tesis de Valverde, por ejemplo, es cierta y la escuela pudo cambiar muy poco los patrones culturales de los internos, no es menos cierto que continuamente Robles se refiere, en términos negativos, a los rarámuri *achabochados* o *biculturales*, cuando el acento quiere ser positivo. Es decir, se reconoce una influencia ambivalente, pero innegable, de la

²⁷⁶ *Idem*, 4–9 de abril, 1993, p. 1094–1095. (Las cursivas son mías).

educación en el indígena que ha pasado por las aulas. Lo mismo el funcionario que busca colocar a un rarámuri *achabochado* como comisario ejidal para entenderse mejor con él, que el cura que se apoya en el líder bicultural para cambiar el régimen de propiedad según las reglas *chabochis* del juego. Algo semejante sucede cuando se establece un *continuum* cultural basado en un conjunto de elementos comunes entre una región y otra. Con la misma naturalidad con la que se respira el “aire de familia” en una región apartada, se pueden notar las *intermitencias* en el *continuum*. Estas, como muchas marcas del mestizaje de los individuos, pueden – como hace Robles –, remitirse a un nivel superficial o insustancial, mientras que lo fundamental, la vivencia del mundo y el tiempo que articulan la comunidad, permanecen incólumes, bien atadas por las pertinaces fibras del tegüino y las infatigables danzas en las fiestas:

Estas reuniones en Norogachi han revitalizado la práctica cultural rarámuri en muchos sitios, en los que había decaído la manera tradicional de la danza especialmente. Antes tuvo que revitalizarse en Norogachi mismo cuando se empezó a “acompañar”, a participar con ellos en las danzas. Hace treinta años el panorama era también triste, decaído; tiempo en el que se les pedía no hacer ruido con sus músicas y tambores durante las noches de fiesta, cuando se erradicó el baile de pintos en el templo... El tiempo clave y culmen del renacer del rito indígena fue el de Jesús Hielo, cuando él bailó con la gente y lo hicieron monarca oficialmente. Desde entonces esto sigue bien vivo.²⁷⁷

El problema es que si el proceso de *revitalización*, al que he llamado aquí *reinención*, es posible, el inverso, según consta en la cita, también lo es. Seguramente la escuela, el comercio, las obras de infraestructura, el turismo y avance del narcotráfico van modificando acelerada y no superficialmente el imaginario rarámuri. No obstante, cuando se hayan perdido las fiestas con sus danzas y las ollas de tesgüino se sequen, aquel despropósito de Zingg²⁷⁸ por el que no encontraba diferencias entre la vida de los rarámuri y la de los habitantes de los tugurios de las ciudades, habrá resultado profético. Aunque también los habitantes de las ciudades (centros y periferias), lo veremos enseguida, están, por su parte,

²⁷⁷ *Idem*, 11 de octubre, 1994, p. 1319. En algunos casos la “reinención” es algo más evidente: “Volví a Parral para esperar ahí a Memo Torres y seguir a Chinatú, donde Javier Campos me había invitado a pasar unos días para descansar. Javier cumplía 50 años y lo celebraban con un *yúmari* que fue interesante por el corte diferente de los ritos de Chinatú, para los que vamos de acá, de la región de Norogachi, se ven disminuidos, pobres, pero es mucho ya que se estén aceptando y recuperando estas cosas y la presencia de lo indígena en la vida o el ambiente de iglesia local. Recordé mucho una visita de hace años a San José del Pinal, que se recogió en estas relaciones, donde se bailaba un *yúmari* que ya no se usaba y muchos de los rarámuri presentes no conocían. Lo conocían lo suficiente y lo suficiente como para que fuera algo muy bello, diferente pero intenso.” 6 de marzo, 1993, p. 1083.

²⁷⁸ Ver nota 59.

inmersos también en un extenso, profundo e incesante cambio cuyo destino final, como el de los tarahumares, nadie puede predecir.

IV. México imaginario *versus* México profundo

El formidable proceso por el que una nación adquiere forma nunca es ni simple, ni definitivo. De la misma manera en que los territorios son modelados a fuerza de reclamos, definiciones, pactos y contiendas, que difícilmente terminan por establecer fronteras que se correspondan con los entornos tradicionales, y a la vez cambiantes de las comunidades; los nexos identitarios que las enlazan tampoco son el resultado de procesos lineales, estables y exentos de vaivenes. Como hemos venido viendo, estos son producto de un proceso dinámico, algunas veces conflictivo, azaroso, sobre la definición de la estructura de poder y la conservación u olvido de concepciones clave y prácticas ligadas a ellas, y sobre cómo estas son usadas, modificadas, desaparecidas, recuperadas...

A nivel local, regional, estatal y nacional, se da un proceso competido en torno a quiénes son capaces de justificar y establecer relaciones desiguales de poder. No es posible prever cómo este debate competido se estructure en prácticas implícitas y reglas; ni cómo los actores las desafíen, extiendan o reinterpreten como parte de la competencia misma. Aunque el proceso adquiere históricamente formas hegemónicas, en buena parte sus resultados están fuera del control de un grupo local y/o regional y más allá del control de los miembros de la comunidad. Además, en el proceso pesan –cada vez con mayor fuerza– las condiciones socio-históricas extranacionales.

Como todas las demás naciones, la mexicana es fruto de un desarrollo inconcluso y accidentado en el que, según Claudio Lomnitz, “por el tamaño de su territorio, la falta de integración económica, la diversidad de su pueblo y sus codiciables recursos para los poderes extranjeros, todo conspira para hacer de la nacionalidad un deseo consumado más que un hecho bien establecido”²⁷⁹. En otras palabras, Lomnitz coincide con muchos otros²⁸⁰ en que la nación mexicana es algo en devenir, dinámico, inacabado. Al igual que en muchas otras sociedades latinoamericanas post-coloniales, en México “el Estado y sus élites políticas e

²⁷⁹ Claudio Lomnitz, *Deep Mexico. Silent Mexico*, Minneapolis – London, University of Minnesota Press, 2001, XIV.

²⁸⁰ Ver, por ejemplo, Pablo González Casanova (ed), *Cultura y creación intelectual en América Latina*, México, Siglo XXI, 1979; y Hugo Zemelman (ed), *Cultura y Política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1990.

intelectuales –señala Rodolfo Stavenhagen– crearon la nación; la nación –en términos sociológicos– no pugnó por crear su propio Estado, como sucedió –y sigue sucediendo– en Europa.”²⁸¹ Sin embargo, la fragua de la nación como fenómeno de la modernidad ha consistido en dos tareas principales. Si por una parte la creación de imaginarios nacionales, con la consecuente pretensión de incluir y cohesionar a las sociedades en ellos contenidas, fue efectivamente una tarea del Estado y de las élites, esta tarea nunca pudo ser *exclusivamente* de las élites. Es decir, a todo momento autor y divulgador corresponde un momento de recepción e interpretación, o bien, de rechazo y negación del imaginario hegemónico. Las múltiples contestaciones, impugnaciones y reinterpretaciones constituyen la contraparte y el complemento de un mismo impulso creador, desde donde fluye continuamente un imaginario vigente, sí, pero objetado, renovado, y a fin de cuentas, efímero.

LAS COMUNIDADES IMAGINADAS

Desde la sólida reflexión emprendida en su *Comunidades Imaginadas*, Benedict Anderson nos aporta una serie de elementos para pensar este proceso de transformación cultural que venimos describiendo. Su postura parte de la visión de quienes consideran que el desarrollo tecnológico e industrial generó las condiciones para el surgimiento del nacionalismo. En primer lugar, vale la pena recuperar el cambio de perspectiva que Anderson introduce, desde el inicio de su obra, sobre el nacionalismo. La nacionalidad, o la calidad de nación, y el nacionalismo, son concebidos como artefactos culturales que resultaron de la conjunción de una serie de factores que se activó por circunstancias económicas y tecnológico-industriales. Anderson rechaza la concepción del nacionalismo como una ideología; lo describe en términos de un sesgo perceptivo o de una capacidad de comprensión tácitamente compartida por un determinado grupo que, a través de apegos profundos, legitima emocionalmente la pertenencia a dicho grupo.

Parte de la dificultad [con los estudios sobre el nacionalismo] es que tendemos inconscientemente a personificar la existencia del Nacionalismo con N mayúscula –como si escribiéramos Edad con E mayúscula– y a clasificarlo luego como una ideología. (Adviértase

²⁸¹ Rodolfo Stavenhagen, Challenging the Nation-State in Latin America, *Journal of International Affairs* 45, 1992, p. 422. Es interesante notar que, en el texto citado, el término *nación* equivale a pueblo. La misma visión es compartida por Luis Villoro cuando afirma que, “en realidad, la constitución del nuevo Estado es obra de un grupo de criollos y mestizos que se impone a la multiplicidad de etnias y regiones del país, sin consultarlos. Los pueblos indios no son reconocidos en la estructura política y legal de la nueva nación”. *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1998, p. 41–42.

que si todos tienen edad, la Edad es solo una expresión analítica). Me parece que se facilitarían las cosas si tratáramos el nacionalismo en la misma categoría que el “parentesco” y la “religión”, no en la del “liberalismo” o el “fascismo.”²⁸²

El nacionalismo es un artilugio cultural, cuya significación solo puede ser desentrañada al revisar los distintos tipos de factores que, discurriendo por cauces económicos y culturales propios, se entrecruzan de un modo particular hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX. Si bien las precondiciones para que este momento ocurriera deben buscarse mucho tiempo atrás.

De hecho, en el estudio de Anderson las grandes comunidades religiosas – congregadas en torno a las lenguas sagradas, como el latín, el pali, el árabe o el chino–, y los reinos dinásticos –organizados alrededor de los centros elevados–, aparecen como los precursores de las comunidades nacionales. Es el cambio que se dio en tres concepciones culturales, que cimentaban la existencia de esas grandes hermandades transcontinentales, lo que explica el surgimiento de las naciones modernas: el primero es la pérdida del carácter preponderante alcanzado por las lenguas sagradas, como portadoras de verdades ontológicas; el segundo, la pérdida de la vigencia de la idea de que las sociedades se organizaban natural y jerárquicamente en torno –y bajo– centros elevados regidos por seres distintos y privilegiados: los monarcas; el tercero se refiere a cómo la noción medieval de temporalidad, por la que la idea del tiempo concebido como una simultaneidad del pasado y el futuro –en una especie de tiempo instantáneo, sin espacio para la prefiguración y la realización–, cedió paso a la idea de un tiempo lineal, “homogéneo y vacío”²⁸³, que admitía recorrerlo sostenidamente de un extremo al otro siempre y cuando se contara con una unidad estable y, por supuesto, duradera²⁸⁴. Esta unidad era, precisamente, la nación.

Anderson define a la nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”²⁸⁵. La solidez le viene del carácter adhesivo que le otorga ese sesgo perceptivo que comparten los miembros de la comunidad. Aclarará enseguida, por ejemplo, que la nación es imaginada porque aunque no

²⁸² Benedict Anderson, *Las comunidades imaginadas*, *Op. Cit.*, p. 23.

²⁸³ Ver nota 238.

²⁸⁴ Puede verse la extraordinaria exposición a este respecto en la obra de Reinhart Koselleck, *Op. Cit.*, p. 21 y siguientes, de donde recupero el siguiente texto: “En 1650 ya no existía la naturalidad con la que se trasladaban a las acciones políticas las expectativas de los cristianos creyentes o los vaticinios de cualquier otro tipo. El cálculo político y la reserva humanística trazaron un nuevo horizonte de futuro. Ni el gran fin del mundo, ni los muchos pequeños pudieron afectar aparentemente en nada el curso de los asuntos humanos. En vez del esperado fin del mundo se había abierto, de hecho, un tiempo nuevo y distinto”, p. 31.

²⁸⁵ Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas... Op. Cit.*, p. 23.

puedan conocerse los miembros de la colectividad, “en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”²⁸⁶. Se especifican también los otros términos: el “límite” hace referencia a las fronteras (¿territoriales?), mientras que la soberanía atañe a la libertad habida frente a las dependencias y jerarquías establecidas por los órdenes divinos, que se resquebrajaban para dar paso a las nuevas colectividades. El énfasis final hace eco nuevamente de los apegos profundos, esta vez de una profundidad dilatada hasta el heroísmo:

Se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia es esta fraternidad la que ha permitido durante los dos últimos siglos que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestos a morir por imaginaciones tan limitadas.”²⁸⁷

Ahora bien, Anderson explica que lo que “en un sentido positivo hizo imaginables a las comunidades nuevas fue una interacción semifortuita, pero explosiva, entre un sistema de producción y de relaciones productivas (el capitalismo), una tecnología de las comunicaciones (la imprenta) y la fatalidad de la diversidad lingüística humana.”²⁸⁸

ARTICULACIÓN SIMBÓLICA: LAS DISPUTAS Y LAS FRACTURAS

En realidad, el peso que atribuye el autor a cada uno de estos factores es muy desigual y su argumentación la emprende desde el terreno histórico donde muestra, no sin problemas, cómo en la América criolla tuvo lugar, por primera vez, esta interacción generadora de comunidades nacionales.

Uno de los giros más sorprendentes en el breve libro de Anderson —señala Claudio Lomnitz al referirse a este punto de la obra— es que afirme que el nacionalismo se desarrolle primero en el mundo colonial y se expanda después hacia Europa (...) A pesar del hecho de que el universalismo religioso es primero compartido en la Europa del siglo XVI, la formación de un sistema de colectividades progresivas, igualitarias, independientes, seculares, ocurrió primero en América.²⁸⁹

²⁸⁶ *Idem*, p. 23.

²⁸⁷ *Idem*, p. 24 y 25.

²⁸⁸ *Idem*, p. 70.

²⁸⁹ Claudio Lomnitz, *Deep Mexico, Silent México... Op. Cit.*, p. 4.

El que las hermandades religiosas hayan tenido lugar primero en Europa no es el único problema a aclarar. Al analizar el carácter de los movimientos independentistas americanos se constata también la “delgadez” social de los mismos; esto es: la poca participación —e incluso la oposición— de indios y negros sugiere, por lo menos, una diferencia cualitativa entre el carácter populista de los nacionalismos europeos de mediados del siglo XVIII y los nacionalismos elitistas criollos de América. Es a esta cuestión a la que se refiere Rodolfo Stavenhagen cuando atribuye la creación de la nación en México al Estado, a diferencia de lo que “sucedió —y sigue sucediendo— en Europa.”²⁹⁰

En términos semejantes se refiere Enrique Florescano al caso mexicano:

El proyecto de Estado-nación que maduró en México durante la segunda mitad del siglo XIX se impuso como misión someter la diversidad de la nación a la unidad del Estado. Los constructores del Estado anhelaban una nación desprendida de las comunidades históricas que habían formado a la nación plural. Puede entonces decirse que en México, como afirma Luis Villoro, la “nación moderna no nace de la federación y convenio entre varias naciones históricas previas. Es un salto’.”²⁹¹

Un salto, se entiende, que no resuelve más que formalmente el problema de la heterogeneidad social persistente. Lo cierto es que, desde su surgimiento, la nación mexicana estuvo marcada por los desniveles de la sociedad distinta y diversa de la que emergió.

El hecho de los desniveles es relevante si lo examinamos a la luz de la distinción que hace Anthony Smith entre lo que llama grupos étnicos laterales y verticales o “demóticos”²⁹², en la construcción de la nación. Los primeros estarían referidos a los sectores sociales dominantes: la aristocracia, el alto clero, la burocracia, los oficiales del ejército y los comerciantes acaudalados, que establecen conexiones paralelas con sus homólogos a lo largo de un territorio determinado. Los segundos corresponderían a los sectores populares y sus miembros estarían unidos en torno a un patrimonio y a unas tradiciones comunes, por nexos más exclusivos y más intensos. Ahora bien: estas “dos variedades de núcleos étnicos proveen las dos vías principales por las que las naciones han sido creadas”²⁹³. Smith sostiene que la “ruta lateral”, es decir, la de las conexiones de los sectores dominantes depende,

²⁹⁰ Ver nota 281.

²⁹¹ Enrique Florescano, Memoria indígena. Un nuevo enfoque sobre la reconstrucción del pasado y la persistencia de una identidad, en Raúl Béjar y Héctor Rosales (coord.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad*, Cuernavaca, UNAM-CRIM, 2002, p. 49.

²⁹² Anthony D. Smith, *La identidad nacional*, Madrid, Trama, 1997, p. 40 y ss.

²⁹³ Anthony D. Smith, *The Origins of Nations*, en *Op. Cit.*, p. 349.

para su perpetuación, de la incorporación de otros estratos de la población, lo cual se logra a través del ejercicio burocrático administrativo que conduce más a un modelo cívico de nación²⁹⁴.

En contraste con esta ruta de generación burocrática de las naciones, el camino “vertical” supone un proceso de evolución que es afectado solo de forma “indirecta” por la actuación del Estado. Los recursos míticos, simbólicos y axiológicos son transmitidos de generación en generación y a lo largo del territorio en el que la comunidad se encuentra implantada. El proceso de formación de la identidad nacional de estos grupos étnicos y su correspondiente movilización sería, sobre todo, obra de intelectuales apoyándose en mitos de antepasados, recuerdos históricos y algunas señas culturales diferenciadas²⁹⁵.

El problema de intentar introducir cortes súbitos o repentinos en los procesos de constitución de las naciones, ya lo vimos, es que se pierde de vista no solo la duración, sino también la complejidad del proceso. En el caso de las dos vías referidas en el largo plazo de la formación de la nacionalidad, ambas terminarán cruzándose en más de una ocasión porque, mientras que las comunidades verticales buscan y adquieren elementos cívico-políticos en su proceso de formación, las creaciones nacionales predominantemente cívicas deben adquirir un carácter de representación comunitaria equiparable al de las comunidades étnicas para constituir un principio político de identificación colectiva estable y permanente. “El efecto paradójico –explica Martínez del Real– es que la nación, que se quiso estrictamente política, solo ha podido cumplir su función política de ser proyección

²⁹⁴ Este modelo cívico corresponde a una de las metáforas que revisamos en la introducción, según la cual la nación es concebida como una creación libre del hombre. Hobbes y Locke fueron los primeros en proponer la conexión figurativa como algo que los miembros adquieren y conservan voluntariamente. Asimismo, Vico compartió esta visión: las grandes naciones se construyen y consolidan a lo largo de las crisis; la revoluciones, y las guerras, ponen a prueba la voluntad nacional que puede, en algunos casos, dar lugar a naciones completamente novedosas. O, dicho de otro modo, la novedad o la antigüedad serán enaltecidas u olvidadas al gusto de los (vencedores) constructores de la nación. Esta postura está vinculada al pensamiento liberal. Lo que constituye la nación aquí es el consentimiento voluntario, al margen de la motivación que puede ser diversa, de quienes la componen. Así, Renan afirmaba en su célebre conferencia de 1882 en la Sorbona: “Una nación (...) se resume en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es (...) un plebiscito de todos los días”.

²⁹⁵ Esta postura corresponde a la otra gran metáfora de la nación moderna, apuntada en la introducción. En ella, la conexión de los miembros está dada por la posesión individual de rasgos propios del grupo. La nación es concebida como la gran familia y se recurre con frecuencia a la figura corporal o arbórea para representarla. Los miembros de la nación poseen características físicas o mentales comunes, que son objetivamente discernibles y que los distinguen de los no miembros de la nación. Se atribuye a la «naturaleza» este orden cultural diverso y variopinto de lenguas, costumbres, instituciones. En el espíritu une las partes de una nación en un «todo» orgánico, que vuelve un agregado de individuos en una forma insólita única.

que legitima el poder del Estado en la medida en que ha incorporado identidades étnicas”²⁹⁶.

Sin embargo, además de los cruces y las coincidencias que puedan darse, también puede suceder que existan paralelismos en ambos procesos; es decir, que ocurran simultáneamente procesos verticales al margen de –o ajenos a– los procesos laterales. En este sentido, el caso del nacionalismo criollo americano es peculiar por dos razones. La primera es que si bien la delgadez social de los movimientos independentistas nos refiere, en los términos señalados, un carácter “lateral” del proceso de constitución de la nación, se puede observar con claridad una escisión dentro los grupos laterales. Esto es, no fueron ni la aristocracia, ni el alto clero, ni los grandes comerciantes quienes encabezaron los movimientos independentistas. Aunque los líderes tampoco salieron de los grupos menesterosos: los insurgentes no fueron, por así decirlo, una especie de *intelligentsia* de los grupos demóticos. La independencia fue promovida por una fracción de las élites. La razón de esta fisura en los grupos laterales se explica por la forma en que pudieron ser emocionalmente posibles y políticamente viables las naciones americanas. Anderson subraya la importancia que jugaron las demarcaciones administrativas que, inicialmente fortuitas o arbitrarias, llegaron a convertirse en unidades autónomas.²⁹⁷

En parte, la consistencia de estas unidades se logró gracias a un importante intercambio humano y documental que, alentado por el desarrollo de la lengua oficial, fue favoreciendo la aparición de adeptos a estas unidades administrativas. Tal y como sucedió con las peregrinaciones en las antiguas comunidades transcontinentales, los viajes y la circulación de funcionarios dentro de las demarcaciones administrativas jugaron un papel determinante para generar un sentido de pertenencia específico. Porque el hecho de que los funcionarios pudieran viajar de España a América pero no al revés y de que un criollo difícilmente pudiera aspirar a ocupar un puesto de mando en España, originó un sentimiento de marginación que acabaría asociado a una condición compartida en razón del territorio en el que se nacía. Tocó finalmente a la prensa escrita la tarea de vehicular esta experiencia y de referir una realidad inmediata, que para unos se convertiría poco a poco en su mundo, mientras que a otros podría muy bien no concernirles.

