



6

ESTUDIOS INDIANA

TEXTILES RALÁMULI

*Hilos, caminos y el tejido
de la vida*

Sabina Aguilera

Sabina Aguilera

Textiles ralámuli

Hilos, caminos y el tejido de la vida

This work is licensed under the Creative Commons Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 3.0 Deutschland License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/>.

The online version of this work can be found at:
<<http://www.iai.spk-berlin.de/publikationen/estudios-indiana.html>>



ESTUDIOS INDIANA 6



**Ibero-Amerikanisches
Institut**
Preußischer Kulturbesitz

Textiles ralámuli

Hilos, caminos y el tejido de la vida

Sabina Aguilera



Gebr. Mann Verlag • Berlin 2014

ESTUDIOS INDIANA

The monographs and essay collections in the Estudios Indiana series present the results of research into the indigenous and multiethnic societies and cultures of Latin America and the Caribbean, both past and present. The range of topics encompasses all fields of Amerindian studies, including archaeology, ethno-history, ethnolinguistics, as well as cultural and linguistic anthropology.

En la serie Estudios Indiana se publican monografías y compilaciones que representan los resultados de investigaciones sobre las antiguas y actuales sociedades y culturas indígenas y multiétnicas de América Latina y el Caribe. La serie abarca una diversidad de temas de todas las áreas de los estudios americanistas incluyendo la arqueología, la etnohistoria, la antropología cultural y social y la etnolingüística.

Editado por: Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz
Potsdamer Straße 37
D-10785 Berlin, Alemania
e-mail: indiana@iai.spk-berlin.de
<http://www.iai.spk-berlin.de>

Jefa de redacción: Iken Paap (Ibero-Amerikanisches Institut)

Consejo editorial: Andrew Canessa (University of Essex), Michael Dürr (Zentral- und Landesbibliothek Berlin), Wolfgang Gabbert (Universität Hannover), Barbara Göbel (Ibero-Amerikanisches Institut), Ernst Halbmayer (Philipps-Universität Marburg), Maarten Jansen (Universiteit Leiden), Ingrid Kummels (Freie Universität Berlin), Karoline Noack (Universität Bonn), Heiko Prümers (Deutsches Archäologisches Institut), Bettina Schmidt (University of Wales Trinity Saint David), Gordon Whittaker (Georg-August Universität Göttingen).

Tipografía: Iken Paap (Ibero-Amerikanisches Institut)

Diseño de la portada: Mariano Procopio

Información bibliográfica de la Deutsche Nationalbibliothek:

La Deutsche Nationalbibliothek recoge esta publicación en la Deutsche Nationalbibliografie. Los datos bibliográficos están disponibles en la dirección de Internet <http://dnb.dnb.de>.

Pedidos: Gebr. Mann Verlag, Berliner Str. 53, D-10713 Berlin
<http://www.reimer-mann-verlag.de>

Versión digital: <http://www.iai.spk-berlin.de/es/publicaciones/estudios-indiana.html>

Copyright © 2014 Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz
Todos los derechos reservados

Imresión: H. Heenemann GmbH & Co. KG, Bessemerstraße 83-91, D-12103 Berlin

Impreso en Alemania ISBN 978-3-7861-2729-1

Índice

AGRADECIMIENTOS	7
I.	
INTRODUCCIÓN	9
LA PROPUESTA	15
COMPARACIONES EN EL TIEMPO Y EL ESPACIO	16
TEXTILES Y EL TEJER: UN ACTO CREATIVO DE INTEGRACIÓN	18
EL TEJIDO Y EL RELATO	21
LOS OBJETOS VISTOS DESDE UNA ANTROPOLOGÍA DEL ARTE	24
LOS ESTUDIOS DE TEXTILES EN MÉXICO, ALGUNAS PERSPECTIVAS TEÓRICAS	27
MÁS ALLÁ DEL OBJETO TEJIDO: HACIA UNA CONTRIBUCIÓN	31
II.	
EL CONTEXTO: LA RANCHERÍA DE COYACHIQUE EN LAS BARRANCAS Y EL ASENTAMIENTO 'PADRE CARLOS DÍAZ INFANTE, S.J.' EN LA CIUDAD	35
UNA BREVE MIRADA A LA HISTORIA DE LA TARAHUMARA	36
COYACHIQUE: LA TRAMA RURAL	43
LA VIDA COTIDIANA	45
ACTIVIDADES AGRÍCOLAS Y RITUALES	47
VALENTÍN CATARINO, UN TEJEDOR EXPERTO	49
EL FENÓMENO DE LOS ASENTAMIENTOS TARAHUMARA EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA	51
EL ASENTAMIENTO TARAHUMARA 'PADRE CARLOS DÍAZ INFANTE, S.J.'	55
LA COTIDIANIDAD EN EL 'DÍAZ INFANTE'	57
LAS FIESTAS	59
LA HISTORIA DE MARÍA LUISA	64
LA PRESENCIA DE LOS TEXTILES EN EL ASENTAMIENTO	67
INTEGRANDO IDENTIDAD, PAISAJE Y EXPERIENCIA	71
III.	
TEJER COMO PARADIGMA DEL MUNDO FEMENINO	77
TEXTILES, IDENTIDAD Y GÉNERO ENTRE LOS TARAHUMARA DE COYACHIQUE Y EL ASENTAMIENTO	78
EL PODER FEMENINO: AUTORIDADES, CURANDERAS, MADRES Y ARTISTAS	85
DUALIDAD O AMBIGÜEDAD ENTRE CATEGORÍAS DE LO FEMENINO Y LO MASCULINO Y SU VÍNCULO CON EL TEJER. ALGUNAS REFLEXIONES	99