Lo que no explica Anderson, y que constituye la otra peculiaridad en el caso del nacionalismo criollo es qué sucede con los que hemos llamado, siguiendo a Smith,

²⁹⁶ Francisco Javier Martínez Real, *Op. Cit.*, p. 91.

²⁹⁷ Ver nota 114.

los grupos verticales; o con los procesos desarrollados por estos. Si es verdad que, por primera vez, fue en la América criolla donde se concibieron las naciones como grandes grupos de gente conectados figurativamente entre sí por vínculos de una camaradería que surgió, gracias y en buena medida, a la prensa escrita, es probable que estas nacientes formaciones nacionales hayan brotado replegadas; es decir, con la ambición de modelar una formación cívico-política desde una delgada cima social, pero atravesadas por una multitud de procesos demóticos desiguales y paralelos en los que no influyeron ni la prensa escrita ni los demás ingenios de la modernidad. Si el proyecto hegemónico tenía como horizonte una sociedad constituida sobre la base de ciudadanos con igualdad de derechos y deberes, la heterogeneidad de actores, situaciones y contextos en diversas maneras y desniveladas posiciones produjeron “un proyecto modernizante con base en la desigualdad y la exclusión de amplios sectores de la sociedad.”²⁹⁸

En este sentido, puedo afirmar que la sola oposición entre una aspiración cívica o liberal, como modelo de nación, y los procesos proto o etno-nacionales paralelos a dicha aspiración, y por ello mismo centrífugos, no podrían ser considerados como una peculiaridad del caso latinoamericano, dado que este tipo de oposición constituye más bien la regla en los procesos de formación de las naciones. Sin embargo, en México podemos ver que esta oposición se resolvió –cuando lo hizo– a través de conexiones ambiguas y fusiones que se dieron entre los diversos tipos de formaciones nacionales que coexistieron en un mismo territorio. Me parece ya excesivo, pero necesario, insistir en que, mientras en el centro se establecían con mucho trabajo estas conexiones figurativas, en Tarahumara (como en muchos otros lugares de la geografía “nacional”) se sedimentaba un imaginario totalmente distinto –y distante– del imaginario urbano – occidental.

De este modo, el problema de la visión de Anderson estaría en el acento que pone sobre el carácter cohesionante de la nación. Esto es, que por la insistencia en la comunión fraterna y la camaradería entrañable (capaz incluso del “más alto de los sacrificios”), Anderson pierde de vista otros aspectos, en nuestro caso fundamentales, como son la desigualdad y el conflicto que han acompañado permanentemente la formación del vínculo nacional.

²⁹⁸ Renée de la Torre y Patricia Safa, El mundo en que vivimos: modernidad y ciudadanía a fin de siglo, en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 3. Primavera 2000, p. 14. Puede verse también, en la misma revista, el trabajo de Renato Rosaldo, La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural, *Idem*, p. 39–50.

Así, “un segundo problema para aplicar la definición de Anderson al caso latinoamericano”, según Claudio Lomnitz, “es que el pertenecer a una comunidad nacional imaginada no necesariamente implica una ‘profunda camaradería horizontal’. La idea de nación estuvo originalmente ligada a la del linaje; los miembros de una nación podían estar unidos por nexos verticales de lealtad, tanto como por nexos horizontales de igualdad”²⁹⁹. Al reconocer que los lazos fraternos son tan importantes como los lazos de dependencia en el nacionalismo criollo, Lomnitz llega a una noción distinta de nacionalismo cuyo elemento más destacado, y sobre el que más insistirá, es la consideración del carácter violento y disputado del proceso del que emerge:

Nacionalismo es un idioma que articula a los ciudadanos con un cierto número de comunidades, ubicando desde las familias, hasta los grupos corporados, desde los pueblos y ciudades, hasta el Estado nacional. Las conexiones entre estas comunidades son frecuentemente en sí mismas la sustancia de la lucha y el discurso nacionalista. Con lo que resulta que la imagería que es usada para construir el sentimiento nacional no puede ser reducida automáticamente a la fraternidad entre ciudadanos.³⁰⁰

De este modo, la posibilidad del cruce del proceso cívico de formación de la nación con procesos paralelos no residió, como parece suponer Anderson, en el grado de penetración e influencia del primero sobre las conciencias individuales, sino en la creación de estructuras que permiten la negociación entre las instituciones del Estado y los diferentes entramados sociales que conviven en *un* mismo territorio.

Ya situado en esta perspectiva, Lomnitz apunta que el capitalismo transitó de un tiempo en el que las sociedades no tenían un dinamismo enérgico y sí un potente Estado que hacía inútil la mediación nacionalista, a otro en el que los Estados perdieron progresivamente su vigor para administrar a la población y regir sus hábitos. Esta visión del nacionalismo lleva a situar su origen no alrededor de las independencias americanas ni con el auge de la prensa escrita, sino en la colonización europea en el siglo XVI y probablemente antes. Considerando la dificultad sobre la que hemos insistido tanto, respecto al establecimiento de límites en esta cuestión, me inclino por el planteamiento de Alfonso Alfaro:

²⁹⁹ Claudio Lomnitz, *Deep México, Silent Mexico... Op. Cit.*, p. 9. En aquella época, según Lomnitz, el término nación se entendía como “colección de habitantes de una provincia, país o reino” y podía servir, entonces, para establecer la oposición entre peninsulares y criollos, como sugiere la obra de Anderson, pero igualmente como sinónimo de casta o de sangre, e incluso, como pretendería hacerlo el mismo Carlos III, como un símbolo de identidad panimperial.

³⁰⁰ *Idem.*, p. 12.

La sociedad que iba a nacer se había formado lentamente a lo largo de tres siglos de miradas, roces y encuentros, muchas veces furtivos. Hubo un momento en que la mayoría de sus miembros se ubicaba ya en una zona de clara indeterminación étnica, que hacía fracasar la obsesión clasificatoria de la pintura de castas. Esa sociedad que llegaría a convertirse en mestiza iba a requerir de un mundo simbólico capaz de hacerla inteligible a sí misma y de permitirle esbozar un proyecto de convivencia entre sus poblaciones; tenía que modelar un rostro que permitiera a cada uno de sus tan diversos habitantes reconocer en él sus rasgos específicos y los matices particulares de su piel, un rostro común que cada uno pudiera asumir como propio ante un espejo o frente al mundo.³⁰¹

Aunque la conclusión de Lomnitz pueda evocar las precondiciones referidas por Anderson para el surgimiento de las comunidades imaginadas y en cierto modo nos regrese al (¿falso?) dilema del momento de la aparición del nacionalismo, el argumento histórico no deja de ser sugerente para el caso latinoamericano. Para Lomnitz, en la primera etapa formativa de la nación fue creado un concepto de español, a partir de la colonización de las américas, precisamente para organizar la vida política en las indias, en donde “se esperaba que los españoles asumieran una posición de liderazgo espiritual, civil y militar. La noción de hispanidad fue formal y legalmente entendida como una cuestión de ascendencia, y de este modo se incluyó a los criollos –aun a través de contextos de discriminación y diferenciación– entre los peninsulares y los americanos”³⁰². En este primer momento del nacionalismo hispanoamericano, la Iglesia fue asociada con la idea de nación. La secularización, en este caso, no fue el camino seguido para intentar aunar a la comunidad de sangre, de lengua, de civilización y de territorio³⁰³.

La incipiente conciencia nacional se incrementó con el declive español en el teatro europeo. El patriotismo de los ilustrados españoles contrasta, por ejemplo, con el cosmopolitismo de sus colegas de otros países. El anhelo de recuperar la preponderancia perdida marcó la actuación de España en lo sucesivo. De hecho, las reformas de finales del siglo XVIII buscaban clausurar un espacio económico de España y sus colonias, con una administración racionalizada y descentralizada.

³⁰¹ Alfonso Alfaro, Memoria, paisaje, horizonte. Los jesuitas y la construcción de la nación mestiza, en eds. Luis José Guerrero y José Luis Bermeo, *Los jesuitas y la construcción de la nación mexicana. Revista Artes de México 104*, México, Artes de México-Conaculta-INAH, 2011, p. 13. Seguramente, esta mayoría homogénea en su indeterminación es la que estaba situada fundamentalmente en las ciudades y sus entornos (donde, mayoritariamente, el mestizaje era factible).

³⁰² Claudio Lomnitz, *Deep México... Op. Cit.*, p. 17.

³⁰³ La reforma protestante y la evangelización de México van prácticamente de la mano. Puede ser más afortunado hablar de una resistencia a la renuncia masiva al catolicismo que parecía estarse dando en Europa, que de un “protonacionalismo” de corte eclesial como lo sugiere Lomnitz. América sería una especie de recompensa de Dios por la pérdida de “muchos fieles que de padres y abuelos y mucho tiempo atrás eran católicos”, como llegó a afirmar Jerónimo de Mendieta. De cualquier modo, es muy difícil hablar de procesos de secularización antes del siglo XVIII.

Lomnitz nota en este punto de su discusión, en el que parcialmente coincidirá con Anderson, que se fraguaron dos tendencias. Por un lado, la Gran España buscó apuntalar la unidad, a través de una mayor homogenización de las poblaciones y de formas más burguesas de identidad política. Por otro, “la consolidación de las diferentes unidades administrativas (de las colonias) como Estados viables, con sus administraciones internas y sus propias armadas llevaban a imaginar con facilidad salidas independentistas.”³⁰⁴ Sin embargo, en esta perspectiva de análisis las independencias no constituyeron el colofón obligado de un movimiento anterior; al contrario, forzaron cambios ideológicos agudos que dependieron de los grupos y las prácticas políticas presentes en la nueva arena. Fue necesario, por ejemplo, definir o redefinir quiénes eran nacionales y quiénes extranjeros. También fue necesario precisar la pretendida fraternidad que derivaba del concepto de ciudadanía, así como las relaciones entre religión y nacionalidad, entre raza y nación:

Las formulaciones específicas de la naturaleza de la nación y de quién era incluido y quién excluido entrañaron cambios dramáticos que no pueden ser atribuidos a cambios de conciencia conseguidos por nuevos mapas o censos (...) Tampoco estos cambios respondieron a la intensificación del comercio o el fortalecimiento de las redes burocráticas a través del territorio. La formación del nacionalismo mexicano puede ser entendida con relación a las condiciones políticas de su producción. Estas condiciones estaban determinadas tanto por la posición de la nueva nación en el orden internacional como por el hecho de que no tenía una clase nacional gobernante.³⁰⁵

Como puede verse, es precisamente la desatención de los discursos y las prácticas políticas específicas –y no al revés–, lo que confirió a la nación mexicana su especificidad, en donde Lomnitz resume su crítica a la lectura que él llamará “culturalista”, plasmada en las comunidades imaginadas³⁰⁶.

En apariencia, los matices del análisis que ofrece Lomnitz derivan de una comprensión del nacionalismo en términos de debate (tal vez mejor que de lenguaje, como lo define él mismo), en el que se negocian las relaciones sociales y las institucionales a través de la práctica política cotidiana. Además, la postura entraña dos supuestos que vale la pena explicitar. En primer lugar es factible, a

³⁰⁴ *Idem.*, p. 26.

³⁰⁵ *Ibidem.*, p. 30.

³⁰⁶ “De hecho”, dirá “del mismo modo que la noción de ‘parentesco’ es una abstracción que llevada a un nivel general puede confundir la naturaleza de las prácticas que están siendo incluidas en la categoría, podemos también decir que la lectura culturalista del nacionalismo que hace Anderson, en un grado general y abstracto *falla en aclarar las políticas de la producción de la comunidad*”. En *Deep México... Op. Cit.*, p. 30. (El subrayado es mío).

través del análisis del discurso y las prácticas políticas generadas en torno a la nación, distinguir las diversas corrientes que confluyen en la construcción del Estado, y no solo las corrientes hegemónicas que terminaron imponiéndose³⁰⁷. Además, la concepción de la nación como debate permanente permite extender el análisis del surgimiento del nacionalismo hasta el siglo XVI (para el caso de Hispanoamérica) y prolongarlo hasta nuestros días, detectando sus variaciones y desvelando la evolución de sus contradicciones a lo largo de la historia, en un marco mucho más plural de lo que la pretensión analítica desearía tener.

De esta forma, la postura de Lomnitz no solo resuelve el problema de la “simplificación culturalista” que reprocha a Anderson, sino que, evitando caer en el manejo del nacionalismo en términos de ideología, ofrece alternativas a un tercer problema que enfrentan los estudios referentes al tema del nacionalismo, y que Michael Keating resume de la siguiente manera:

La mayoría de los análisis de la doctrina nacionalista se detienen por desgracia en el punto en que la pretensión de tener un Estado independiente y soberano se ha afirmado o alcanzado. Esto no nos dice nada sobre el Estado ni sobre el contenido y el significado de la independencia soberana. Los atributos, las tareas y los recursos de la nación – Estado han variado en gran medida de un período histórico a otro. Y lo mismo hay que decir de su lugar dentro del sistema general de naciones – Estado.³⁰⁸

Del mismo modo en que la inmensa mayoría de los estudios sobre el nacionalismo han perdido de vista la impresionante diversidad fáctica de los casos que amalgaman en las diferentes teorías, a fuerza de quererlos comparar, el estudio de un solo caso parece correr el mismo riesgo si mediante una única forma, la de la nación, se busca recluir en ella la multiplicidad de contenidos dados en diferentes épocas, o aun en diferentes regiones de la misma nación.

La concepción del nacionalismo como un lenguaje articulador, o un debate conflictivo, lleva a hacer de su estudio no solo un ejercicio minucioso de discernimiento de la diversidad de unidades que pudieron competir y sucederse en el tiempo, sino también de los procesos regionales y estamentales, convergentes y

³⁰⁷ Remito a la breve exposición del tema que aparece en el capítulo uno.

³⁰⁸ Michael, Keating, *Naciones contra el Estado. El nacionalismo de Cataluña, Québec y Escocia*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 31. En este sentido puede verse también el exhaustivo trabajo de Eugen Weber, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale 1870–1914*, París, Fayard, 1983., en donde muestra cómo fue que hasta la primera guerra (y gracias en gran medida a ella), Francia comenzó a ser la realidad que se proclamaba más de una centuria antes.

divergentes, que concurren en un mismo espacio nacional³⁰⁹ convertido en arena de un incesante debate.

MÉXICO IMAGINARIO *VERSUS* MÉXICO PROFUNDO

Probablemente, la imagen mejor lograda de la convergencia y asimetría de los procesos verticales y horizontales en la formación del imaginario nacional mexicano es la que esbozó Guillermo Bonfil Batalla, en 1987, en términos de un México imaginario *versus* uno profundo³¹⁰. Según esta descripción, los indígenas (el México profundo) habrían quedado –y seguirían quedando– al margen del imaginario mestizo dominante. Ahora bien, la revisión de esta popular visión dicotómica de México abre una rica veta para avanzar en nuestra reflexión. Son tres los aspectos que me interesa revisar: el primero, el carácter “profundo” –en cuanto arraigado y extendido, pero por ello mismo plural–, del que Bonfil llama México imaginario; el segundo, la tensión que entraña dicho imaginario al debatirse entre la formalidad estatal precozmente moderna y una realidad nacional persistentemente premoderna; finalmente, aunque lo “profundo” apela a los orígenes y a lo auténtico, y por ello siempre ha sido identificado con lo indígena, ya hemos visto cómo esta realidad social calificada de “profunda” es también imaginaria en tanto resultado de procesos de creación y re-creación, y materia de movilización y acción colectiva en la construcción de imaginarios que pugnan frente a otros por alcanzar un lugar en el archipiélago cultural de la nación mexicana.

VERTICALIDADES *VERSUS* LATERALIDADES

Para iniciar su análisis del problema de la autonomía indígena en México, Shannan Mattiace parte de la visión de Erick Hobsbawn, para quien el origen del Estado-nación como entidad moderna, ya lo vimos, no se remonta más que a la última

³⁰⁹ No se trata aquí de pensar los espacios nacionales como una cuestión meramente geográfica o territorial. Aunque es cierto que las energías que el nacionalismo emplea en el quehacer cartográfico son muchas, los mapas y planos que procuran *re-presentar* el territorio de una nación son formas de relatar algo que es sentido como realidad o como aspiración: el lugar que corresponde *al* grupo. Así, el *grupo* es algo anterior, formalmente –no temporalmente– hablando, al territorio. Hay muchos *grupos* y naciones que reivindican para sí un territorio que no tienen, o *grupos* que ocupan territorios trans-jurisdiccionales, o *grupos* que cambian continuamente de territorio. Por esto, de la misma manera en que la cuestión de la nación no debe buscarse de inicio en los censos, la pregunta por el espacio nacional tampoco debe ser acometida, en primer lugar, desde el mapa geográfico.

³¹⁰ En Guillermo Bonfil, *México Profundo. Una civilización negada*, México, Conaculta, 1987.

parte del siglo XVIII. Pero también considera algunos de los postulados de Benedict Anderson, en los que “afirma que al extenderse la alfabetización y, a medida que aparecían formas incipientes de medios masivos de comunicación en Occidente, los individuos comenzaron a imaginarse por primera vez la existencia de otros que actuaban de manera simultánea en el tiempo. En tales circunstancias, los individuos forjaron conexiones unos con otros sin necesidad de establecer contacto personal. Se logró conectar figurativamente dentro del tiempo a grandes grupos de gente, lo cual permitió la aparición literal del Estado-nación como entidad política asociada.”³¹¹

Mattiace identifica desde aquí la paradoja que apunté más arriba, al referir los dos procesos laterales y verticales que concurrieron en la formación de las naciones latinoamericanas. Para ella, mientras que las nuevas naciones occidentales del siglo XVIII, incluidas las que surgieron de las luchas independentistas en América, *eran* (quizá mejor: debían ser), desde una perspectiva hobsbawmiana, *neutrales* con respecto a la raza y a la etnicidad, las divisiones raciales y étnicas atravesaron todo el proceso de formación y fueron determinantes en el período en el que se sentaban las bases (o se establecían las conexiones figurativas, en el lenguaje de Anderson), para la construcción de las naciones americanas. Todavía hoy, continúan siéndolo. El asunto ha planteado graves interrogantes para los investigadores de estas naciones, en las que los indígenas han quedado, por así decirlo, fuera de los imaginarios nacionales³¹² en América Latina.

En el caso de México, concluye Mattiace, la identidad mestiza y la identidad nacional han estado estrechamente enlazadas. Desde el período posterior a la independencia y hasta la mitad de la década de 1970, la política oficial del Estado consistió en asimilar a los pueblos indígenas a la cultura mestiza³¹³. Detengámonos un momento en esta afirmación, que la autora recoge de Gustavo Esteva³¹⁴ y que,

³¹¹ Shannan L. Mattiace, Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México, en eds. Mattiace, Sh.; Hernández, R. A.; Rus, J. *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, IWGIA- CIESAS, 2000, p. 229.

³¹² Su postura coincide con la de Vivian Schelling: “es posible argumentar que la naturaleza de la inserción de América Latina en el orden mundial, primero como colonia europea y subsecuentemente en el período postindependiente —y de formas que vincularon al continente con las fuerzas de la modernidad en un muy alto grado de segmentación— crearon una sociedad y una cultura particularmente heterogénea. Vivian Schelling, Introduction, en ed. Vivian Schelling, *Through the Kaleidoscope. The Experience of Modernity in Latin America*, London-New York, Verso, 2000, p. 8.

³¹³ Shannan L. Mattiace, en *Op. Cit.*, p. 230. Si bien, veremos más adelante que la figura del mestizo como referente nacional se impuso luego de una larga brega, mucho después de la Independencia.

³¹⁴ Gustavo Esteva, Sentido y alcances de la lucha por la autonomía, en eds. Mattiace, Sh.; Hernández, R. A. y Rus, J.; *Op. Cit.*, p. 395.

aunque en su trazos más generales está bien soportada³¹⁵, merece ser revisada en detalle.