IV.	
LOS TEXTILES Y SUS METÁFORAS	107
EL TEJIDO Y LA CREACIÓN DEL MUNDO	109
LA TIERRA, LA MADRE, EL GRAN TEJIDO	114
¿LA SERPIENTE, LA ARAÑA, LA MADRE TIERRA?	126
LA SERPIENTE, LA TIERRA Y EL SOL	134
LOS HILOS DE LA VIDA Y DE LA MUERTE	141
LOS HILOS Y EL TONALLI: OTRAS COMPARACIONES	148
V.	
EL UNIVERSO TEJIDO, LOS CAMINOS Y EL DESTINO	153
EL DESTINO, LA LUNA, LA SERPIENTE Y LA ARAÑA	157
LAS ESTRELLAS Y LOS CAMINOS	163
LAS TZITZIMIMES, LAS MANTAS Y LA REDENCIÓN DEL SOL	164
EL PODER DE LA TRANSFORMACIÓN: TEJEDORES Y CURANDEROS	171
LAS SERPIENTES Y EL ORIGEN DE LA VIDA	178
VI.	
CONCLUSIONES	195
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	203

Agradecimientos*

Gracias al tiempo que María Luisa Chacarito dedicó a enseñarme a tejer, a compartir historias de su vida y a platicarme relatos rálámuli que a ella le contaron, es que pude realizar el presente estudio. Igualmente importante fue la aceptación y amabilidad de los habitantes del asentamiento tarahumara “Padre Carlos Díaz Infante”, especialmente de la familia Chacarito y Guadalupe Fuentes, quien también me enseñó a tejer. Agradezco igualmente a Estela Parra por su hospitalidad y por el apoyo que me ofreció.

Asimismo agradezco a Zulema Carmona, Ramón Madrigal† y Norma Chávez por hospedarme y por su cariño.

También estoy muy agradecida por los valiosos comentarios y sugerencias, así como el gran apoyo de Ingrid Kummels, quien dirigió la tesis doctoral que aquí se publica. Igualmente, agradezco mucho a Maarten Jansen por aceptar ser el segundo tutor y por el respaldo a pesar de la distancia en el tiempo y el espacio. De igual forma agradezco a William Merrill por todos las sugerencias y por leer algunos de los capítulos.

Asimismo, doy las gracias a Centehua Deneken, por su amistad, por estar tan presente durante la redacción de esta investigación y por las lecturas que me sugirió, las cuales no sólo fueron de gran utilidad, sino que abrieron el panorama haciendo posible un estudio mucho más rico. De igual forma agradezco a Ana Paula Pintado, por la gran amistad y cariño, pero también por leer y comentar partes del trabajo. Igualmente estoy sumamente agradecida con Patricia Urías por el enorme trabajo de edición que realizó.

No menos importante ha sido la presencia de mi familia, quienes han sido el mayor soporte. En especial agradezco infinitamente a mi madre por haber leído los borradores y la versión final varias veces para ayudarme en la edición y corrección del texto. Sin sus lecturas este trabajo no sería lo que es.

Finalmente, doy las gracias a Ofir Dor, por el gran apoyo en todos los sentidos, por escucharme, por las largas pláticas y por ayudarme a recuperar el ánimo. También agradezco a Gabriel, pues su presencia me dio la fuerza, la concentración y las ganas para concluir la investigación.

* Esta investigación no hubiera sido posible sin el apoyo de la beca CONACYT (Número 209386/304097)-DAAD (Kennziffer: A/08/72610).

I.