Esteva concibe el proyecto nacionalista mexicano promovido por las élites criollas (el “México imaginario”), como un todo unificado con claras tendencias homogeneizadoras, por cuanto intenta asimilar al “México profundo” (el México indígena, se entiende)³¹⁶, a la imposición de una dinámica modernizadora. Sin embargo, prosigue, el mestizaje no puede proveer los fundamentos del Estado-nación al asumir que todos los mexicanos comparten la misma matriz civilizatoria, es decir, el mismo sistema de mitos. La visión del mundo que se encuentra en el México profundo nunca ha formado parte del proyecto dominante de nación (y viceversa, podemos afirmar sin lugar a dudas, desde Pawichiki). En lo que sigue veremos que el llamado “México imaginario”, que efectivamente ha querido prescindir de los pueblos indígenas en tanto indígenas y ha pugnado desde sus azarosos orígenes por ocupar un lugar hegemónico, no es ni unitario, ni postindependentista y, desde nuestro punto de vista, tampoco consiguió excluir a las *naciones indígenas*. Ya vimos cómo, cuando menos hasta bien entrado el siglo XX, el mestizaje no tuvo, a todos los niveles, el poder para crear las *conexiones figurativas* capaces de dar unidad y cohesión a la nación. Y, por el contrario: a la par de la constitución del imaginario mestizo los imaginarios indígenas (en plural), sobre todos aquellos más alejados del centro, se iban forjando de manera semejante al de la Tarahumara, cuyo proceso describimos a detalle en el capítulo uno. En ese sentido, los siglos del México independiente son solo un período más del inacabado proceso que arrancó mucho antes, en la conformación de una patria multinacional³¹⁷.

LA NACIÓN LATERAL

En su análisis sobre el tema indígena como desafío al Estado-nación en América Latina³¹⁸, Rodolfo Stavenhagen coincide en lo general con la postura de Esteva, aunque introduce una serie de matices de gran provecho hermenéutico. El primero

³¹⁵ Concuerta en lo fundamental con el largo y consistente ensayo de Enrique Florescano en *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre la formación de las identidades colectivas en México*, México, Taurus, 2001.

³¹⁶ Tanto el término de México profundo como el de México imaginario los toma de Guillermo Bonfil, *Op. cit.*

³¹⁷ Es la tesis de Claudio Lomnitz en la discusión con Benedict Anderson que revisamos anteriormente. Véase Nationalism as a Practical System: Benedict Anderson's Theory of Nationalism from the Vantage Point of Spanish America, en *Silent México, Op. Cit.*, p. 3–34.

³¹⁸ Rodolfo Stavenhagen, *Op. Cit.*, p. 421–440.

lo encontramos en la siguiente frase: “Bajo la influencia de la Ilustración y de las revoluciones norteamericana y francesa, los líderes de los movimientos de independencia en América Latina estuvieron más claramente inspirados por los conceptos de libertad y soberanía que por el ideal de crear un ‘Estado Nación Cultural’ que animó la imaginación y las luchas de los nacionalistas europeos en las últimas décadas.”³¹⁹

En efecto, el movimiento insurgente había alentado el proyecto de construir una nación soberana bajo la forma del estado republicano, aunque los primeros trazos de una nación mexicana independiente eran en aquel momento muy inciertos. La independencia fue consumada asumiendo algunas líneas de los textos identitarios de finales del siglo XVIII, cuya lista debemos iniciar con la *Historia Antica de Messico*, del jesuita Francisco Javier Clavijero. Como ya se dijo, estas líneas referían la presencia, anterior a la lucha insurgente, de un lenguaje que articulaba individuos, comunidades y pueblos, y ellas mismas eran sustancia del discurso y de las luchas nacionalistas. Sin embargo, llama la atención que la conciencia de “patria multinacional” que formaba parte de ese lenguaje que se daba tanto en la península como en las colonias, y que permitió en México, por ejemplo, hablar de “naciones indígenas” como elementos constitutivos de la patria, se haya ido sustituyendo progresivamente por una visión mítica del indígena prehispánico que, cuanto menos tuviera que ver con el español peninsular, tanto más podía inspirar el sentimiento patriótico inspirado al mismo tiempo en la aversión a lo español y en la devoción por la Virgen de Guadalupe³²⁰. Desde entonces la antigüedad indígena –y esta como siempre idealizada– fue vista como raíz de una nación que cobraba forma partiendo de tres convicciones: la de la posibilidad de restaurar un supuesto imaginario mexicano, el repudio de la dominación española y la guerra como venganza de las injusticias de la colonia³²¹.

En las constituciones de Apatzingán y de 1824 se adoptó una forma de organización política fundada en la representación de los ciudadanos, quienes asignaban al Estado la tarea de administrar la función pública y regular las relaciones entre la sociedad y los órganos de gobierno. Algunos autores han subrayado la temprana puesta en marcha de las instituciones estatales “precozmente modernas”³²² en los países de América Latina, que se dotaron, por

³¹⁹ *Idem*, p. 422.

³²⁰ Véase David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, ERA, 2002.

³²¹ Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación. Op. Cit.*, p. 286.

³²² Ver a Georges Coffignal, *Réinventer la démocratie. Le défi latino-américain*, Paris, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques, 1992. El término es de François-Xavier Guerra en *Les avatars de la représentation au XIXe siècle*, en el mismo libro.

ejemplo, de constituciones antes que muchos países de Europa y que vivieron durante el siglo XIX una verdadera fiebre electoral. Sin embargo, al igual que en el resto de América Latina, la constitución republicana, “que vinculaba el derecho a voto con la propiedad y la alfabetización (...) privaba del derecho a voto a la mayoría de negros, indios y mestizos”³²³. Por otro lado, la distancia existente entre la realidad unitaria, pero meramente formal del Estado moderno en construcción, y la heterogeneidad de la “patria multinacional” heredada de la premodernidad, devino muy pronto en un previsible antagonismo entre las provincias y el gobierno central, y entre las propias élites que, fragmentadas, dieron inicio a la inestabilidad política que marcó esa época.

Fue hasta 1848, a partir de la guerra con Estados Unidos, cuando se llevó a cabo un intento serio y sistemático para dar formalidad unitaria al “*artefacto mexicano*”, ya no en términos de patria sino en términos propiamente dichos de nación. Junto con otras obras, en esos años fue editado el *Diccionario universal de historia y geografía*, cuya pretensión nacionalista quedó bien plasmada en la introducción:

Cuando por todas partes del mundo se nos desconoce y se nos calumnia; cuando nosotros mismos no sabemos ni nuestros elementos de riqueza, ni nuestras esperanzas de progreso, ni nuestros recuerdos tristes o gloriosos, ni los nombres que debemos respetar o despreciar; una obra que siquiera ensaye pintar todo esto, que intente reunirlo en una sola compilación, que se proponga juntar las piedras dispersas de este edificio por formar merece incuestionablemente la aprobación y el apoyo de cuantos han nacido en este suelo.³²⁴

Sin embargo, hay que ver que las “élites” intelectuales se encontraban profundamente divididas. En realidad, lo único que las vinculaba era el esfuerzo de crear una conciencia nacional; aunque no parece que esta contara con grandes mercados:

Desafortunadamente –nos dice Pi-Suñer en relación al *Diccionario Universal* antes citado–, la obra no tuvo el éxito que se merecía, pues ni las suscripciones fueron suficientes ni las colaboraciones las esperadas, por lo que los autores del *Diccionario* contaron casi solo con sus propias fuerzas. A pesar de ello llevaron a cabo su empresa, que quedó como un ejemplo de entrega y de profesionalismo insuperables.³²⁵

Lo menos que puede decirse es que las fibras con las que el “México imaginario” estaba siendo entretejido se vendían poco y mal. (Podemos preguntar aquí por los

³²³ Vivian Schelling, *Op. Cit.*, p. 9.

³²⁴ Citado por Antonia Pi-Suñer, Introducción, en coord. A. Pi-Suñer, *En busca de un discurso integrador de la nación. 1848–1884*, México, UNAM, 2001, p. 10.

³²⁵ *Idem.*, p. 15.

alcances que Benedict Anderson atribuye a la “prensa escrita” en la constitución de las conciencias nacionales específicas). Por otro lado, estas élites intelectuales no estaban desvinculadas del desasosiego político que se vivía en el país. Ya apuntábamos, en el capítulo uno, la desunión que reinaba no solo entre los intelectuales de la época, sino entre las capas dominantes en las diversas regiones. Los intelectuales, por ejemplo, acabaron tomando parte en las guerras civiles, algunos con cargos políticos, otros como militares, otros más como periodistas... en bandos enfrentados, con lo que sus reflexiones y afanes nacionalistas se encontraban radicalmente transidos por la particular posición que ocupaban en el escenario político-militar de la época. Florescano caracteriza dos proyectos excluyentes: el “indigenista histórico”, *liberal*, de Teresa de Mier y Bustamante, y el hispánico o *conservador* de Lucas Alamán. Como veremos, la agitación de la época no se redujo a la pugna entre liberales y conservadores, aunque es preciso notar que en ninguno de los dos proyectos figuraban los grupos étnicos realmente existentes³²⁶. La desvaloración del indígena se consumaba en la visión de los grupos dirigentes del siglo XIX.

Es cierto que después de la separación de la Iglesia y el Estado se hizo obligatoria la enseñanza de la historia, y es cierto también que el nuevo sustento ideológico que requería el Estado se buscó a través de la enseñanza:

Se trataba de crear un nuevo carácter nacional, laico, que modificase las costumbres, los hábitos mentales y aun los valores de los mexicanos. Los relatos históricos, moralizantes y edificantes para la juventud, jugarían ahora el papel que antes jugaban los religiosos. Sería a través de la historia patria que los educandos conocerían su herencia y reverenciarían a sus héroes, quienes asumían así el lugar del santoral. Al decir de Prieto, solo a través de la historia se podía exaltar el amor a la patria y enaltecer a sus hombres eminentes por sus virtudes, los cuales evidentemente eran los liberales.³²⁷

Sin embargo, son igualmente ciertas las luchas que surgieron en el seno del liberalismo y que impidieron al gobierno concentrarse en las metas que se había propuesto, por lo que la visión unificada –u oficial– de la historia mexicana no se logró sino hasta finales del siglo XIX. Esta visión, en efecto, fue planteada como la agregación del pasado indígena (nuevamente en pasado) y el pasado colonial. Orozco y Berra, como Manuel Payno, manejaban dicha integración como un paso doloroso, pero inevitable, del progreso que había tenido como consecuencia el surgimiento de la nación mexicana y perfilaban ya la mezcla de razas, el mestizaje,

³²⁶ E. Florescano; *Etnia, Estado y Nación. Op.cit.* 310–12

³²⁷ *Idem.* p. 25

como motivo de orgullo. Aunque una cosa era el discurso y otra, muy distinta, la realidad:

¿Ocho o diez millones de individuos de raza, de idioma y de cultura o civilización indígenas pueden abrigar los mismos ideales y aspiraciones, tender a idénticos fines, rendir culto a la misma patria y atesorar iguales manifestaciones nacionalistas, que los seis o cuatro millones de seres de origen europeo, que habitan en un mismo territorio pero hablan distinto idioma, pertenecen a otra raza y viven y piensan de acuerdo con las enseñanzas de una cultura o civilización que difiere grandemente de la de aquellos, desde cualquier punto de vista?³²⁸

Agustín Basave³²⁹ mostró la manera en que el mestizaje –concebido más como un empresa programática que como un hecho consumado³³⁰–, sufrió desde mediados del siglo XIX para abrirse paso entre las propuestas de representación simbólica que acompañaban los diversos proyectos políticos en pugna, y cómo dentro de la corriente mestizófila hubo discrepancias, tanto en los motivos que la animaban como en sus formas y propósitos. Aun para sus más preconizados defensores, como Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio o el mismo José Vasconcelos, ya en pleno siglo XX la mestizofilia fue una postura titubeante, pasajera e impregnada del racismo propio del evolucionismo rampante de la época³³¹.

¿Qué lleva entonces a José Vasconcelos –se pregunta Basave–, a formular la tesis del mestizaje universal? No es el miedo a los levantamientos indios de Pimentel, ni el afán de diferenciación de Riva Palacio, ni el deseo de fortalecer a una clase social de Sierra, ni el anhelo de cohesión

³²⁸ Manuel Gamio, *Forjando patria*, México, Porrúa, 1960, p. 9. Gamio se hace la pregunta (en 1916, fecha de la primera edición de la obra) desde la consideración de que, con muy pocas excepciones y a diferencia de “Alemania, Francia, Japón, etc. etc.”, los países latinoamericanos no pueden considerarse naciones por carecer de unidad étnica, idioma común y manifestaciones culturales semejantes.

³²⁹ Agustín Basave, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

³³⁰ “En la América Española –dice Vasconcelos– ya no repetiré la Naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, la que esta vez salga de la olvidada Atlántida; no será la futura ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que va a salir de allí es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos.” *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, México, Aguilar, 1966, p. 36.

³³¹ Si el relativismo cultural de Boas logró atemperar las posturas de los dos primeros, en el caso de Vasconcelos sus posiciones hacia los indios fueron amargándose cada vez más. Apenas pueden adivinarse, detrás de las líneas del autor de la *Raza Cósmica*, (“ensayito miserable” como lo llama él mismo, “sobre el tema tan menoscabado del porvenir de los pueblos americanos”): “Los que con algún destello de conciencia mirábamos aquellas hordas de salvajes, cumplimentadas y aduladas por la opinión y la sumisión de los débiles de arriba, experimentábamos el efecto de pesadilla azteca, lo que hubiera sido México si triunfa la primera conspiración indígena, la que hizo abortar el gran virrey Mendoza(...) lo curioso de estos indigenismos fundados en la ciencia etnológica de los agentes del Smithsonian y la Carnegie es que se valen de los Molina Enríquez y los Gamio, pero no se acuerdan de ellos a la hora de crear la dinastía dominante de los nuevos reinos teóricamente autóctonos.” “No se conoce entre los pueblos históricos otros más limitados en el poder de renovación y de progreso, que las razas aborígenes de las dos Américas.” *Memorias I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 626, 795 y 796.

y justicia de Molina Enríquez, ni el ansia de redimir al indígena y homogeneizar al México de Gamio. Es, sí, un poderoso argumento que ayuda a persuadir a todos y cada uno de los miembros de la corriente mestizófila: la avasalladora e irreversible realidad del mestizaje.³³²

Queda de este modo pendiente la pregunta en torno a la capacidad que tuvo este azaroso México imaginario de trascender las fronteras urbanas o de impactar, dentro de las urbes mismas, los diferentes estratos de una población que durante casi tres siglos se organizó de acuerdo con patrones estratificados altamente herméticos y excluyentes.

NACIONES VERTICALES

En los términos de *lateralidad* y *verticalidad* que hemos señalado, el proceso *lateral* de formación de la nación, es decir, el de los sectores sociales dominantes, habría ocurrido con toda seguridad antes; pero ya lo hemos dicho también, de forma paralela al proceso que seguían los llamados grupos étnicos verticales, unidos a un patrimonio y a unas tradiciones comunes que, en casos como el que nos ocupa en la tesis, han persistido hasta nuestros días. La pertenencia a una comunidad nacional, ya lo vimos, puede implicar nexos verticales de lealtad, tanto como nexos horizontales de igualdad.³³³

¿De qué tipo de verticalidad estaríamos hablando en el caso de México? Sabemos, por ejemplo, que el sistema de producción colonial, basado en la concentración de la propiedad de la tierra y combinado con diversas formas de mano de obra campesina, condujo a una estructura social altamente estratificada y jerarquizada, que la independencia no hizo sino continuar. Por ello es razonable postular que, si a nivel de las élites centrales, o *grupos laterales*, la constitución de un imaginario colectivo más o menos coherente y unificado sufrió de tantos jalones e inconstancias, es difícil suponer que este haya penetrado sin obstáculos y velozmente en los imaginarios colectivos regionales y locales, de un todavía muy poco comunicado territorio nacional. Según hemos visto, no se puede afirmar que los rarámuris de Pawichiki hayan sido tocados por ese imaginario a finales del siglo XX. Ahora bien, cada etnia, cada región, siguió sus propios derroteros. Henry Favre, por ejemplo, a propósito de su estudio sobre el conflicto zapatista en la Sierra Lacandona, hacía la siguiente valoración:

³³² Agustín Basave, en *Op. Cit.*, p. 134.

³³³ Cfr. *supra* nota 21.

Otra idea pretende que la víspera de la insurrección neozapatista, Chiapas vivía todavía en el tiempo de la colonia y que, en el seno de la sociedad chiapaneca, confinada en su tradición, prevalecían todavía relaciones sociales arcaicas que mantenían a los indios en la dependencia de los *ladinos* y otros mestizos o blancos. Ese Chiapas no es del todo una ficción. Más aún, existió *hasta principios de los años 60*, al margen de la evolución que tenía lugar en el resto de México. Pero no quedaban más que sus vestigios en 1993.³³⁴

Hay noticia, también, de las intermitentes revueltas provocadas por el deterioro económico y la marginación que representó en términos prácticos, para los sectores rurales, el avance de la puesta en marcha del estado liberal. El apunte de Stavenhagen puede servirnos de pista y conclusión a este breve recorrido por los accidentados orígenes del México imaginario:

Elaborar políticas viables, que sirvieran a los intereses de los nuevos grupos gobernantes surgidos de los fragmentados restos del imperio español no fue una tarea pequeña dado, particularmente, el carácter altamente estratificado y jerárquico del sistema social heredado del período colonial y la diversidad étnica y racial de la población. Así fue necesario inventar y crear naciones y construir identidades nacionales.³³⁵

Por último, como puede adivinarse ya, el final del siglo XIX no constituye el término de un proceso que para muchos no ha concluido aún, y que en el siglo XX atravesó por etapas igualmente decisivas.

HETEROGENEIDAD VERSUS HETEROGENEIDAD

Ya hemos visto que entre finales del siglo XIX y principios del XX se impone el discurso nacionalista, en el que puede apreciarse un resurgimiento “nostálgico” por el pasado indígena y la exaltación del mestizo. La recuperación del pasado se convirtió en el centro privilegiado de la formación de una identidad nacional, que buscaba dar sustento a la consolidación de “la paz y el desarrollo” en el Estado porfiriano. Por otro lado, Porfirio Díaz buscó consolidar el Estado atacando el regionalismo, a través de las redes de comunicación, centralizando la justicia y suprimiendo la autonomía de los gobiernos estatales y municipales³³⁶. Con ello, una nueva contradicción cobró forma sobre los términos de la anterior contradicción. La “precocidad moderna” del Estado decimonónico se expresaba ahora en términos de modernidad, mientras que las persistencias premodernas en el

³³⁴ Henry Favre, Chiapas, une société en mutation, en *Annales. Histoire Sciences Sociales*. No. 57, 2002, p. 1259. (El subrayado de la cita es mío).

³³⁵ R. Stavenhagen, *Op. Cit.*, p. 422.

³³⁶ Enrique Florescano, Etnia, Estado y Nación, *Op. Cit.*, p. 395.

tejido social eran vistas como tradiciones opuestas al avance nacional y al desarrollo.

Esta opción por la modernidad dejaba en una clara desventaja a los sectores campesinos e indígenas, que eran vistos simplemente como mano de obra indispensable para el florecimiento de ciertas industrias. Por una parte se exaltaba al indio legendario mientras que, por la otra, el indio real se convertía en un desafío al rumbo elegido para la nación. Las pugnas étnicas se incrementaron y la ausencia de instituciones del Estado encargadas de mediar en las confrontaciones agravó algunos de estos conflictos. Se formaron también identidades de clase: campesinos contra hacendados en Morelos, Tepic, Guerrero... y, en esta situación, se originó la idea de disminuir el peso de la población indígena, denigrada al extremo. El ejemplo más dramático de cómo se resolvieron en la práctica algunos de estos conflictos fue el exterminio y deportación, hacia Oaxaca y Yucatán, de los yaquis de Sonora, quienes se habían opuesto a la colonización de sus tierras y resistieron en una guerra de guerrillas que se prolongó durante cerca de treinta años.

Paradójicamente, las vías de comunicación que sirvieron a Porfirio Díaz para consolidar el Estado, centralizando el poder y ejerciendo un control absoluto sobre el territorio nacional, fueron también los medios por los que el imaginario nacional pudo, al fin, extenderse.

Héctor Aguilar Camín³³⁷ abre una interesante vía para esta reflexión, al destacar la experiencia que pudo significar para los cientos de miles de personas movilizadas y/o desplazadas por la guerra descubrir el país al que *pertenecían*. Fue desde los trenes, o en las largas marchas a pie o a caballo de una zona de guerra a otra, donde muchos mexicanos *verticales* pudieron ver *México* por primera vez. Pero, ¿era solo el país lo que veían, o es razonable pensar que la experiencia central de lo que Benedict Anderson llama la *comunidad imaginada* se diera justamente en este momento? Yo creo que sí, que en el caso de México el lugar que Anderson atribuye a los periódicos, en la formación de las identidades nacionales, es posible dárselo a la inmensa movilización de la población, porque en la medida en que las personas se desplazaban en los territorios disputados no solo descubrían contornos y geografías inéditas, sino que podían constatar e imaginar la existencia de otros que actuaban como ellos en otros lugares. Así, los mimbres del México imaginario

³³⁷ Héctor Aguilar Camín, *La revolución sonorensis*, México, El Colegio de México, 1975. También pueden verse, del mismo autor, *La revolución que vino del norte*, en *Saldos de la Revolución*, México, Océano, 1984; y *A la sombra de la revolución mexicana*, Aguilar, León, y Cal, Editores, México, 1991.

no serían resultado exclusivo de las elaboraciones discursivas de los grupos hegemónicos *laterales* que, como hemos visto, difícilmente lograrían por sí mismas establecer, desde los debatidos y frustrados decretos educativos de las épocas en turno, las conexiones figurativas de unos miembros de la comunidad nacional con los otros. No. El México imaginario de Teresa de Mier, Bustamante, Riva Palacio, Molina Enríquez, Gamio y Vasconcelos fue asumido, releído y reinterpretado por la parte vertical que, aunque no hegemónica, era mayoritaria en la nación. Dicho en los términos de Bonfil, sobre los que hemos bordado estas reflexiones: el “México Imaginario” se *profundizó* durante la revolución.

En realidad, no hay articulación de lo social que pueda darse de una vez para siempre. La *profundidad* o *superficialidad* aparecen más o menos agitadas en ciertos momentos álgidos, catastróficos o grandiosos, como fue el caso de la revolución, pero el imaginario creador mantiene su incesante devenir *autopoietico*, discontinuo, múltiple y contradictorio. De aquí que entre el mestizaje de Orozco y Berra y el de Gamio o Vasconcelos medie un largo proceso de mezclas, desarraigos y nuevos enraizamientos que —aunque podemos decir que inició cuatro siglos antes de la revolución—, se acrecienta enormemente en esos años. Un proceso que involucró una parte muy importante de la población, sí, pero que tuvo lugar fundamentalmente en el centro norte del país, y no suprimió ni las estratificaciones premodernas heredadas de la sociedad colonial, ni la desigual relación entre los sectores urbanos y rurales de las edades preporfirianas y porfirianas. De aquí que al mismo tiempo que el México imaginario se hundía en la conciencia de una población cada vez más extensa, esto sucedía de forma fragmentaria, heterogénea o *vertical*. El impreciso concepto de mestizo es la mejor expresión de esto, cuando solo adquiere unidad y coherencia al contraponerse justamente con el menos integrado de los fragmentos de dicha heterogeneidad: el indígena:

En el México de la postrevolución se podía apreciar ya con toda claridad un sentimiento reivindicativo de un indeterminado mestizaje como lugar de convergencia de la pluralidad nacional; la *raza cósmica* de José Vasconcelos, quien en la divisa de la Universidad Nacional, “por mi raza hablara el espíritu”, condensó el espíritu de dicha conciencia. Fue en esa década de los 40 cuando se consumó la identificación del discurso con la población mestiza y a esta como detentadora de la “cultura nacional”. Las clases medias y el progreso se convirtieron en la pieza clave de la ideología de varios gobiernos, para fortalecer la unidad del Estado—nación a través de los medios de comunicación cada vez más

extendidos. Al mismo tiempo se buscaba la incorporación de los elementos no-nacionales, señaladamente los indígenas³³⁸.

Las consecuencias del fracaso del modelo de desarrollo económico y político emprendido por el Estado comienzan a hacerse evidentes a finales de los años sesenta. A partir de entonces, se acentúa el agotamiento de un modelo de desarrollo que ofrecía bienestar y riqueza, basado en la igualdad, la libre empresa y el proteccionismo estatal. Las formas corporativas de control de los diversos sectores de la sociedad fueron mostrando cada vez más su incapacidad de someter, o encauzar como otrora, el creciente descontento que se manifiesta entre todos los sectores de la sociedad, que pugna por una mejor distribución de la riqueza y una mayor participación en la vida pública y en el ejercicio del poder.

Con el agotamiento del modelo de desarrollo y político del país –nos dice Maya Pérez Ruiz–, y con la disminución y hasta cancelación de las oportunidades (potenciales o reales) que a los pueblos originarios les daba su negación como sector cultural y socialmente diferenciado, emerge el movimiento indígena, constituido como sujeto político que lucha por alcanzar derechos específicos, y que es cada vez más visible en la vida nacional. Su emergencia ha implicado la apropiación y resignificación de la identidad étnica de sus miembros, y ha hecho de la identidad indígena un elemento de liberación.³³⁹

Nos hemos entretenido en detallar el accidentado e inacabado proceso de formación de lo que ha sido considerado el México imaginario y que, como hemos podido ver, resulta tanto más profundo cuanto más diverso, fragmentario y *vertical* sea visto. No hemos observado sino localmente, desde la Tarahumara, el “México profundo” o indígena de la concepción de Bonfil, aunque podemos señalar, según lo expuesto, que es factible referirse sin dificultad al “sector indígena del México profundo”, o con más precisión a los “grupos verticales indígenas resistentes”, ya que como sabemos no todos han actuado de la misma manera frente al avance del imaginario nacional: cuando menos una parte de la verticalidad indígena “cobró la forma de una resistencia pasiva, de repliegue y reforzamiento de la vida de la comunidad y la identidad cultural. Este modo de resistir hizo posible la supervivencia de muchos pueblos hasta el siglo XX, sin embargo, muchos más desaparecieron con el tiempo.”³⁴⁰ La supervivencia tarahumar –ya lo vimos– puede ser considerada paradigmática como estrategia de “resistencia pasiva, repliegue y

³³⁸ Rodolfo Stavehagen. *Op. Cit.*, p. 428.

³³⁹ Pérez Ruiz, Maya Lorena. “De las relaciones interétnicas a la interculturalidad” en (coords) Béjar, Raúl y Rosales, Héctor. *Op. Cit.* p. 76.

³⁴⁰ *Idem.*, *Op. Cit.*, p. 433.

reforzamiento” de la que habla Pérez Ruiz. No obstante, esta estrategia cambia según las circunstancias, los tiempos y las regiones.

Probablemente desde 1960, pero con toda claridad en 1990, la estrategia en algunos sectores indígenas cambió. A partir de entonces, hemos visto proliferar frentes, asociaciones, movimientos y, en 1994, un “ejército zapatista”.

Satavenhagen³⁴¹ apunta como las causas en este giro: a) El crecimiento de una élite o *intelligentsia* indígena surgida de quienes estudiaron. b) La creciente desilusión en torno a las políticas de desarrollo que no aportaron los beneficios esperados a los pueblos indígenas. c) El desprecio por parte de los partidos políticos o las agrupaciones de asuntos de interés específico para los pueblos indígenas. d) La información recibida sobre las luchas de liberación que ocurren en otras partes del mundo. Si esta nueva *intelligentsia* representa los intereses tradicionales de los pueblos indígenas o solo los de una nueva “burguesía indígena” es una cuestión que se debate todavía. Lo cierto es que la *verticalidad* mantenida y reivindicada por los indígenas (mexicanos, además) persiste como desafío y cuestionamiento renovado a la constitución del imaginario mexicano, no solo en términos ideológicos, como es visto por Bonfil, sino en el sentido de la “camaradería profunda”, o del artefacto cultural afín al “parentesco” o a la “religión” que da Anderson, pero sobre todo, en el sentido de debate amplio y competido que he querido darle en estas páginas al concepto de nación.

Cabe destacar que aun hablar de “pueblos indios” es una convención que no debe llevarnos a perder de vista la heterogeneidad que esconde no solo el conjunto de grupos indígenas, sino cada uno de los mismo grupos al interior. En su trabajo con la población mam, Aída Hernández hace notar, por ejemplo, que hay diferentes estrategias de resistencia o reproducción frente a la hegemonía estatal y que, si bien “algunas experiencias han estado marcadas por la violencia, la imposición o la exclusión; otros, sin embargo, encontraron en las instituciones gubernamentales un espacio de negociación en el que se apropian, reformulan o abiertamente rechazan las definiciones estatales sobre lo que es ser mexicano, indígena o mam.”³⁴²

³⁴¹ R. Stavenhagen., *Op. Cit.*, p. 434.

³⁴² Aída Hernández, Entre la resistencia civil y el rechazo silencioso: distintas respuestas de los campesinos mames a la rebelión zapatista, en eds. Mattiace Sh., Hernández, A. y, Rus, J., *Op. Cit.*, p. 128. Pérez Ruiz señala, por su parte, que “hay que decir que la condición de subordinación étnica no implica la homogeneidad ni el igualitarismo dentro del grupo dominado, y menos aún, la existencia interna de relaciones equitativas y democráticas. Es el caso de los caciques indígenas, como los que existen ampliamente en Chiapas, que emplean el discurso étnico para mantener su dominio económico, político y simbólico sobre la mayoría indígena de sus regiones; y para asumir de esta forma su representación ante las instancias políticas estatales y aun nacionales.” En *Op. Cit.*, p. 71. Ambos textos concuerdan con lo dicho por Anthony Smith, cuando afirmó que “mientras que las

La migración, la proletarización urbana y rural, la mezcla y la incorporación, también son o han sido estrategias personales y colectivas de supervivencia cultural. Hay que notar que, como grupo, los indígenas adquieren esta unidad para la perspectiva analítica en contraste con lo no-indígena, lo mestizo o el “México imaginario”, en el sentido de invención que le da Bonfil; o bien, cuando la identidad es intencionalmente utilizada por los grupos en cuestión como elemento aglutinante o movilizador para la acción política. Veamos por ejemplo, el interesante texto con que inician Hernández y Mattiace su análisis sobre el zapatismo:

Los indígenas de Chiapas no son un grupo homogéneo cuya identidad colectiva esté marcada exclusivamente por la opresión económica. La ubicación geográfica, la forma de inserción en la economía cafetalera, las experiencias organizativas, los encuentros con el Estado-nación, entre otros factores, han marcado las distintas maneras de ser indio en Chiapas.³⁴³

Creo que lo dicho sobre Chiapas puede ser extensivo a las demás regiones indígenas del país, claramente, la Sierra Tarahumara. Lourdes Arizpe ha propuesto la interesante metáfora del “río arcoiris”³⁴⁴—que evoca claramente la metáfora de magmas de Castoriadis, que veremos enseguida— para describir ese flujo incesante de identidades distintas pero no del todo discernibles, que fluyen al interior del complejo tejido social que convencionalmente llamamos indígena. Esta variación en la práctica y la acción social indígena, que explica en parte la heterogénea realidad social que la constituye, tiene también su contraparte en la variación de la práctica y acción que el Estado ha tenido hacia los grupos indígenas. Recordemos de nuevo que las prácticas y los discursos de dominación, como toda institución, tampoco han sido estables.

En el caso de la Tarahumara, ya vimos cómo la “integración” del indígena resistente al imaginario nacional se buscó a través de la educación y el desarrollo económico local, desde aquellos esfuerzos pioneros de Basauri. No obstante, los resultados de las políticas de integración fueron más que dudosos y los diagnósticos discurrieron en torno a dos vertientes analíticas de signo contrario que

revoluciones del capitalismo industrial, el Estado burocrático y la educación masiva y secular representan una ruptura en la historia humana comparable a la transición neolítica, no eliminaron ni hicieron caducar muchas de las culturas e identidades formadas en las eras premodernas. Muchas de ellas, ciertamente se vieron transformadas; otras destruidas, otras más, amalgamadas y renacidas. El destino de estas culturas e identidades ha dependido tanto de sus propiedades internas como de su desigual incidencia en las revoluciones modernas”. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, *Op. Cit.*, p. 3.

³⁴³ Aída Hernández, Shannan Mattiace, y J. Rus, Introducción. Múltiples encuentros, en eds. Mattiace Sh. Hernández, A. y Rus, J., *Op. Cit.*, p. 15.

³⁴⁴ Lourdes Arizpe, Cultura o voluntad política: cómo construir el pluralismo en México, en (coord.) Raúl Béjar y Héctor Rosales, *Op. Cit.*, p. 95–117.

coincidían, ambas, en referirse a la realidad indígena como “el problema indígena”. Lo que se traducía en una problemática de subdesarrollo para la visión neoliberal: de atraso tecnológico, de tradicionalismo y de marginalidad, que dificultaba el proceso de asimilación tanto cultural como, sobre todo, económico. Para el análisis marxista, el problema consistía en la falta de conciencia de clase, por la visión tradicional del mundo. Las diferencias en lenguaje, credo, organización... además, facilitaban la explotación del indígena por parte de las oligarquías terratenientes. Ambas perspectivas coincidían en que los pueblos indígenas constituían un obstáculo para el desarrollo, lo mismo que en sugerir que la integración debía procurarse desde el aparato estatal. Ignoraron, sin embargo, que la resistencia o el repliegue, tanto como el rechazo y la negociación, son maneras que también contribuyen a dar forma a un imaginario que dejó de ser formalmente mestizo para ser hoy “pluricultural”³⁴⁵.

Si en México el Estado y sus élites políticas e intelectuales crearon a la nación, la nación de estas élites *horizontales* se enfrentó con la resistencia de grupos *verticales*, que anteriormente habían sido incluidos en una conciencia proto-nacionalista de patria multinacional, configurada en tiempos de la colonia y trocada después de la independencia. De este modo, el resultado del largo proceso por el que se ha construido la identidad nacional no es unitario, pero tampoco bipolar. Por ello, resulta muy difícil tratar de mantener la metáfora de Bonfil, que opone el México imaginario con el México profundo. En la perspectiva de artefacto cultural que plantea Anderson, el México imaginario es el resultado ambiguo, plural e inacabado de la convergencia de procesos laterales y verticales que, por lo mismo, otorgan al resultado un carácter azaroso y conflictivo que permite plantear a la nación en términos de debate, en el que los grupos indígenas y sus movimientos son hoy un elemento constitutivo más.

Por ello, aunque uno de los asuntos pendientes en el debate nacionalista es el de la relación entre el modelo de Estado unitario, adoptado luego de las guerras de independencia y desarrollado durante el período republicano, y la diversidad étnica del México contemporáneo, es necesario adicionar al debate no solo las identidades de los pueblos indios, sino las múltiples identidades marginales

³⁴⁵ El 14 de agosto del 2001 se publicó el decreto que adicionó un segundo y tercer párrafo al artículo 1º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, reformó su artículo 2º, derogó el párrafo primero del artículo 4º, adicionó un sexto párrafo al artículo 18 y otro a la fracción tercera del artículo 115, con el fin de reconocer el carácter plurinacional del Estado mexicano y los derechos de sus pueblos indígenas. Las discusiones que llevaron a esta reforma iniciaron en 1992, con la “celebración” de los 500 años del descubrimiento de América; pero a partir del levantamiento zapatista se intensificaron y requirieron por lo menos siete años para su concreción. Ésta ha sido, sin duda, una de las reformas a la Constitución más disputadas de la historia.

surgidas de las hiperperiferias urbanas, el norte transnacional, la migrante Centroamérica o el *mestizo* campo mexicano, que convergen hoy en la formación de la identidad nacional y que mantienen o han desarrollado algún grado de dimensión vertical frente a la *lateralidad* dominante.

En síntesis: los pueblos indígenas están constituyendo una presencia renovada en México y esto ha llevado a reformular el carácter pretendidamente homogéneo de la nación, las visiones tradicionales del nacionalismo y el concepto mismo del Estado-nación.

V. Magmas sociales y naciones

LA NACIÓN DESMODERNA Y LA LÓGICA DE UNIDADES

En México, los últimos veinte años de la vida nacional representan un buen remate a lo dicho en el apartado anterior. Se trata de un período en el que se hace oficial el abandono del discurso mestizo de nación, que pregonara Vasconcelos, para dar paso a uno pluricultural que, en realidad, intenta dar una cuenta más cabal –pero insuficiente– del desagregado y heterogéneo imaginario nacional. El lapso de veinte años, como todo plazo, es una arbitrariedad. En realidad deberían ser veintidós, para hacer coincidir su comienzo con dos sucesos de enormes consecuencias para el país, ambos ocurridos en 1994: la revuelta zapatista y el asesinato de Luis Donaldo Colosio, candidato del PRI a la presidencia de la República. Probablemente, el zapatista es el signo más visible de los movimientos refractarios a la imagen dominante; desencadenó la polémica que llevaría al Estado a modificar la Constitución para reconocer, en 2001, la diferencia de los pueblos indígenas y sus derechos. Mientras que la muerte de Colosio es una lamentable alegoría de la situación *desmoderna*³⁴⁶ de la nación; representa las inercias según las cuales se pretende ingresar discrecionalmente en una modernidad al gusto y medida del grupo de poder en turno. Tres años más tarde, el Partido Revolucionario Institucional perdería su mayoría histórica en las cámaras, el Ejecutivo pasaría a ser un poder más entre los otros dos y se abriría la puerta para la llegada del Partido Acción Nacional a la presidencia. Es elocuente el hecho de que el cambio del partido que gobernó durante siete décadas el país coincidiera con la crisis e intento de reconfiguración de un discurso agotado, que trató de homogeneizar y estabilizar el imaginario nacional, así como con la búsqueda de uno nuevo que todavía está lejos de perfilarse.

Las persistencias en los confines del imaginario hegemónico y las resistencias dentro de su esfera de influencia, terminaron socavando esa imagen de híbrida unidad que disimulaba los desgajamientos o enajenamientos de la nación mexicana. Sin duda, es en ese carácter distinto y separado de un sinnúmero de

³⁴⁶ Como lo señalé (ver nota 76) el término es de Roger Bartra en donde evidentemente juega con la palabra *mother* y moderna para referirse a la coexistencia de lógicas y dinámicas de *desarrollo* diversas y no del todo articuladas en el país. Claudio Lomnitz la llama *indiana*, en *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México, Planeta, 1999; y Vivian Schelling, en *op. cit.*, utiliza simplemente un *sui generis* para describirla.

espacios de reproducción social, informales en lo económico y marginales en lo social, donde mayoritariamente se ha desarrollado el proceso de formación de la nación con el *heterodoxo* resultado que conocemos. Las resistencias pasivas o activas –como las que reportamos desde Pawichiki y Norogachi– nos hablan de repliegues, reforzamientos y adaptaciones de la vida de las comunidades y de las identidades culturales particulares. Ahora bien, aunque tradicionalmente asociadas casi exclusivamente con los grupos indígenas, estas resistencias también aparecen cada vez con mayor frecuencia en los entornos rurales campesinos, suburbanos o transnacionales y constituyen un fecundo lugar para la revisión de los “procesos de hibridación”³⁴⁷. Por su parte, las persistencias del talante social, como aquellas de las que se han ocupado González Casanova³⁴⁸, Edmundo O’Gorman³⁴⁹, Octavio Paz³⁵⁰, Enrique Florescano³⁵¹ o Claudio Lomnitz³⁵², por citar algunos, dan cuenta de esta condición predominantemente premoderna, que sesga decisivamente los momentos de creación y contestación de significados que distingue los procesos de hibridación en México.

Más allá de los esfuerzos por entender la nación, en los que se escrutan minuciosamente las coincidencias y se soslayan a voluntad las diferencias palmarias de la multitud de casos que constituyen *el* objeto (en singular) de estudio; más allá, por ello, de la impresionante “contracción” de realidad y tiempo a la que asistimos en cada exposición que sobre la nación (o las naciones) revisamos en la introducción, es sobre todo la naturaleza imaginaria de la misma la que confiere a sus discusiones el carácter de perplejidad con el que se saldan. La nación –y otro tanto puede decirse de las etnias– existe solo dentro de una red simbólica que, en tanto instituida, está formada por una serie de símbolos ligados a ciertos significados que se pretenden estables y obligatorios pero que, pese a dicha pretensión, permanecen tan discutibles y abiertos como todo el mundo simbólico del que forman parte; objetos de incesante reinterpretación y renovada creación de imaginarios inéditos.

El mundo *imaginal*³⁵³ al que pertenecen la nación y la etnia –según lo hemos podido ver–, parece ser particularmente renuente a la tizona de la lógica de

³⁴⁷ Como lo llama Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.

³⁴⁸ *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el s. XVIII*, México, El Colegio de México, 1948.

³⁴⁹ En *La supervivencia política novohispana*, Op. Cit.

³⁵⁰ En *El peregrino en su patria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

³⁵¹ En *Memoria Mexicana*, México, Joaquín Mortiz, 1987.

³⁵² En *Deep México... Op. Cit.* Ver también *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1995.

³⁵³ Ver nota 75.

unidades, que procura deslindar entidades y momentos y establecer una relación causal y sucesiva, para explicar coherentemente una realidad dada; sin embargo, desespera y resbala con la “materia” fluida, imprecisa e indomable del imaginario. Lo imaginado, en efecto, desfonda por dos lugares cualquier intento de contenerlo. Por una parte, no es determinable por cuanto se encuentra en un devenir continuo; pero no es determinable tampoco por las posibilidades infinitas que existen siempre para crear vínculos nuevos entre significantes y significados.