Introducción

Mi primer acercamiento a los textiles tarahumara fue cuando conocí y trabajé con las colecciones etnográficas de Carl Lumholtz, Edward Palmer y Eugene Boudreau.¹ Las piezas revisadas fueron principalmente fajas o cinturones, pero también cobijas y faldas, todas tejidas con lana y provenientes de distintas regiones. Con el fin de limitar el tema de la investigación, me enfoqué en las fajas (Figura 19), que continúan siendo utilizadas y tejidas actualmente a diferencia de las cobijas y sobre todo de las faldas. En ese entonces tomé como punto de partida los motivos tejidos en las fajas, y no fue sino hasta la segunda etapa de mi trabajo que entendí la necesidad de aprender a tejer las fajas hechas y utilizadas por los tarahumara. De esta manera me di cuenta que practicar esta habilidad que forma parte de la vida cotidiana de muchas mujeres tarahumara tanto en el contexto rural como urbano. Este aprendizaje es por lo tanto, una vía fundamental para quien busca entender lo que un textil terminado puede estar comunicando. Así, a partir de las relaciones que el textil establece con el resto del todo social, la investigación apunta a explicar una percepción del mundo según los tarahumara con quienes conviví y aprendí a tejer.

En esta investigación se parte de la hipótesis de que las sociedades humanas hacen uso de nociones, imágenes y narraciones relacionadas con los textiles, para engendrar identidades, implicarse o involucrarse en el ámbito ritual, manifestar lo sagrado de manera más tangible o bien sintetizada, caracterizando el cosmos junto con la dinámica y recíproca participación en él. Aquí vale la pena aclarar una cuestión más general acerca de la relevancia del estudio de los textiles. En primer lugar, éstos junto con sus diseños, el proceso de su elaboración y su utilización son una fuente de conocimiento para quien los produce y los porta. Más aún, se trata de un objeto que traspasa los límites de lo práctico o funcional, pues un textil también es una herramienta mediante la cual, el tejedor y quien la porta, aprehende y dota al mundo de sentido al mismo tiempo que aplica y adquiere saberes compartidos por los demás miembros de su cultura. Por lo tanto, su análisis es relevante porque ofrece una vía para conocer y comprender una forma de ver y habitar el mundo.

1 Estas colecciones se encuentran en el National Museum of Natural History (NMNH-Smithsonian Institution) en Washington, D.C., así como en el American Museum of Natural History (AMNH) en New York. El trabajo que llevé a cabo en 1999 fue un proyecto dirigido por William L. Merrill, curador del NMNH y antropólogo especialista en la Tarahumara.

En el caso particular de los tarahumara, el tejer fajas o cobijas no parece ser tan importante a primera vista, sobre todo comparando con la de otros pueblos de México quienes dedican la mayor parte de su tiempo a esta actividad y en tanto producen tejidos muy elaborados. No obstante, al participar en la cotidianidad de los tarahumara, a quienes introduciré en seguida, se deducen las correspondencias que mantiene el tejer con otras actividades que igualmente forman parte de la vida cotidiana.²

Asimismo, se hace evidente una interrelación entre los textiles y cuestiones cosmogónicas y cosmológicas al mismo tiempo que identitarias, rituales, económicas. Por ejemplo, María Luisa Chacarito, la principal interlocutora rálámuli de este trabajo, describe el origen del mundo como resultado de un gran tejido. En segundo lugar, es difícil valorar la importancia de los textiles cuando no los elaboramos nosotros mismos y en tanto, no se considera todo lo que implica su fabricación manual. En la presente investigación se le da un lugar especial a la actividad de tejer no sólo por lo destacado líneas arriba, sino por la importancia que las mujeres tarahumara le atribuyen al concebir la creación del mundo como un tejido. Además, ellas hablan de ciertas partes del cuerpo y del desarrollo humano mediante metáforas y referencias a hilos y estructuras que semejan los de la trama y la urdimbre.

Habiendo aclarado lo anterior, se dará paso a introducir el escenario en el cual se llevó a cabo este estudio tras realizar varias temporadas de investigación de campo —en el 2004, el 2007 y el 2010— en dos contextos diferentes: uno rural y otro urbano (Figura 1). Brevemente, pues posteriormente se desarrollará con mayor detalle, tenemos que la etnia tarahumara o rálámuli³ (nombre con el que se autodenominan) —constituida como tal al inicio del siglo XVII por los misioneros jesuitas— es una que hasta hoy en día está conformada por claras diferencias regionales. Siendo así, encontramos comunidades con sus respectivas rancherías —bajo un patrón de asentamiento disperso— en las profundas barrancas y las montañas o cumbres boscosas al suroeste del Estado

2 A pesar de que entre los tarahumara existe un sentido de colectividad para completar ciertas tareas agrícolas, para realizar las fiestas, reparar o construir sus hogares, etcétera, el tejer, según lo que pude observar, es una actividad más privada.