Una vía practicable para pensar la nación –la más recurrida, como hemos visto en nuestro análisis– es hacerlo en términos de unidades o dispositivos sociales, que emergen sustituyendo o superponiéndose a unidades o dispositivos anteriores, que dejan paso o permanecen según ciertas condiciones –fundamentalmente económicas–, que concurren en un momento dado. En este caso, el ejercicio delimitador no consiste solo en establecer los márgenes de las formaciones nacionales, sino *el* momento (o a lo sumo las fases) de su surgimiento, como si de períodos discretos y separados pudiera tratarse. Sin embargo, hemos visto la dificultad que existe, en primer lugar, para concebir unidades en territorios tan caprichosos. Y esto no solo en el plano lógico por el que se pretende dar análoga cuenta de formas nacionales tan diversas, como pueden serlo las africanas o las europeas (entre ellas respectivamente, no entre ambas: para no llevar el argumento hasta el extremo de querer calcular la distancia que media entre estos dos tipos, que pueden muy bien ser tomados como ejemplo). También en el plano histórico-social es ostensible esta dificultad. Lo que sorprende de esta manera de proceder es que no importa cuál pueda ser la complejidad de la cuestión abordada, siempre parece existir la posibilidad de descomponerla en elementos más simples y exponerlos seriada, causal, progresivamente... para que, al final, quede una especie de rumbo trazado por aquellos que han llegado, un haber de llegar para muchos otros que han tomado incluso senderos distintos y, finalmente, un encogimiento indiferente de hombros para los que ni siquiera se sabe si tienen puesto todavía algún pie en este insólito ascenso, en que parece haberse convertido la historia de las naciones.

Las consecuencias de simplificar la realidad en términos de unidades y secuencias son que muchas de esas unidades se resisten, precisamente, a la unidad y a la secuencia. Es el caso de las naciones entre sí, pero también lo es de las naciones *dentro* de las naciones. En el caso de México, bajo el genérico “indígenas” o “pueblos originarios” no solo se pretendió englobar una multitud de etnias y grupos muy diversos, sino incluirlos en un estadio *superior* de organización social. Precisamente en eso consistió, durante más de la mitad del siglo pasado y buena

parte del que lo precedió, el “problema indígena”. Las preguntas ¿cómo incorporarlos en la dinámica nacional? y/o ¿cómo civilizarlos? llevaban implícita la noción de demora en ese tiempo lineal y ascendente en el que el resto de la nación pretendía estar marchando. El indígena era un obstáculo al progreso, primero; al desarrollo, después; a la unidad, en todo momento.

Otra manera de abordar la problemática es justamente la contraria. Esto es, no negar de inicio la complejidad del objeto ni pretender reducirlo a elementos más simples, con base en ejercicios de discreción, sino pensar las naciones como procesos de creación y recreación simbólica emergente, incesante, discontinua y múltiple. Pensarlas como confluencia de cosmovisiones dispares, como fenómenos amplios, graduales; como realidades conformadas no solo por procesos de integración, sino también de desintegración, que tienen lugar en marcos estatales y transestatales; pensarla como un proceso disputado de construcción de significados entre actores y formaciones desigualmente posicionados, que concurren en el interior del tejido socio-histórico y de los procesos de dominación. Pensarla, sobre todo, como la realidad desfondada y abierta que es, a pesar de la apariencia estable, duradera y consensuada que pretende cobrar en sus estadios hegemónicos. Pensarla, por ejemplo, desde la penetrante metáfora que Castoriadis propuso para la cuestión histórico-social; esto es, como parte de un inmenso *magma de magmas*³⁵⁴.

MAGMA DE MAGMAS

Magma de magmas es la imagen a la que Castoriadis recurre para describir el flujo perpetuo de autoalteración en el que *consiste* lo histórico-social, que *constituye* un todo indisociable: lo social es autoalteración y solo se da como historia, pero la historia es, a su vez, autoalteración de la sociedad. Esto plantea a todas luces un problema “denso, irreductible y en realidad inadmisibile para el pensamiento tradicional”, acostumbrado a lo determinado y lo constante: “el de que no hay

³⁵⁴ Castoriadis da la siguiente cuenta de su concepto: “Tratemos, mediante una acumulación de metáforas contradictorias, de dar una descripción intuitiva de lo que entendemos por magma (el mejor soporte intuitivo que el lector puede proporcionarse es el de pensar en ‘todas las significaciones de la lengua francesa’ o ‘en todas las representaciones de su vida’). Hemos de pensar en una multiplicidad que no es una en el sentido del término que hemos heredado, sino a la que nosotros nos referimos como a una, y que no es tampoco multiplicidad en el sentido en que pudiéramos numerar, efectiva o virtualmente, lo que ‘contiene’, sino una multiplicidad en la que podemos descubrir en cada momento términos no absolutamente confundidos; o aun una indefinida cantidad de términos eventualmente cambiantes reunidos por una prerrelación facultativamente transitiva (la remisión); o el mantenerse-juntos de los ingredientes distintos-indistintos de una diversidad; o, incluso, un haz indefinidamente embrollado de tejidos conjuntivos, hechos de materiales diferentes y, no obstante, homogéneos, por doquier tachonado de singularidades virtuales o evanescentes. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol.2, Barcelona, Tusquets, 1983, p. 289.

articulación de lo social que se dé de una vez para siempre, ni en la superficie, ni en profundidad, ni realmente, ni en abstracto; el de que esta articulación, tanto en lo que concierne a las partes que pone como a las relaciones que establece entre esas partes, y entre ellas y el todo, es en cada momento una creación de la sociedad en cuestión”³⁵⁵. En efecto, Castoriadis concibe a la sociedad y a la historia como creación permanente, en donde creación significa “emergencia de alteridad radical”, “paso del no-ser al ser”, y no mera imitación de un modelo preexistente. La creación es fruto del imaginario social, entendido este como “creación *ex nihilo*”³⁵⁶. Lo que distingue justamente la *poiesis* (creación) de la *techné* (producción) es que se pasa de algo que no es a algo que es. Pues bien, este paso se da a través de la forma (*eidos*) nueva que la realidad cobra en el comercio que el hombre tiene con ella. Para “quienes la norma del ser es un gramo de materia” el hombre, en tanto incapaz de crear algo de la nada, es incapaz por ello mismo de crear nada. Sin embargo, es por la capacidad de dar forma (*eidos*) a algo como la creación tiene lugar en la sociedad y esto en tanto emergencia de novedad no trivial, por cuanto esa forma (*eidos*) social era inexistente.

Por la forma las cosas devienen otra cosa de lo que eran y esa forma –en nuestro caso, social– además de ser propiedad del hombre –y en realidad por ello mismo–, está sujeta a sucesivas creaciones, a una incesante *poiesis* instada y apremiada. El imaginario se refiere, en palabras de Celso Sánchez Capdequí, a una *creatio continua* de la especie humana, a un

espacio abierto y siempre inconcluso que, a la vez que se enriquece con las permanentes aportaciones de imágenes arquetípicas, prolonga su muestrario de posibilidades de creación para futuras sociedades. Precisamente por la riqueza y por el carácter inconcluso del imaginario, todo arquetipo puede dar lugar a

³⁵⁵ *Idem*, p. 31.

³⁵⁶ Si bien, más adelante se impone hacer una precisión que matiza el *nihilo* al que recurre aquí, la siguiente descripción no deja dudas: “Lo que llamo lo imaginario no tiene nada que ver con las representaciones que corrientemente circulan bajo este título. En particular, no tienen nada que ver con lo que es presentado como ‘imaginario’ por ciertas corrientes psicoanalíticas: lo ‘especular’, que no es evidentemente más que imagen *de* e imagen reflejada, dicho de otra manera *reflejo*, dicho también de otra manera subproducto de la ontología platónica (*eidolon*), incluso si los que hablan de él ignoran su procedencia. Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el ‘espejo’ mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo ‘imaginario’, que es creación *ex nihilo*. Los que hablan de ‘imaginario’, entendiendo por ello lo ‘especular’, el reflejo o lo ‘ficticio’ no hacen más que repetir, las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo cualquiera de la famosa caverna: es necesario que [este mundo] sea imagen *de* alguna cosa. Lo imaginario del que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social-histórica y psíquica) de figuras/ formas/ imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse *de* ‘alguna cosa’. Lo que llamamos ‘realidad’ y ‘racionalidad’ son obras de ello.” Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 1, Barcelona, Tusquets, 1983, p. 10.

múltiples recreaciones o arquetipos *otros* sin, por ello, agotarse en su polisemia constitutiva y estando dispuesto para infinitas relecturas.³⁵⁷

La sociedad no es ni cosa, ni sujeto, ni idea; tampoco colección o sistema de sujetos, cosas o ideas. La unidad de una sociedad no se puede analizar en relaciones entre sujetos mediatizados por cosas, porque toda relación entre sujetos supone *ya* una relación social entre sujetos *sociales* y toda relación con las cosas supone *ya* una relación social con objetos *sociales*; esto es, tanto los sujetos como los objetos y las relaciones solo ocurren tal y como han sido instituidos (*creados*) por la sociedad en cuestión. Por ello, afirmar que las naciones son artefactos culturales de una determinada especie, o que tradición e invención pueden ser términos equiparables, no deja de ser a la luz de esta postura una reiteración, cuando menos, innecesaria.

Castoriadis va más allá, al sentar un asunto extraordinariamente luminoso para el caso que venimos revisando. Señala que la emergencia de lo novedoso suele multiplicarse o enfatizarse en los grandes momentos catastróficos o grandiosos que han caracterizado, particularmente, a las “sociedades históricas”. Piénsese en la irrupción de los europeos a la Sierra Tarahumara o en la Revolución Mexicana. Pues bien, es comprensible que la historicidad haya terminado por concebirse desde y para esas sociedades. Existen por otro lado las sociedades “frías” –que nos recuerdan a los hegelianos “pueblos sin historia” y, por supuesto a nuestros tarahumaras– que se distinguen no solo por la obstinada repetición de sus formas, sino porque parecen tener un modo de relación con su pasado y su futuro radicalmente distinto de las sociedades históricas, que en apariencia se relaciona más con la auto-conservación que con la autoalteración. Sin embargo, la diferencia apunta a lo que Castoriadis llama *modos* diferentes de historicidad o modalidades diferentes, según las cuales diferentes sociedades representan y ejecutan su incesante autoalteración que, en el límite, niegan o tratan de negar o, agregaríamos, intentan *re-cuperar* como en el caso de Pawichiki y, en general, de la línea de trabajo de pastoral de acompañamiento en la Tarahumara. La emergencia de la novedad no se da solo a través de lo inmenso y lo terrible. También en la banalidad misma, en medio de lo cotidiano y aun retardatario, ocurre. De igual forma, cuando aparentemente una sociedad no hace más que conservarse –ya lo vimos– lo hace gracias a su incesante alteración.

³⁵⁷ Celso Sánchez Capdequí, *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Madrid, Universidad Pública de Navarra-Tecnos, 1999, p. 116. Como puede verse, la *creación eidética* de Castoriadis es equivalente en Sánchez Capdequí a la creación de arquetipos sociales.

La historia es esto mismo, autoalteración, tiempo de lo histórico social, que es estallido, emergencia, creación. El presente *en realidad* es solo una necesidad discursiva para afirmar el principio de identidad requerido por el pensamiento heredado, para poder decir que en *un momento determinado* A es A y nada más que A. Pero:

El presente, el *nun*, — efectivo, real para Castoriadis—, es explosión, escisión, ruptura, la ruptura de lo que es como tal. Este presente es como acto originario, como trascendencia inmanente, como fuente, como surgimiento de la génesis ontológica. Lo que tiene lugar *en* este presente no tiene lugar *allí*, pues este lo hace estallar como ‘lugar’ determinado en el que podría ocurrir simplemente algo determinado, como copresente de determinaciones compatibles. La forma más impresionante de ese tiempo, la más sorprendente, nos la deja ver el tiempo histórico-social, el tiempo que *es* lo histórico-social. Y de ese presente, el presente histórico-social nos proporciona una ilustración enceguedora y paroxística cada vez que se produce irrupción de la sociedad instituyente en la sociedad instituida, autodestrucción de la sociedad en tanto instituida por la sociedad en tanto instituyente, es decir, autocreación de otra sociedad instituida.³⁵⁸

Esta concepción del presente precisa de una distinción entre el tiempo instituido y el tiempo efectivo. El primero se refiere al tiempo representado, imaginado, explicitado, que corresponde a los convencionalismos sociales —horarios, calendarios, períodos...—, aunque también hace referencia a la significación o cualidad que la sociedad atribuye a *los tiempos* —eras, edades, festividades—. Pero existe asimismo un tiempo efectivo, implícito, que se refiere al modo de hacer y de hacerse de la sociedad. Este tiempo es precisamente *lo histórico – social*. De este modo, resulta imposible mantener una distinción entre lo social y lo histórico.

Lo social se da como historia, y solo como historia puede darse; lo social se da como temporalidad; y se da cada vez como modo específico de temporalidad efectiva, se instituye implícitamente como cualidad singular de temporalidad. Del mismo modo, no es que la historia ‘presuponga’ la sociedad o que aquello en lo que hay historia sea siempre y necesariamente sociedad, en el sentido descriptivo. Lo histórico es eso mismo, autoalteración de ese modo específico de “coexistencia” que es lo social, y no es nada fuera de eso.³⁵⁹

De aquí que lo histórico-social, al no ser ni un sistema o jerarquía de conjuntos, no puede ser reductible a elementos de un conjunto y de relaciones entre esos

³⁵⁸ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria...* Vol 2., *Op.Cit.*, p. 66. Véase también *Historia y Creación. Textos filosóficos inéditos (1945–1967)*, Buenos Aires–Madrid– México, Siglo XXI, 2011, p. 131–133.

³⁵⁹ *Idem.*, p. 87.

términos separables y unívocamente definibles. Castoriadis no es el único que ha insistido en la importancia del presente como instante decisivo. También apela a ello Michel Maffesoli al postular una lógica distinta, capaz de dar cabida a la eventualidad y el azar³⁶⁰. Pero esto plantea un problema que no hemos resuelto aún. En el límite nos preguntaríamos si es posible –y cómo–, afirmar algo en medio de este incesante e inagotable devenir que representa lo histórico-social. En otras palabras, la metáfora del *magma de magmas* de Castoriadis permite establecer una crítica solvente a las posturas que, en su intento por brindar explicaciones coherentes y persuasivas, aquietan el dinamismo, simplifican la complejidad y crean secuencias lógico-discursivas soslayando el aspecto procesual, fragmentario pero sobre todo volitivo, más aún, pasional, que ocurre simultáneamente en el imaginario social³⁶¹. Por ello, aunque la extensión y radicalidad de la crítica que Castoriadis hace al pensamiento occidental debe ser matizada, con relación al tema que nos ocupa su postura nos permite comprender plausiblemente la perplejidad a la que conducen los esfuerzos por enclavar los imaginarios nacionales en el tiempo y en diversos espacios sociales. No obstante, la crítica no despeja el asombro de la mirada de quien contempla azorado el flujo y reflujo inacabable de lavas de imaginarios y devenires socio-históricos. Es necesario apuntar y atender a la dificultad metodológica que conlleva una postura así. Algunos aparejos del propio Castoriadis aportan pistas para tantear maneras de franquear esta cuestión aunque, como veremos, no nos permiten más que establecer ciertas cautelas a la hora de aproximarse al tema. Nos referimos a las operaciones básicas que el autor mismo establece para el momento de creación-institución social; a saber: el decir (*legein*) y el hacer (*teukhein*) social por el que la sociedad se instituye a sí misma.

Legein es decir, poner, reunir, contar. Se refiere al decir-representar social. Por el lenguaje discurre el imaginario creador de las realidades sociales; es el discurso el que vehicula la imaginación que *designa* las formas nuevas. “La historia –dice

³⁶⁰ “Debemos introducir un corte epistemológico importante, el que consiste en abandonar una lógica dirigida hacia lo lejano, una lógica histórica, donde las causas y los efectos se engendran de una manera inevitable y segura, y estar, por el contrario, atentos a una lógica del instante, que se interesa por lo que se vive aquí ahora. Semejante lógica del instante ya no tiene nada que ver con la voluntad racionalista que cree poder actuar sobre las cosas y las gentes. Es mucho más tributaria del azar, de un azar que al mismo tiempo es necesario, parecido en ese sentido a lo que los surrealistas llamaban el «azar objetivo». Se trata de una lógica, finalmente, que debe menos a la historia que al destino, de donde resulta la poca importancia de la voluntad o de las empresas que esta pueda realizar”. En Michel Maffesoli, *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 73–74.

³⁶¹ Ver Celso Sánchez Capdequí, *Imaginación y sociedad... Op. Cit.*, p. 56. “Con Cornelius Castoriadis –apunta Gilbert Durand–, las razones de lo político, de los poderes en apariencia tan racionalizados, se destacan todas ellas de un fondo imaginario más o menos pasional.” *Lo imaginario*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000, p. 75.

Castoriadis–, es esencialmente *poiesis* y no poesía imitativa, sino creación y génesis ontológica en y por el hacer y el representar/decir de los hombres. Ese hacer y ese representar/decir se instituyen, también históricamente, a partir de un momento, como hacer pensante o pensamiento que se hace.”³⁶² Por ello el *legein* es creación, porque instituye, *da existencia a* figuras no reales. La creación inmotivada solo es en y gracias al acto de poner imágenes. Ahora bien, junto al *legein*, y en solidaridad con él, está la segunda operación instituyente, el *teukhein*, que significa reunir, adaptar, fabricar, construir, dar existencia como... a partir de... La relación entre ambos es manifiesta:

Así como el *legein* encarna y da existencia a la dimensión identitario-conjuntista del lenguaje, y más en general, del representar social, el *teukhein* encarna y da existencia a la dimensión identitario-conjuntista del hacer social. Y, lo mismo que en el caso del lenguaje, la dimensión identitario-conjuntista, en y por la cual el lenguaje es código, es imposible sin –e indisoluble de– su dimensión significativa, en y por la cual el lenguaje existe en tanto lengua; de la misma manera el *teukhein* en tanto identitario-conjuntista es inseparable de la dimensión imaginaria de hacer y del magma de significaciones imaginarias sociales a que el hacer social da existencia.³⁶³

Tanto al *legein* como al *teukhein* solo podemos pensarlos como una institución con todo lo que la institución entraña; esto es, la fijación y la difusión de los artefactos y su modo de operar en la colectividad, así como las “propiedades” que hacen que estos artefactos y sus modos de operar sean compatibles por los individuos en general, y cómo hacen a estos capaces de participar en ello. La colectividad mantiene la capacidad para fijar, conservar, transmitir, hacer variar y alterar estos artefactos. De este modo, la sociedad se *fabrica* y se *dice* permanentemente, en un único acto de creación que comprende los discursos y las prácticas institucionalizantes. En estas, como en aquellos, podemos suponer un esfuerzo tanto por crear como por apropiarse de la “creación”; esto es, de los bienes simbólicos producidos por el imaginario que son capaces de producir usos y significaciones diferentes, pero también de otorgar, a los creadores o autores de esos bienes, posiciones sociales igualmente diferenciadas. Así, la institución supone al mismo tiempo un momento de fijación-estabilización y un momento de transmisión-recepción, en el que justamente ocurre la variación que la vuelve al mismo tiempo conflictiva. Por ello, instituir es establecer algo que cambia enseguida o sentar algo que está compelido a mudarse. Es importante notar aquí que la metáfora del magma oscurece la posibilidad de resaltar los “contraflujos” o

³⁶² Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad...* Vol. 1., *Op. Cit.*, p. 11.

³⁶³ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria...* Vol 2., *Op. Cit.*, p. 165.

los flujos divergentes, por cuanto en la metáfora el imaginario aparece como un enorme flujo dinámico, sí, pero uno solo o único (por más que Castoriadis insista en su pluralidad). En este sentido, me parece provechosa la recuperación que Roger Chartier hace del concepto “representación colectiva”, por el que propone articular tres modalidades de la relación con el mundo:

En primer lugar, el trabajo de clasificación de desglose que produce las configuraciones intelectuales múltiples por las cuales la realidad está contradictoriamente construida por los distintos grupos que componen una sociedad; en segundo, las prácticas que tienden a hacer reconocer una identidad social, a exhibir una manera propia de ser en el mundo, significar en forma simbólica un status y un rango; tercero, las formas institucionalizadas y objetivadas gracias a las cuales los “representantes” (instancias colectivas o individuos singulares) marcan en forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la comunidad o de la clase.³⁶⁴

De esta forma, para Chartier se abre una doble vía para explicar la representación social. La primera es la de los que piensan la construcción de las identidades sociales como resultante de una relación forzada entre las representaciones impuestas por aquellos que detentan el poder de clasificar y designar y la definición, sumisa o resistente, que cada comunidad produce de sí misma. La otra vía corresponde a los que consideran la división social como la traducción del crédito acordado a la representación que cada grupo hace de sí mismo, por lo tanto, de su capacidad de hacer reconocer su existencia a partir de una exhibición de unidad. En ambos casos –que desde mi punto de vista no son excluyentes–, podemos decir que:

El “orden del discurso”, según la expresión de Foucault, está dotado de eficacia: instauration divisiones y dominaciones, es el instrumento de la violencia simbólica y, por su fuerza, hace ser a lo que designa. Pero ese orden no carece de límites ni de restricciones. Los recursos que los discursos pueden poner en acción, los lugares de su ejercicio, las reglas que lo contienen, están histórica y socialmente diferenciados. De allí el acento puesto sobre los sistemas de representaciones de las categorías intelectuales, las formas retóricas que, de maneras diversas y desiguales, determinan la potencia discursiva de cada comunidad.³⁶⁵

En otras palabras, la sociedad está tan activa y discursivamente instituida, como condicionados están su discurso y la acción social.

³⁶⁴ Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 56–57.

³⁶⁵ Roger Chartier, *Escribir las prácticas. Foucault, De Certau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1996, p. 7–8.

Como puede verse, la lógica binaria y el pensamiento heredado que tan acremente critica Castoriadis tienen su origen y cobran su forma de algo *anterior* a él. Esto *anterior* es, justamente, el discurso y la práctica creadores de la sociedad. Para comprender el mundo, el *legein* y el *teukhein* requieren del procedimiento ordenado, de la fijación y de la figura estable a la que llegan por el decir – instituir. Decir es delimitar e instituir es establecer. Tal y como sucede con el pensamiento ordenado, el dispositivo creador tiende a separar, a ordenar y a establecer el tejido social. Esto revela por qué la tendencia que campea en el discurso explicativo es justamente la lógica identitaria³⁶⁶. Sin embargo, no debemos perder de vista que toda ordenación en conjuntos, toda categorización, toda organización que en ello instauremos – descubramos, “tarde o temprano se demuestra parcial, lacunar, fragmentaria, insuficiente; más aún, intrínsecamente deficiente, problemática y, finalmente, incoherente.”³⁶⁷ En síntesis: es posible ensayar una explicación basada en el discurso y las prácticas sociales a sabiendas de que, al igual que sucede con el entramado social, la aseveración que se haga tendrá siempre un carácter limitado y tentativo, que aspira más a la apertura y menos a lo irrefutable³⁶⁸.

Por otro lado, es importante precisar el grado de *de-liberación* o *arbitrariedad* de la creación de la sociedad; esto es, el cuánto y el cómo está *in*-determinada la acción *autopoiética* de la sociedad que, en principio, pasa del no ser al ser o –en la expresión de Castoriadis, que en su momento señalé que requeriría ser atenuada–, es concebida en términos de creación *ex nihilo*. Este paso del no ser al ser debe entenderse en un sentido muy concreto:

³⁶⁶ La crítica a lo que Castoriadis llama la “lógica identitaria” o “el pensamiento heredado” ha sido desarrollada desde diferentes enfoques, no del todo coincidentes en sus razones explicativas ni tampoco en el objeto de la crítica. Muchos circunscriben su crítica, a diferencia de Castoriadis, solo a épocas más recientes o a corrientes específicas del pensamiento y a la ambición de querer representar el mundo en su verdad esencial, universal e indeformable, a través de mediaciones sucesivas. Véase a este respecto, por ejemplo, a Jean-Jacques Wunenburger, *Pour une subversion épistémologique*, en dir. M. Maffesoli, *La galaxie de l’imaginaire. Dérive autour de l’oeuvre de Gilbert Durand*, París, Berg International, 1980. Puede verse también a Castor Bartolomé Ruiz, *Os paradoxos do imaginário*, São Leopoldo, UNISINOS, 2003. Especialmente: p. 29–52. Remito finalmente a Michel Maffesoli, *Elogio de la razón sensible...*. Maffesoli plantea aquí, por ejemplo, que “hay que saber desarrollar un pensamiento audaz que sea capaz de superar los límites del racionalismo moderno y, al mismo tiempo, de comprender los procesos de interacción, de mestizaje, de interdependencia que actúan en las sociedades complejas”. *Op. Cit.*, p. 46.

³⁶⁷ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria...* Vol 2, *Op. Cit.*, p. 177.

³⁶⁸ “El trabajo de la razón es un perpetuo volver a empezar, que de ningún modo puede cercar la realidad, que siempre está más adelantada en relación al pensamiento que podemos tener sobre ella. Y que una obra científica digna de ese nombre siempre debe saber cuestionar todas sus certidumbres, incluso las más establecidas, y sobre todo las más seguras de sí mismas. Al convertirse en un sistema encerrado en sí mismo, el racionalismo traiciona la ambición, siempre renovada, de la racionalidad. Se vuelve una dogmática muerta, seca y paralizada, un cuerpo de doctrinas frías incapaces de captar lo que hace la vida en su desarrollo.” Michel Maffesoli, en *Elogio de la razón sensible...* *Op. Cit.*, p. 45.

Todo simbolismo –señala Castoriadis–, se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos precedentes, y utiliza sus materiales –incluso si no es más que para rellenar los fundamentos de los nuevos templos, como lo hicieron los atenienses después de las guerras médicas–. Por sus conexiones naturales e históricas virtualmente ilimitadas, el significante supera siempre la vinculación rígida a un significado preciso y puede conducir a unos vínculos totalmente inesperados.”³⁶⁹

Por tanto, la sociedad instituye su simbolismo, pero no en total inconexión con lo anterior. El simbolismo se apoya todo lo tenue y sutil que se quiera, pero indefectiblemente, en lo natural, en lo histórico y en lo racional que ya estaba ahí. De la misma manera que las sociedades no pueden permanecer inmutables, tampoco pueden cambiar prescindiendo de lo anterior (o pueden hacerlo a riesgo de perderse a sí mismas):

La sociedad puede quedar encallada en su pasado, repetirlo –creer que lo repite– interminablemente; así sucede en las sociedades arcaicas o en la mayor parte de las sociedades “tradicionales”. Pero existe otra forma de heteronomía, a cuyo nacimiento hemos podido asistir: la pretendida tentativa de hacer “tabla rasa” del pasado, que es en verdad –pues no puede existir nunca tal “tabla rasa”– la pérdida por parte de la sociedad de su memoria viva, en el punto exacto en que se hipertrofia su memoria muerta (museos, bibliotecas, monumentos clasificados, bancos de datos, etc.), la pérdida de una relación sustantiva, y no servil, respecto de su pasado, de su historia, de la historia en general, es decir: la pérdida de sí misma. Este fenómeno no es sino uno de los aspectos de la crisis de la conciencia histórica de Occidente, que advino tras un historicismo –progresismo llevado al absurdo (ya sea bajo la forma liberal o la forma marxista)³⁷⁰.

Esto quiere decir que la indeterminación radical de la imaginación le viene dada por cuanto se encuentra en un constante devenir, que no es previsible dadas las infinitas posibilidades que existen siempre para crear vínculos nuevos entre significantes y significados, no porque esté *ab*-suelta –simplemente porque no puede estarlo– del pasado.

En síntesis, la historia y la sociedad no se pueden concebir fuera de la imaginación creadora que se manifiesta en el decir y en el hacer histórico social, por el que se da algo distinto de lo que simplemente es sin que, por otro lado, se pueda dar nada *al margen* de lo ya habido. Las naciones, como artefactos de cohesión social que

³⁶⁹ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria...* Vol 1, *Op.Cit.*, p. 298.

³⁷⁰ Cornelius Castoriadis, *La exigencia revolucionaria. Reflexiones sobre filosofía política*, Madrid, Acuarela Libros, 2000, p. 222.

han acompañado a la modernidad, son un buen ejemplo de ello. El decir y el hacer histórico-social por el que estos artefactos cobran realidad se dan siempre insertos en un encadenamiento histórico, y por consiguiente son deudores de –y en el extremo, coaccionados por– lo que *ya* estaba ahí: un simbolismo, una realidad, una racionalidad. De aquí que la insistencia *primordialista* en la continuidad no pueda ser desechada sin más. Esto no quiere decir que el producto del proceso por el que las naciones cobraron sus formas actuales ni su explicación puedan restringirse a uno de esos factores, el simbolismo, la realidad o la racionalidad, o a la suma de dos, o los tres en conjunto, porque el discurso y la acción creadora están abocados a la figuración y al delirio por el irreductible elemento imaginario que los habita, por lo que Hobsbawm y Gellner también tienen razón al señalar el carácter “inventado” de las naciones. Estas son formas nuevas y distintas con relación a cualquier formalidad social anterior. Pero son producto del discurso y de la actuación histórico sociales, en su carácter inexorablemente indeterminados, por lo que no solo ocurre la novedad (en singular) en cada momento histórico concreto, sino también la multiplicidad en el ámbito socio-espacial o, en términos de Castoriadis, histórico.

Otro tanto puede decirse de las etnias y/o los grupos *premodernos*, que llevan en su esencia –al igual que las naciones– el signo del cambio (y también, en muchos casos, el de la multiplicidad). Precisamente, esto es lo que es posible concluir de la lectura del diario de Ricardo Robles. Pese a la pretensión del sacerdote de no interferir en la dinámica de la comunidad y de respetar –y de ser necesario, recuperar– *su* (en singular aunque, probablemente, con mayúscula) tradición, el resultado es el que ya conocemos: un cambio permanente dentro de un tiempo circular, la repetición en términos de Castoriadis, o mejor dicho, la persuasión de estar repitiendo interminablemente lo mismo. Sin embargo, los frecuentes cambios refieren más una reinvencción que una repetición de la tradición. La sola presencia de los agentes de pastoral es motivo de cambios y reacomodos profundos. Así como las experiencias y circunstancias dadas en otras comunidades producen cambios diversos, reconfiguraciones simbólicas distintas. De una comunidad a otra las diferencias son probablemente más notables que las coincidencias, aunque esto no obste para seguir identificando estas comunidades como tarahumaras, porque esas reconfiguraciones locales se construyeron sobre los edificios de los siglos anteriores, superpuestos a su vez sobre los que los antecedieron... De aquí que la pregunta por la desaparición de los tarahumares desde la perspectiva que concibe la historia como autoalteración social solo puede responderse afirmando que los tarahumares han desaparecido tantas cuantas veces se han re-instituido y que, en

ese incesante devenir festivo re-creativo –cuya metáfora más precisa es la danza– han adquirido formas distintas en el tiempo y en el espacio. Seguramente, el acoso que han sufrido a lo largo de la historia, el aislamiento impuesto por la geografía, la dispersión de la población, la experiencia del tiempo replegado por sus fiestas; así como el hecho de que el tesgüino y el rutúburi estén solo en sus manos –en las de todos, pero sobre todo, cualquiera de ellos–, confiere a su historia ese ritmo pausado que la hace en apariencia estática, o cuando menos, completamente desfasada de la de su entorno.

Por tanto, se debe tener cuidado con una ponderación demasiado simplista sobre el peso de los grupos hegemónicos y su capacidad de imponerse en las distintas formaciones sociales; y para poder responder con precisión la pregunta sobre la supervivencia de los tarahumares, no queda más que atender a los procesos en el largo plazo y reconocer en ellos los discursos y las prácticas en su compleja multiversidad, sin pretender reducirlos o descartar a algunos, *a priori*, por su condición marginal o periférica; finalmente, es necesario considerar que la respuesta que pueda darse será tan tentativa, o de aproximación, como lo es la realidad a la que se refiere: abierta y mudable.

Conclusión

Ahora sabemos que las cosas son más complejas: que las preguntas que planteamos encauzan las posibilidades de respuestas y que la posición del observador interviene de manera decisiva en el resultado de sus percepciones. Hemos aceptado que la historia de nuestros ojos es responsable en buena medida de la que involuntariamente llegamos a enfocar y lo que optamos por soslayar.³⁷¹

LA SOLIDEZ DEL SAUCO

El salto con el que Benedict Anderson introduce a la nación en el territorio de lo imaginario me ha permitido establecer una reflexión que, por un lado, avanza en la comprensión de los artefactos nacionales y permite plantearlos en términos de debate, donde tienen cabida los grupos marginales, concretamente, el que es objeto de este trabajo. Pero, al mismo tiempo, me proporcionó una explicación plausible de la insuficiencia de la discusión habida en torno al surgimiento de las naciones, que puede ser extendida a muchas otras áreas de la realidad social que, de igual forma, forcejean en el terreno claroscuro de lo que es y no es; un lugar semejante al de aquel acertijo de Glaucón en La República: un varón que no es varón, viendo y no viendo, hierre y no hierre, con una piedra que no es piedra, a un pájaro que no es un pájaro, parado sobre un árbol que no es un árbol.

Aunque para los griegos estos suelos tornasoles eran más propicios para el cultivo de la opinión (*doxa*) que del conocimiento científico (*episteme*) o —como en el caso de la adivinanza—, se destinaban al entretenimiento de los niños, el devenir constante y las correspondencias casi infinitas que dan forma a las constelaciones simbólicas, a las que pertenecen la nación o la etnia, nos obligaron a echar mano de un discurso capaz de dar cabida no solo a lo que es o no es, sino también a lo que es y no es, a lo indeterminado, la imagen y la apariencia. De esta manera es posible superar el asombro al que nos lleva la racionalidad instrumental cuando se enfrenta con un proceso incesante, permanentemente en gestación, múltiple, discontinuo, azaroso y, en muchos casos —como le gustaba pensarlo a Simmel—, audazmente contradictorio.

Desde esta racionalidad instrumental, característica de los tiempos modernos, se ha emprendido mayoritariamente el abordaje de otra de las originalidades de la

³⁷¹ Alfonso Alfaro, La esperanza y su argumento, en José Luis Bermeo Vega, *Formaciones y dinamisismos étnicos en el Guará República del Chad*, Op. Cit., p. 19.

modernidad, el Estado-nación. Por esta vía se ha llegado a construir la idea, según la cual el mundo está dividido en “estados nacionales” o “estados modernos”.

Estas unidades o dispositivos institucionales estarían cimentados –y aquí empezarían los problemas– por tres, cuatro o cinco fundamentos que enumeramos a continuación: a) un territorio determinado; b) una población, que probablemente cuente con un principio de participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, y con un principio de libertades públicas y privadas garantizadas por, c) una arquitectura constitucional que asegure, además, la división y el equilibrio de los poderes del Estado, que a su vez tendrán el d) monopolio legítimo del uso de la fuerza y, por último, e) hay quienes añaden la necesidad de que el Estado sea reconocido por sus pares a nivel internacional.

Es verdad que a veces están presentes todos estos elementos característicos, pero al abrir la opción de “tres, cuatro o cinco” quiero destacar que, en la inmensa mayoría de los casos, o bien falta uno –o varios–, o bien algunos o todos operan de forma insuficiente, inconveniente o viciada. Al afirmar lo anterior simplemente hago énfasis en el carácter histórico de las diversas formaciones estatales, en contraposición con el carácter prototípico del modelo. En efecto, hay una distancia que varía entre el Estado democrático de derecho, tal y como se propone idealmente, y sus diversas concreciones históricas. Esto significa que los Estados nacionales, como el varón que no es varón o el árbol que no es árbol, son siempre formas inacabadas o imperfectas, cuyos contenidos radican en las progresivas – cuando no antitéticas y aun regresivas– realizaciones de los principios del proyecto.

La nación, uno de esos principios, es un ejemplo muy claro de ello. Situada a caballo entre los dos primeros elementos señalados, la idea moderna de nación estaría referida a *un* territorio –de nuevo, viendo y no viendo–, más o menos propio, o cuando menos específico, y a una población que, en principio, se reclamaría soberana, aun cuando en muchos casos la soberanía sería más una aspiración que una realidad consumada, un pájaro que no es un pájaro.

Mientras que para algunos la existencia de las naciones no puede darse al margen de los Estados, e incluso son estos los que confieren a aquellas por lo menos su carácter moderno cuando no su ser; para otros, por el contrario, las naciones existieron con anterioridad e incluso fueron precursoras de los actuales Estados– nación, identificables, estos sí, plenamente, a partir del siglo XIX. En las dos líneas de discusión, las causas que se apuntan como catalizadoras de esta formalidad inédita de cohesión social llamada nación se apuntan como altamente discontinuas

en contenidos y formas, según los tiempos y lugares en los que se dieron. De modo que, tanto la delimitación temporal del surgimiento de las naciones como su demarcación conceptual, han alimentado una polémica que se aviva y cesa periódicamente, según sea la importancia y la magnitud de los conflictos originados por estas causas, pero que no termina de resolverse sino con algunas posiciones más o menos compartidas y el giro fundamental en la comprensión del fondo de la cuestión, al que nos hemos referido en el inicio de este apartado conclusivo.

De modo que, junto a la visión de un proceso dilatado, pertinaz, complejo y desigual, al mismo tiempo intencional o arbitrario, pero también azaroso —y por lo mismo no deliberado—, que desemboca en la formación de las naciones modernas, parece que ha terminado por imponerse la tendencia a enfatizar el carácter imaginario de estas. Por ello, la nación no se refiere, en primer lugar, a un grupo de personas confinadas en un territorio determinado o sujetas a unos poderes estatales concretos, sino a una imagen tácitamente compartida por un determinado grupo, que edifica relaciones de afinidad horizontal y profunda sobre la base de un pasado que se estima inmemorial y de un supuesto futuro inconmensurable.

Pero la piedra no es solo piedra. Si Benedict Anderson tuvo el acierto de insistir en el carácter imaginado de la nación, lo hizo estimando sobre todo los apegos profundos y consentimientos en una determinada red simbólica que, no obstante, también está hecha de oposiciones y discordias que legitiman, igualmente, la pertenencia de los actores a dicha red de significación. El “orden del discurso”, dicho en términos de Foucault, es eficaz pero lo es solo hasta cierto punto. Así, los discursos que dan forma a las realidades sociales, en este caso la nación, deben ser entendidos dentro de las contenciones que limitan y hacen posible, a la vez, su formulación.

En los casos latinoamericanos, en general, pero en el mexicano, en particular, las inercias de las formas sociales altamente estratificadas que fueron heredadas del largo período colonial impidieron que los aspectos de horizontalidad y camaradería propios de la versión ilustrada o liberal de la nación se impusieran sin más. La base altamente desigual de la que se partió, aunada a la deficiente y accidentada implementación del modelo durante el siglo XIX, y a los sucesivos contratiempos en el desarrollo económico, derivaron en un modo particular (aunque probablemente no exclusivo) de comunidad imaginada en la que los vínculos igualitarios de camaradería se entretrajieron con lealtades y dependencias verticales,

que engendraban también desniveles en una red de significaciones que, no por desigual, dejaba de ser compartida.

Como digo, el hecho de que esto pueda ser observado con frecuencia en las sociedades latinoamericanas no debe llevarnos a suponer que se trata de un fenómeno privativo de ellas y que en la nación, esta vez en general, es posible percibir diversos desniveles en los actores que, posicionados desigualmente, contribuyen al tejido de una misma red simbólica a la que no solamente establecen y mantienen sino que procuran modificar. No hay articulación de lo social, decía Castoriadis, que dure de una vez para siempre. Es a través del cambio y la alteración de la red simbólica donde se pueden modificar también las posiciones de los actores que la constituyen; o nuevamente en términos de Castoriadis, toda relación entre sujetos supone ya una relación social. Los sujetos y sus relaciones concurren en el escenario social tal y como han sido instituidos y cambian según cambia la sociedad que los instituye. De aquí he propuesto entender a la nación más en términos de una inmensa y compleja arena o un gran debate en donde tiene lugar un incesante, variado y competido ejercicio de construcción de significados, por los que se da forma al imaginario colectivo en el que se juegan las desiguales relaciones de poder de quienes participan en dicho ejercicio.

Desde esta perspectiva, me ha parecido inadecuado identificar la nación solo con el discurso de unos cuantos (las élites) que imponen su visión y excluyen de –o incluyen en– ella a los diferentes actores sociales. El imaginario no es, como creación incesante y esencialmente indeterminada, uno de los posibles nombres de la ideología, sino el movimiento del que surge constante y renovadamente el acomodo social; es, sí, lo que instituye y da forma pero es, al mismo tiempo, exigencia y posibilidad infinita de innovar lo instituido, es autoalteración.

En el sentido descrito, aunque hegemónico, el discurso de las élites y las capas dominantes y su correspondiente actuación no son sino un momento de la representación social (*legein*) y del hacer social (*teukhein*) por el que se instituye la nación, porque a este decir sigue siempre un momento de recepción (que es también parte del *legein* y del *teukhein* instituyentes) en el que el discurso es reinterpretado, reformulado, asimilado, ignorado... o contestado y rechazado por quienes, tanto por el desacuerdo cuanto por el consentimiento y la aceptación, se incluyen en un mismo imaginario que, de hecho, comparten. Al haber identificado el imaginario nacional con el discurso hegemónico de las élites, como hizo Guillermo Bonfil en México, se le quiso reducir a una ficción intencional y excluyente que, por haber dejado al margen la realidad profunda de la nación, esta

sí de carne y hueso, fue condenado a lo insustancial. Se confundió el “espejo y su posibilidad” con el reflejo y la ficción.

He mostrado cómo, en el imaginario, realidad y ficción se entremezclan y la profundidad no tiene que ver con la artificialidad de algo que de suyo es un artificio, sino con la interpenetración de los diversos imaginarios que confluyen en el debate de lo nacional. Por ello, no se trata de determinar cuánto o hasta qué punto, por ejemplo, los indígenas han sido excluidos del imaginario del México mestizo postrevolucionario, sino cuánto y cómo la resistencia o el repliegue indígena han contribuido a dar forma no solo al discurso oficial o hegemónico, sino al imaginario en su totalidad, cuando no a la totalidad de imaginarios que conforman la nación mexicana. Porque lo mismo podría decirse de otros actores, como los migrantes, que formal o parcialmente fuera del territorio nacional no han dejado de participar en la controvertida dinámica que ha dado forma a la nación.