3 Aunque los tarahumara con quienes conviví pertenecen a regiones diferentes, la forma en la que pronuncian ‘rarámuri’ es en realidad algo más cercano a ‘rálámuli’. Ante tales variantes Pintado (2008: 1) nos dice que el escribir ‘rarámuri’ con ‘r’ obedece a las reglas del español “porque esas [r] intervocales en realidad no son consonantes normales ya que tienen un sonido intermedio entre [r] y [l]; y son identificadas ‘líquida retrofleja’. Ésta, cuando se encuentra al inicio de una palabra, suena como la [l] del español. Es un fonema característico de la lengua tarahumara y por ello es importante hacerlo notar”. Aquí vale la pena señalar que a lo largo de la investigación se utilizarán los términos ‘tarahumara’ y ‘rálámuli’ indistintamente porque la gente con quien trabajé hacía uso de ambos de tal forma que, aunque es posible que no se trate de sinónimos, no me es claro cuándo se utiliza uno u otro. Estudiosos de la etnia en cuestión disciernen que la palabra ‘tarahumara’ probablemente es una deformación de ‘rálámuli’; otros proponen que ésta significa ‘gente’ o ‘los que corren a pie’ (véase nota 20).

de Chihuahua, entre las cuales existen variantes en cuanto a la lengua, la vestimenta, producciones plásticas, expresiones rituales, etcétera. Sin embargo, también hay tarahumara establecidos en las urbes en ocasiones de manera definitiva y en otras únicamente por temporadas. De acuerdo con Felipe Ruíz, vocero de la Coordinadora Estatal de la Tarahumara, se trata de una cada vez más común migración a las ciudades que ha tenido como consecuencia la creación de alrededor de 70 asentamientos urbanos en Chihuahua (comunicación personal, 08.11.2009). El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en su “II Censo de Población y Vivienda, México, 2005”, basándose en el habla de la lengua indígena para realizar el censo, indica que hay 72.461 tarahumara habitando el Estado. Como también veremos en el siguiente capítulo, se puede decir, en términos muy generales, que desde la evangelización hasta nuestros días, la idea principal en la cual se fundamenta la relación entre la población indígena y el Estado Mexicano ha sido la de motivar la transformación cultural del indígena para que pueda integrarse como ciudadano de la nación. Este tipo de relación trae consigo problemas que serán discutidos posteriormente.

Volvamos ahora a la cuestión de las diferencias regionales, ya que los dos sitios estudiados responden a dicha diversidad. Por un lado, la ranhería de Coyachique ubicada en las barrancas de Urique y Batopilas, al suroeste del estado de Chihuahua, lugar donde comencé a indagar sobre los textiles. Fueron tres temporadas cortas en el 2004 las que me permitieron realizar un análisis iconográfico de las fajas o cinturones (Figura 19) tejidos en esta ranhería, el cual a su vez comparé con otras comunidades tarahumara utilizando fuentes de segunda mano (Bennett & Zingg 1935; Lumholtz 1981; Merrill 1988; Levi 1993; Bonfiglioli 1991, 2005; Pintado 2008). El vínculo de los diseños tejidos con elementos cosmológicos fue el tema principal, develando una síntesis de nociones acerca del camino de la vida, las fuerzas opuestas que corren a través del universo generando vida, muerte y tiempo, es decir el orden cósmico.

Posteriormente, entre septiembre y diciembre del 2007, retomé el análisis del textil en un contexto tarahumara distinto y sorprendentemente fértil. La razón por la que no viajé a la mencionada ranhería de Coyachique fue el alto índice de violencia, evidente sobre todo en las zonas rurales. De esta manera, gracias a un compañero que también realizaba su trabajo de investigación, llegué al asentamiento tarahumara ‘Padre Carlos Díaz Infante, S.J.’ ubicado a las afueras de la ciudad de Chihuahua.⁴ El haber tenido que cambiar de planes y sentirme obligada a trabajar en el asentamiento, provocó un

4 En el siguiente capítulo se describirá con detalle este lugar. Por el momento sólo aclararé que, según lo que la propia institución afirma, la función del asentamiento es ofrecer una vivienda digna para aquellas familias tarahumaras que han decidido migrar a las ciudades. En la capital hay otros siete asentamientos, pero sólo el ‘Padre Carlos Díaz Infante