Finalmente, la desigualdad de las posiciones que se ocupan en el tejido social es un dato que explica los lugares protagónicos, subalternos o hegemónicos del debate, pero el carácter insistentemente forcejeado del mismo permite también entender no solo que esas posiciones varíen, sino que los diversos actores, que desde el centro hasta los márgenes se han incluido a través de su discurso y de su actuación política, han influido en la configuración del imaginario nacional.

Esto no nos lleva a suponer ingenuamente que, al descomponer en grandes actores la escena nacional, logramos reducir la complejidad de su debate. En realidad, las relaciones y vínculos desiguales están presentes en todo el tejido social y también en todos los niveles. Con lo que, siguiendo el ejemplo de Bonfil, no podemos suponer que al referirnos a los indígenas estemos hablando de un grupo más o menos homogéneo, en términos culturales, y socialmente estable, cuya característica ha sido dada por su condición marginal en un imaginario nacional dominante. Lo indígena, tanto como lo mestizo o lo campesino, o lo rural o lo obrero, o lo urbano o lo sub-urbano, o lo trans-nacional... son edificaciones en continua reelaboración, cuyos límites se confunden o se sobreponen dependiendo de los contextos y estos nunca son diáfanos. El río arcoiris es la metáfora a la que recurre Lourdes Arizpe para describir una realidad que discurre en segmentos difusos, cuyos límites no son siempre fáciles de discernir. De manera que el ser indígena no excluye el ser campesino u obrero de la construcción en las capitales, por ejemplo, e incluso, en ciertos contextos, aun el ser mestizo.

De nuevo, los terrenos del varón y el no varón, y la piedra y la no piedra, se hacen presentes y nos obligan a distinguir, sin mucha dificultad, a los que han pactado

con unos, los que se han asimilado, los que han recurrido a la vía armada, los que han resistido replegándose o adaptándose, los que han dejado de ser... y dentro de todos ellos: los que dominan y los que se someten, de nuevo, a través del debate establecido en términos del decir y el actuar político cotidiano, por el que cada uno de esos edificios es, a su vez, construido.

La solidez del sauco, ese árbol que no es un árbol, bastó para sostener al murciélago que fue atacado por el eunuco de nuestra historia. Pero esa misma solidez es suficiente también para desvelar la vastedad de un espacio simbólico totalizador, en el que instituciones, redes, magmas, valores, pasiones, intereses, percepciones... buscan instaurar un equilibrio entre el fortalecimiento de los actores y los imperativos de la pertenencia a la comunidad, cuyos entresijos solo pueden atisbarse encaramados en una lógica capaz de volver a conciliar el conocimiento racional con el sensible.

RESPECTIVIDAD RARÁMURI

Volviendo sobre las tres preguntas iniciales de la tesis, es posible afirmar que la riqueza de la mirada de Ricardo Robles tiene que ver, en primer lugar, con el prolongado período de observación –atención a (¿identificación con?)– la cultura rarámuri. En segundo lugar, con la privilegiada “historia de sus ojos”, como la describe Alfonso Alfaro en el epígrafe de este apartado, a ese sesgo perceptivo ligado a la existencia del observador. Dicho privilegio, lo señalamos varias veces, estriba fundamentalmente en su sacerdocio, que si bien generó al principio una serie de tensiones y reacomodos de los términos en los que se había pactado el poder en la región, también le abrió un acceso excepcional a la veta más densa del imaginario rarámuri: sus fiestas. Este largo y cualificado *paso por* la comunidad de Pawichiki le transfirió al relato la cualidad de hacer *pasar* al lector *por* esa experiencia; es decir, hace de la fuente un verdadero *campo* ante el que, como Foucault, acaso se deba guardar silencio, o como hacen Ginzburg o el propio de Certeau, construir un relato propio sobre los relatos de otros, que acaban haciendo propios. En este segundo camino fue en el que decidí aventurarme con mis sesgos propios.

“La frontera que existe entre el arte y el sueño –nos dice Alfaro–, es semejante de la que separa el conocimiento y la creación: una imprecisa tierra de nadie donde los exploradores avanzan a su propio riesgo, sin señales ni brújulas, guiados por su

intuición y pericia”³⁷². En este campo etnográfico construido por Robles, sus inquietudes pastorales y eclesiales lo llevaron a plantearse preguntas y a fijar su mirada sobre aspectos que para otros habían sido menos significativos no obstante su —¿patente?— relevancia. Me refiero, por ejemplo, a la peculiar apropiación del evangelio por parte de los rarámuri y su manera de expresar la fe, o a ese modo cíclico de experimentar el tiempo, que tanta confusión provoca al momento de intentar establecer inicios y finales, no solo en los principales períodos que configuran los ciclos, fariseos y matachines, sino en cada una de las ceremonias y aun en los días y noches en los que estas se desarrollaban.

No extraña, por tanto, que sus hallazgos sean, si no inéditos (que algunos lo son), sí poco señalados. Mientras que a Lumholtz, por ejemplo, le preocupó registrar exhaustivamente la forma de vida de los “últimos hombres de las cavernas”, antes de su inminente desaparición, a Robles le interesó entender por qué el rarámuri, contra todos los vaticinios, no había desaparecido y de qué manera podrían reforzarse los mecanismos de supervivencia cultural que habían sido exitosos hasta entonces. Si Basauri fue a la Sierra indagando soluciones para el “problema tarahumar” de los años veinte; esto es (o era), buscando formas viables de incorporar al (a los) “indio(s)” a la “civilización”; Robles exploraba las rutas alternativas abiertas por los rarámuri para escapar de dicha civilización, las hacía propias y, desde ellas, fundamentaba su crítica al sentido del desarrollo trazado desde occidente y a las instituciones y medios que lo procuraban. La Iglesia y su labor evangelizadora no quedaron fuera de estos cuestionamientos, que se tradujeron no solo en reproches, sino también en propuestas de acciones concretas. Probablemente, la más importante fue su invitación a esta última para que descubriera y aceptara la *Palabra* que Dios había revelado a los rarámuri, al margen de la tarea evangelizadora de los misioneros de las distintas épocas. A diferencia de Bennet, Zingg y Kennedy, Robles no buscó analizar los procesos y resultados de la adaptación socio cultural de un pueblo al inhóspito medio de la Sierra, ni tampoco ampliar el catálogo de lenguajes culturales pasados por la criba de la ciencia etnográfica. No. Robles optó por el relato, más que por la descripción esquemática y organizada, como única manera de aproximarse a esa realidad de la que muy pronto pudo constatar su mutabilidad. No hay en su diario ninguna pretensión de establecer lo indeterminable. Esto le permitió distanciarse de muchos antropólogos que se afanan en deslindar las “unidades” étnicas o culturales, aquellos elementos definitorios, como el parentesco, existente o supuesto, por

³⁷² *Idem.*

ejemplo, la contigüidad territorial, la lengua o la indumentaria, o todo ello en su conjunto... El diario de Pawichiki ubica todo esto en un plano secundario o anecdótico, en un nivel meramente superficial (el más fácil de observar, por lo demás). Sin embargo, este nivel es susceptible de cambiar sin que, por ello, se afecte el vínculo sustantivo entre los miembros del grupo. Desde su perspectiva – como desde la mía después de haber *pasado por* su experiencia–, no es posible atribuir a ninguno de estos elementos, ni al conjunto de todos ellos, el fundamento de esa co-situación de convivencia llamada ser rarámuri.

En este sentido, Robles solo se aproxima a la corriente primordialista cuando muestra, en distintos momentos de su relato, que la delimitación del grupo se da desde una convicción profunda de pertenencia en cada uno de sus miembros. Fuera del grupo, ni él ni nadie puede establecer los linderos de la etnia, ni tampoco modificarlos: ser rarámuri es una realidad tangible, real e imaginada, es imagen y espejo, y por ello absuelta del deseo de quienes llegan equipados de propósitos y recursos para determinarla. La co-situación de convivencia es anterior –en términos formales, además de temporales– a la relación intencional y se apoya sobre la certeza compartida por todos los miembros del grupo –que normalmente se vive y se expresa en la fiesta–, de que cada uno tiene la *misión*, dada por Dios, de ayudarlo a conservar este mundo como él lo quiere. La forma de hacer esto es vivir conforme a lo que les ha pedido, en una armonía que se conserva gracias al respeto de las reglas –o a los juicios, en su caso, que permiten restablecer la armonía quebrantada en la comunidad–, y al baile como forma de orar, de implorar y de expiar, en el marco de una celebración festiva donde Dios es el invitado principal. Este convencimiento de haber de cumplir con una *misión* es justamente lo que Robles ubica en un nivel profundo, aquel que pese al cambio en la indumentaria tradicional, al reemplazo del tarahumar por el español, la introducción de aparatos extraños, como radios o teléfonos, o familiares como el agua, pero a través de medios *modernos*, como tuberías o mangueras... no ensombrecen ni el sentido de pertenencia del individuo al grupo, ni el reconocimiento de este hacia aquel. Al parecer, tampoco la educación y/o la migración a las ciudades altera definitivamente este compacto núcleo de creencias y prácticas, que pueden desestructurarse o diluirse temporalmente, en tanto se mantengan alejados de la comunidad, pero que al reincorporarse a ella vuelven a generar el mismo vínculo sólido del individuo con su grupo. Más aún, la comunidad se encarga de corregir –reprobando–, los comportamientos impropios del rarámuri que se reincorpora al grupo. Esto sucede porque el imaginario está

radicado en los miembros de la comunidad que, a su vez, está inserta en un medio específico.

Todo lo anterior, una vez más, solo puede ser narrado. Porque, en el tiempo circular del rarámuri, lo que sucedió una vez *volverá* a suceder aunque nunca de la misma manera. De aquí la renuncia a fijar y establecer: el imaginario es más dócil a la narración que a la descripción. Año con año –aun ahora– podemos ver repetirse el rito sin que encontremos uno igual a otro. El diario tampoco aspira a ser concluyente sobre la extensión territorial de este imaginario, cuya narración apunta a una vinculación –conflictiva en momentos, fluida y apacible en otros–, a individuos de otras comunidades y/o de otros pueblos. Así, por ejemplo, el relato del conflicto entre Rawíwarachi y Pawichiki no sugiere ni supresión ni interrupción de un sentido de pertenencia que trasciende el de la comunidad inmediata, porque ese imaginario compartido era recreado en la fiesta que los reunía a todos. Algo semejante puede decirse de la negativa de los matachines de Pawichiki a bailar en Norogachi, que nunca implicó una ruptura con esa comunidad cabeza de los pueblos aledaños, a la que volvieron y de la que, seguramente, se distanciarán de nuevo en un ir y venir incesante que, sin embargo, no diluye el vínculo arraigado en el imaginario común.

Más arduo es apreciar esa continuidad en comunidades apartadas o expuestas al trato con el chabochi. Aunque el relato solo se ocupa tangencial o coyunturalmente de estas, es posible notar que mientras más heterogéneas o más permeadas por mestizos y chabochis estén, es más difícil percibir en los grupos –y por tanto narrar– ese núcleo profundo de creencias, cuyos consecuentes prácticos se muestran desdibujados. Por ello, no extraña que sea en estos pocos momentos en donde el relato da paso a la descripción y la narración a los intentos de esquemas explicativos que buscan comparativamente dar cuenta de un “cuadro básico” de la cultura tarahumar: un resbaloso sedimento cultural que le permite a Robles, pese a las diferencias notables entre las distintas comunidades, sentir lo que, a falta de asidero más preciso, termina por llamar un “aire de familia”.

Pero esto ya nos sitúa en la segunda cuestión que nos hemos propuesto atender: ¿cómo se estructura y mantiene la frontera rarámuri?

DESLINDES Y FRONTERA

El diario es elocuente no solo por lo que está dicho en él, sino también por aquello que no dice: sus puntos oscuros, sus silencios... Si por un lado el sacerdocio le otorgó a Robles una posición privilegiada para observar el imaginario rarámuri

desde la fiesta, su entraña misma; por el otro, el ser varón le impidió adentrarse en el mundo de las mujeres, el lugar donde el relato solo permite suponer que ocurre – al menos de forma inicial pero determinante–, la entrega de ese compromiso con el pasado que todo ser humano carga y que en el caso de los rarámuri hemos concebido en términos de *misión* dada por Dios. Así como hemos dicho que el imaginario se plastifica en la fiesta y a través de ella mantiene su actualidad y vigencia. El diario no permite conocer la forma inicial en la que este se transmite, pero es plausible suponer que así como las fiestas confieren fuerza y resistencia al imaginario al hacerlo visible, la separación entre el ámbito masculino y el femenino, y más específicamente entre este último y el terreno del chabochi, lo deslindan y arraigan duraderamente; porque la transmisión del legado en sus inicios recae fundamentalmente en la madre.

De aquí que, en primer lugar, aunque sin poder ser concluyentes, parece que la frontera que separa el imaginario rarámuri del mestizo se apoya en una separación *formalmente* anterior, establecida entre quienes transmiten inicialmente el legado cultural al niño –sus madres– y el blanco. Por otro lado, el contenido mismo del imaginario rarámuri, evidenciado en las fiestas y reiterado sin cesar en los *nawésari* de los gobernadores, está en franca oposición a cualquier imaginario que desde la noción de ese tiempo “homogéneo y vacío” de Benjamin, permite recorrerlo de un lado al otro imaginando el cambio, el desarrollo y el progreso como destino de un pueblo. El del rarámuri, por el contrario, no es algo por venir sino algo ya dado por Dios-Onorúame desde el principio del mundo y que lejos de cambiarlo es preciso conservar. La tarea consiste en ayudarle, celebrando fiestas y compartiendo con Él el tesgüino y los demás dones que la tierra le da; se debe respetar la tradición y repetir lo que hicieron los *anayáwari*. De aquí que su experiencia de tiempo no es rectilínea, como la del chabochi, sino circular. La circularidad del tiempo rarámuri, por su parte, disloca también este imaginario del de sus entornos inmediato y mediato. En resumen, el tiempo, la cosmovisión y la separación, fundamentalmente de las mujeres del grupo con respecto a los blancos, constituyen, por así decirlo, los materiales con los que están hechas las fronteras *naturales* entre los imaginarios rarámuri y chabochi. Al igual que los riscos y montañas de la Sierra, estos elementos han contribuido a mantener el deslinde de su imaginario local respecto al imaginario regional y más todavía del nacional.

Todo lo anterior no supone inmovilidad. Como todo imaginario social, el rarámuri cambia y, ocasionalmente, se diluye y desaparece en individuos o grupos. O bien, como en Pawichiki a finales del siglo pasado, se recupera, se fortalece y/o se reinventa. Pero, en cualquier caso, está en constante movimiento. Tampoco implica

—y cada vez menos— que el imaginario esté replegado sobre sí mismo. La interrelación con el chabochi es cada vez más intensa, y hoy mucho más frecuente que en los años en los que Robles pasó por Pawichiki.

A esto no se llega de un momento a otro. Muchas páginas del diario dan cuenta de los numerosos momentos que el rarámuri pasa en esas zonas que llamamos de (des)encuentro. El primer capítulo de este trabajo narra la aparición, desde el siglo XVI, de estos primeros lugares de confrontación. Probablemente, la novedad estribé hoy solamente en la intensidad y velocidad del avance de los flujos (des) modernizadores. Pero también en las formas novedosas en que el rarámuri maneja estas situaciones; esto es, cómo enfatiza y mantiene una frontera étnica que le reditúe beneficios, cuando históricamente estos han sido para el chabochi. Como toda frontera, la que existe entre rarámuri y chabochis ha sido también y siempre intencional. El tarahumar ha sido consciente de las diferencias y ha buscado hacerlas jugar a su favor. Desde el siglo XVI, aprendió el arte de aprovechar todo aquello de los recién llegados que podía ayudarlo a dominar el adverso medio en el que fue replegado. No fue difícil incorporar los recursos técnicos y agropecuarios que acompañaron a los misioneros. En lo que se refiere a la apropiación de las nuevas creencias, estas fueron aceptadas en la forma y medida que permitieron fortalecer la cohesión del grupo. En cambio, la reducción en pueblos simplemente fue rechazada violentamente; si bien con mucho menor violencia de la que emplearon otros pueblos vecinos, como los tepehuanos.

Todavía hoy podemos preguntarnos con honestidad si los rarámuri fueron conquistados alguna vez. Fueron despojados de sus tierras, sí, y obligados a refugiarse en las montañas, pero esto, a fin de cuentas, les permitió re-crear un novedoso lenguaje cultural propio que variaba a un ritmo incomparablemente más lento que el de la nación que era alumbrada a su alrededor.

El diario permite observar esa misma estrategia de valerse de aquello que puede ser de utilidad en el recurso a la medicina del blanco, por ejemplo. Una vez que la medicina tradicional no surte los efectos deseados, se recurre a una vía distinta para procurar la salud, sin importar las contrariedades y mortificaciones que esto pueda suponer. En el caso del reparto de utilidades del aserradero, en el que el abuso por parte del chabochi era más que evidente, había una poderosa razón oculta que llevaba a los rarámuri a aceptar el injusto intercambio en los desventajosos términos que les era ofrecido: era mejor perder un amplio margen de rendimientos y no la posibilidad de contar con fuentes de trabajo que les permitieran quedarse cerca de sus comunidades, sus familias, sus tradiciones... Lo

contario significaba abrir la puerta de la migración a las ciudades y la consecuente incorporación a una dinámica social extraña, en la que los tarahumares terminan perdiéndolo todo o *incorporándose* en la exclusión.

Es cierto que hubo un intento por comprar y gestionar el aserradero, pero en ello fracasaron, al igual que en la administración de la tienda. Ni el lucro ni la economía monetizada parecen formar parte del lenguaje cultural del rarámuri. Y a la inversa: mientras más capaz es un individuo de entender y aplicar la lógica de la especulación y los dividendos, más apartado estará de su comunidad. Pero el relato de Robles informa también cómo comenzaron a emplear una herramienta tan eficaz como extraña a su cultura: la movilización política. El problema en el ejido de Norogachi logró, por primera vez, que los rarámuri se organizaran y marcharan a la capital a reclamar las tierras de las que algunos estaban siendo despojados. Aquel gesto insólito de protesta logró lo que se proponían y mucho más: reafirmar, en quienes participaron en aquella marcha, la convicción de que la diferencia, que se ha vivido históricamente como desigualdad —más que la movilización política—, tiene el poder de concitar la simpatía y el apoyo de muchos. La diferencia en aquellos días dejó de ser un factor de se-gregación para mostrar su capacidad de agregar, primero a los mestizos y los rarámuri de Norogachi, y más tarde a los pobladores de Ciudad Cuauhtémoc y Chihuahua, que apoyaron espontáneamente a los indígenas. La diferencia en este caso se mostró como una rentable invención: se hizo venir de las montañas aquello que fiesta tras fiesta se hace venir del pasado, pero que en las calles de Chihuahua adquirió un significado distinto. Desigualdad y diferencia son cosas opuestas, la frontera que construye el rarámuri busca enfatizar la diferencia, la que construye el chabochi —o la mayoría de ellos— la desigualdad.

LA ÚLTIMA PREGUNTA

¿Qué tan próximo está el fin de los rarámuri, o cuánto más podrán resistir estos el embate del desmoderno magma que asciende por las laderas de sus montañas? Son dos preguntas que, aunque reiteradas muchas veces por distintos autores, no parecen tener mucho alcance hermenéutico. Nadie supone, con realismo, que los rarámuri continuarán por siempre ayudando a Dios con sus bailes y su tesgüino a mantener el orden, cada vez menos evidente, de este mundo. Tienen razón quienes piensan así. Recordemos una vez más con Castoriadis que no hay formación social que dure para siempre.

Por lenta o cíclica que aparente ser, la autoalteración ha mantenido hasta ahora palpitando la cultura rarámuri, pero acabará, en el largo o mediano plazo, haciendo

de ella una realidad distinta, tampoco sabemos cuánto, a la que podemos ver todavía hoy. Las preguntas sobre si las murallas del imaginario indígena se colapsarán y cuándo o cómo puede suceder esto son, por dos razones, intrascendentes. De entrada conocemos y hemos dado ya la respuesta a la primera; y segunda, porque es imposible (¿y absurdo?) establecer un plazo para que se transforme algo cuya esencia es el cambio. Hemos visto que la persistencia del imaginario rarámuri ha hecho desatinar a todos los que anunciaron su eminente desaparición y hemos también dado cuenta de los vigorosos elementos que explican esa inusitada duración en condiciones por demás adversas. Más aún, la alteración del imaginario, las adaptaciones habidas en él, por otro lado, lejos de desdibujarlo aparentemente, lo han fortalecido, ¡vaya imaginario que parece cambiar para parecerse más a sí mismo!

Pero las condiciones hoy son otras y la habilidad rarámuri para adaptarse con éxito a escenarios cambiantes atraviesa por una prueba inédita: la cantidad y velocidad de los cambios. En los otrora inaccesibles territorios proliferan los caminos, carreteras y pistas de aterrizaje. Un gasoducto taladra los macizos montañosos de la Sierra y se comienza a hablar de un aeropuerto que facilite el acceso al creciente —y rentable— número de turistas que buscan saciar su hambre (¿o su nostalgia?) por lo naif, lo autóctono, lo originario... Mientras que el narcotráfico ambiciona y se apodera de los ancestrales receptos. El magma del imaginario hegemónico se extiende velozmente por la Sierra.

Pero el imaginario rarámuri, no debemos olvidarlo, es también magma. La coherencia interna y la fuerza de su constelación simbólica han ganado más batallas en los últimos años de las que pudieron ganar en los tres siglos anteriores. Con facilidad hicieron fracasar el intento de despojar a un grupo de ejidatarios de Norogachi; más tarde frenaron la imposición del régimen de tenencia de la tierra que, al permitir venderlas, allanaba el camino para perderlas. Siete años después de la conclusión del diario, fueron elevados a rango constitucional los derechos de los indígenas en México.

Sin embargo, el balance de triunfos y derrotas sigue siendo desfavorable, por mucho, para los rarámuri. El abuso es todavía la constante y la desigualdad el signo de la relación con ellos (como con los demás indígenas). De hecho, parte de esa disfuncionalidad de la red simbólica nacional, que hemos llamado junto a Roger Bartra la desmodernidad, cabalga sobre esas relaciones altamente estratificadas que, formadas en el virreinato, prevalecen hasta nuestros días y son actualmente las impulsoras más importantes de las disidencias urbanas y rurales

que impactan y alteran el tejido social con el núcleo imaginario que lo cohesiona. No es casual que la otrora Mesoamérica, donde los pueblos indígenas lograron preservarse con mayor éxito que su vecinos aridomericanos, sea hoy el suelo donde la desigualdad –con la pobreza lacerante que la distingue– sea más evidente y donde el debate nacional ocurra de manera más intensa y agitada. Recientemente se ha comenzado a adjetivar de fallidos estados como Guerrero y Michoacán, mientras que en otros, como Oaxaca y Chiapas, algunos grupos indígenas viven verdaderos estados de excepción. Este debate ocurre en el terreno discursivo (el *legen*) pero, sobre todo, en una actuación discrepante que va de la protesta política a las revueltas armadas, pasando por formas ambiguas o francas de asociación con el crimen organizado.

De aquí que preguntar por el destino fatal de los rarámuri, cuando estos están todavía allí, apostando por la diferencia y no por la desigualdad, interpelando el sueño del progreso desde su credo y su baile, reclamando para la comunidad el sitio que se le ha otorgado en exclusiva al individuo, cuestionando el lucro entre los hombres y la explotación descomedida del medio... me resulta por lo menos ociosa. Como ociosa me parece también la pregunta por los plazos perentorios, toda vez que, probablemente, los rarámuri seguirán estando allí luego de que estos efímeros artefactos de la modernidad, llamados Estados-nación, hayan dado paso a otras formaciones sociales pobladas por redes simbólicas distintas de las que hoy imperan. De aquí que la última pregunta que surge de las páginas del diario de Pawichiki no viene de estudioso ni misionero alguno. Llega desde las quebradas gargantas y los escarpados riscos de la Sierra, como empujada por un viento suave: cuando nos hayamos ido, cuando las flautas y los violines hayan callado y las ollas de tesgüino yazgan rotas por el piso para no volverse a llenar jamás ¿acaso ustedes seguirán estando allí?

Bibliografía

Aguilar Camín, Héctor (1991). *A la sombra de la revolución mexicana*. México: Aguilar, León y Cal Editores.

—. (1975). *La revolución sonorenses*. México: El Colegio de México.

—. (1984). *Saldos de la Revolución*. México: Océano.

Agulhon, Maurice (1979). *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*. Paris: Flammarion.

Alfaro, Alfonso. (2003). Introducción a Misiones en el noroeste de México. En Bermeo Vega, José Luis (ed). *Misiones Jesuitas. Revista Artes de México número 65*, (p. 47). México: Artes de México – Conaculta – INAH.

—. (2011). Memoria, paisaje, horizonte. Los jesuitas y la construcción de la nación mestiza. En Bermeo Vega, José Luis y Guerrero, Luis José (eds). *Los jesuitas y la construcción de la nación mexicana. Revista Artes de México número 104*, (p.12–33). México: Artes de México – Conaculta – INAH.

—. (2006). Prólogo. En Bermeo Vega, José Luis. *Formaciones y dinamismos étnicos en el Guará, República del Chad*. México: Universidad Iberoamericana – Conaculta – INAH.

Amselle, Jean Loup (1985). Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique. En Amselle, Jean-Loup y M'Bokolo, Elikia M. *Au coeur de l'ethnie*. Paris: La Découverte.

Anderson, Benedict (1993). Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica.

—. (2000). Introduction. En Balakrishnan, Gopal. *Mapping the Nation*. London – New York: Verso.

Arizpe, Lourdes (2002). Cultura o voluntad política: cómo construir el pluralismo en México. En Béjar, Raúl y Rosales, Héctor. *La identidad nacional como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad*, (p. 95–117). Cuernavaca: UNAM – CRIM.

Armstrong, John A. (1982). *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Barth, Fredrik (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: Allen & Unwin.

Bartra, Roger (1999). *La sangre y la tinta. Ensayo sobre la condición postmexicana*. México: Océano.

Basauri, Carlos (1990). *La población indígena de México*. México: Conaculta – INI.

—. (1929) *Monografía de los tarahumaras*. México: Talleres Gráficos de la Nación.

Basave, Agustín (2011). *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano desde la mestizofilia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Beals, Ralph I. (1970). Prólogo. En Kennedy, John G. *Inápuci, una comunidad tarahumara gentil*, IX–XII. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Benjamin, Walter (1982). *Discursos Filosóficos I*. Madrid: Taurus.

Bennet, Wendell C., y Zingg, Robert M. (1978). *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Berger, Peter L., y Luckmann, Thomas (1997). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Beriain, Josetxo (2003). Imaginario social, politeísmo y modernidades múltiples. *Anthropos* 198, (p. 54–78).

Bermeo Vega, José Luis (2006). *Formaciones y dinamismos étnicos en el Guera, República del Chad*. México: Universidad Iberoamericana – Conaculta – INAH.

—. (2005). Las certezas de la imaginación. En Bermeo Vega, José Luis (ed). *Los jesuitas y la ciencia. Los límites de la razón. Artes de México número 82*. México: Artes de México – Conaculta – INAH.

—. (2003). *Marag: sociedades entreveradas, supervivencia y medio en el país hadyerai (República del Chad), Tesis para obtener el título de Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales*. Tlaquepaque: Instituto de Estudios Tecnológicos de Occidente.

Bonfil Batalla, Guillermo (1987). *México profundo. Una civilización negada*. México: Conaculta.

Brading, David (2002). *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: ERA.

Bravo Ugarte, José (1966). *Informe sobre las misiones 1793 e Instrucción reservada al Marqués de Branciforte 1794 del Conde de Revillagigedo*. México: Jus.

Cancino Franklin, Alejandro Patricio (2014). *Historia y memoria de la "nueva" Compañía de Jesús en México, 1816–2002: el influjo del imaginario de las misiones jesuitas novohispanas en el incierto restablecimiento de la Orden y la construcción de su memoria*. México: Universidad Iberoamericana.

Castoriadis, Cornelius (2011). *Historia y creación. Textos filosóficos inéditos (1945–1967)*. Buenos Aires – Madrid – México: Siglo XXI.

—. (2000). *La exigencia revolucionaria. Reflexiones sobre la filosofía política*. Madrid: Acuarela.

—. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol 1*. Barcelona: Tusquets.

—. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol 2*. Barcelona: Tusquets.

Chartier, Roger (1992). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa.

—. (1996). *Escribir las prácticas. Foucault, De Certau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.

Coffignal, Georges (1992). *Réinventer la démocratie. Le défi latino-américain*. Paris: Presses de la Fondation National des Sciences Politiques.

Cohen, Ronald (1978). Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 7, (p, 379–403).

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979). *Documento de Puebla*. México.

Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús (1975). *Decretos y Documentos*. Madrid: Razón y Fe.

Connor, Walker (1998). *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama Editorial.

De Certeau, Michel (2012). *La posesión de Loudun*. México: Universidad Iberoamericana.

De la Rosa, Sergio (2010). Semblanza de su vida de jesuita. *Kwira 100 Memoria de Ricardo Robles*. (p. 71–76).

De la Torre, Renée, y Patricia Safa (2000). El mundo en que vivimos: modernidad y ciudadanía a fin de siglo. *Desacatos. Revista de Antropología Social* número 3.

De Velasco Rivero, Pedro Juan (1987). *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*. México: CRT.

Del Castillo, Rodrigo (1984). La vida cotidiana en San Miguel de las Bocas. En González Rodríguez, Luis. *Crónicas de la Tarahumara* (p. 249–258). México: SEP.

Delannoi, Gil (1999). *Sociologie de la nation. Fondements théoriques et expériences historiques*. Paris: Armand Colin.

Despres, Leo A. (1975). Ethnicity and Resource Competition in Guayanese Society. En Despres, Leo A. *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton Publishers.

—. (1975). Toward a Theory of Ethnic Phenomena. En Despres, Leo A. *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton Publishers.

Durand, Gilbert (2000). *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce.

Esteva, Gustavo (2000). Sentido y alcance de la lucha por la autonomía. En Mattiace, Shannan, Hernández, Aída Rosalba y Rus, Jan. *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México: IWGIA – CIESAS.

Favre, Henry (2002). Chiapas, une société en mutation. *Annales. Histoire Sciences Sociales* número 57.

Florescano, Enrique (2001). *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre la formación de las identidades colectivas en México*. México: Taurus.

—. (2002). Memoria indígena. Un nuevo enfoque sobre la reconstrucción del pasado y la persistencia de una identidad. En Béjar, Raúl y Rosales, Héctor (coords.) *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad*. Cuernavaca: UNAM – CRIM.

—. (1987). *Memoria mexicana*. México: Joaquín Mortiz.

Foucault, Michel (1985). *Herculine Barbin llamada Alexina B. Presentado por Michel de Foucault. Selección de Antonio Serrano*. Madrid: Revolución.

—. (2003). *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle présenté par Michel Foucault*. Saint-Amand: Gallimard.

- Friedman, Jonathan (1994). The past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist*, 4, (p. 837–859).
- Gamio, Manuel (1960). *Forjando patria*. México: Porrúa.
- Geertz, Clifford (1963). The Integrative Revolution. En G. Geertz. *Old Societies and New States*. New York: Free Press.
- Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Gera, Lorenzo (1984). Defensa de las tierras de los tarahumares. En González Rodríguez, Luis. *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, (p. 344–347). Méxio: SEP.
- Ginzburg, Carlo (1998). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. México: Océano.
- Glazer, Nathan, y Moynihan, Daniel P. (1975). Introduction. En Glazer Nathan y Moynihan, Daniel P. *Ethnicity, Theory and Experience*, (p. 1–26). Cambridge (MA) and London: Harvard University Press.
- González Casanova, Pablo (ed) (1979). *Cultura y creación intelectual en América Latina*. México: Siglo XXI.
- . (1948). *El misoneismo y la modernidad cristiana en el s. XVIII*. México: El Colegio de México.
- González Rodríguez, Luis (1970). *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. México: SEP.
- . (1993). *El noroeste novohipano en la época colonial*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM – Miguel Ángel Porrúa.
- Gordon, Milton M. (1975). Toward a General Theory of Racial and Ethnic Group Relation. En Glazer Nathan y Moynihan, Daniel P. *Ethnicity. Theory and Experience*, (p. 84–110). Cambridge (MA) and London: Harvard University Press.
- Guerra, François – Xavier (1992). Les avatars de la représentation au XIX siècle. En Coffignal, Georges. *Réinventer la démocratie. Le défi latino – américain*. Paris: Presses de la Fondation National des Sciences Politiques.
- Heinz, Hans-Joachim (1979). The Nexus Complex Among the !xõ Bushmen of Botswana. *Anthropos* 74, (p. 465–480).

- Hernández, R. Aída (2000). Entre la resistencia civil y el rechazo silencioso: distintas respuestas de los campesinos mames a la rebelión zapatista. En Mattiace, Shannan L., Hernández, R. Aída y Rus, Jan. *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, (p. 125–156). México: IWGIA – CIESAS.
- Hobsbawm, Eric J. (2002). Introducción. En Hobsbawm, Eric J. y Ranger, Terence. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- . (1990). *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horowitz, Donald L. (1977). Cultural Movements and Ethnic Change. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (433) (p. 6–18).
- . (1975). Ethnic Identity. En Glazer, Nathan y Moynihan, Daniel P. *Ethnicity. Theory and Experience* (p. 111–140). Cambridge (MA) and London: Harvard University Press.
- Hutchinson, John, y Anthony D. Smith (1996). Introduction. En Hutchinson, John, y Anthony D. Smit. *Ethnicity*, (p. 3–14). Oxford and New York: Oxford University Press.
- INEGI (2011). *Anuario estadístico de los Estados Unidos Mexicanos*. Censo de población y vivienda 2010. México: INEGI.
- Keating, Michael (1996). *Naciones contra el Estado. El nacionalismo de Cataluña, Québec y Escocia*. Barcelona: Ariel.
- Kennedy, John G. (1970). *Inápuchi, una comunidad tarahumara gentil*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- . (1963). Tesgüino Complex: The Role of Beer in Tarahumara Culture. *American Anthropologist*, (p. 620–641).
- . (1990). *The Tarahumara*. New York – Philadelphia: Chelsea House Publishers.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- LaCapra, Dominick (2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Lomnitz, Claudio (2001) *Deep Mexico Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . (1995). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Mortiz – Planeta.
- . (1999). *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. México: Planeta.
- Lumholtz, Carl (1945). *El México Desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán. Tomo I*. México: Publicaciones Herrerías S. A.
- Mafessoli, Michel (1997) *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- . (1980). *La galaxie de l'imaginaire. Dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand*. Paris: Berg International.
- Martínez del Real, Francisco Javier (2001). A vueltas con la nación. Política y cultura. En López de la Osa, J.R. (coord). *Globalización e Identidad. Cuestionamientos socioculturales e interrogantes éticos*, (p. 72–91). Madrid: Covarrubias.
- Mattiace, Shannan L. (2000). Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México. En Mattiace, Shannan L., Hernández, R. Aída y Rus, Jan. *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, (p. 228–236). México: IWGIA – CIESAS.
- Miqueo, José María (1984). Carta al padre provincial Cristóbal de Escobar, marzo 7 de 1745. En González Rodríguez, Luis. *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, (p. 348–357). México: SEP.
- Nagata, Judith A. (1974). What Is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society. *American Ethnologist* 1 (1), (p. 331–350).
- Nairn, Tom (2000). Internationalism and the second coming. En Balakrishnan, Gopal. *Mapping the Nation*, (p. 267–280). London – New York: Verso.
- Narroll, Raoul (1964). On Ethnic Unit Classification. *Current Anthropology* (5) (p. 283–312).
- O'Gorman, Edmundo (1986). *La supervivencia política novohispana*. México: Universidad Iberoamericana.
- Okamura, Jonathan Y. (1981). Situational Ethnicity. *Ethnic and Racial Studies*, (p. 452–455).

- Paz, Octavio (1990). *El preregrino en su Patria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pennington, Campbell (1963). *The Tarahumara of Mexico*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Pérez de Rivas, Andrés (1970). Historia de la nueva entrada a las naciones de chínipas, guailopos, guazapares, témoris y otras (1675–1681). En González, Luis. *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, (p. 81–107). México: Secretaría de Educación Pública.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2000). De las relaciones interétnicas a la interculturalidad. En Béjar, Raúl y Rosales, Héctor. *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural, Los desafíos de la pluralidad*. Cuernavaca: UNAM – CRIM.
- Pi - Suñer, Antonia (2001). En busca de un discurso integrador de la nación. 1848–1884. México: UNAM.
- Plantagean, Evelyn (1988). La historia de lo imaginario. En Le Goff, Jaques; Chartier, Roger; y Revel, Jaques. *La nueva historia*. Bilbao: Mensajero.
- Plati, Elías (2003). *La nación como problema. Los historiadores y la cuestión nacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Poltzer, Charles (2003). Misiones en el noroeste de México. En Bermeo Vega, José Luis (ed). *Misiones Jesuitas. Revista Artes de México número 65*, (p. 46–55). México: Artes de México – Conaculta – INAH.
- Porter III, Frank W. (1990). Indians of North America: Conflict and Survival. En Kennedy, John G. *The Tarahumara*, (p. 7–11). New York. Philadelphia: Chelsea House Publishers.
- Robles, Ricardo (1983–1994) *Diario de Pawichiki*. (paper). Pawichiki, Chihuahua, México.
- Robles, Ricardo; Díaz Infante, Carlos; Chacón, Gilberto; y Verplancken, Luis (1978). Prólogo. En Benett, Wendel C. y Zingg, Robert M. *Los Tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, (p. 15–23). México: Instituto Nacional Indigenista.
- Rosaldo, Renato (2000). La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural. *Desacatos. Revista de Antropología Social número 3*, (p. 39–50).
- Ruiz, Castor Bartolomé (2003). *Os paradoxas do imaginario*. São Leopoldo: UNISINOS.

Sánchez Capdequí, Celso (1999). *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*. Madrid: Universidad Pública de Navarra – Tecnos.

Sariego Rodríguez, Juan Luis (2008). *La Sierra Tarahumara: travesías y pensamientos*. México: ENAH Chihuahua – INAH – Conacyt.

Shelling, Vivian (ed) (2000). *Throug the Kaleidoscope. The Experience of Modernity in Latin America*. London – New York: Verso.

Silberbauer, George B. (1981). *Cazadores del desierto. Cazadores y hábitat en el desierto del Kalahari*. Buenos Aires: Mitre.

Smith, Anthony D. (1992). Chosen peoples: why ethnic groups survive. *Ethnic and Racial Studies*. Vol 15. No. 3. Jul.

—. (1977). *La identidad Nacional*. Madrid: Trama.

—. (1976). *Las teorías del nacionalismo*. Barcelona: Península.

—. (2000). Nationalism and the Historians. En Balakrishnan, Gopal. *Mapping the Nation*, (p. 175–197). London-New York: Verso.

—. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

—. (1989). The Origins of Nations. *Ethnic And Racial Studies* Vol. 12. No. 3.

Stavenhagen, Rodolfo (1992). Challenging the Nation – State in Latin America. *Journal of International Affairs* 45, 2., Winter 1992.

Trevor-Roper, Hugh (20002). La tradición de la Highlands en Escocia. En Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence. *La invención de la tradición*, (p. 24–48). Barcelona: Crítica.

Valverde Armendáriz, Margarita (1989). *El impacto del internado en la vida de catorce indígenas tarahumaras. Tesis para obtener el grado de Maestro en Antropología Social*. México: Universidad Iberoamericana.

Van Den Bossche, Geert (2003). Is there nationalism after Ernest Gellner? An exploration of methodological choices. *Nations and Nationalism* 9 (4) (p. 491–509).

Van Hamme, Pertus Thomas (1984). Crónica etnográfica de Papigochi. En González Rodríguez, Luis. *Crónicas de la Tarahumara*, (p. 299–307). México: SEP.

- Vasconcelos, José (1966). *La raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. México: Aguilar.
- . (1982). *Memorias. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vázquez, Josefina Zoraida (2000). Los primeros tropiezos. En Centro de Estudios Históricos El Colegio de México. *Historia General de México*, (p. 525–582). México: El Colegio de México.
- Villoro, Luis (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós – UNAM.
- Vincent, Joan (1971). *African Elite: The Big Man of Small Town*. New York: Columbia University Press.
- Weber, Eugen (1983). *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale 1870–1914*. Paris: Fayard.
- Weber, Max (1961). Ethnic Groups. En T. Parsons; E. Shils; K. D. Naegle; y J. R. Pits. *Theories of Society Vol. 1*, (p. 305–309). New York: Free Press.
- . (1996). The origins of Ethnic Groups. En Hutchinson, John y Smith, Anthony D. *Ethnicity*, (p. 35–39). Oxford and New York: Oxford University Press.
- Wunneburger, Jean – Jacques (1980). Pour une subversion épistémologique. En Mafessoli, Michel. *La galaxie de l'imaginaire. Dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand*, (p. 48–69). Paris: Berg International.
- Yancey, William L., Eugene P. Ericksen, y Richard N. Juliani (1976). Emergen Ethnicity: a Review and Reformulation. *American Sociological Review*, 41 (3) (p. 391–403).
- Zemelman, Hugo (ed) (1990). *Cultura y Política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Zubiri, Xavier (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- . (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial.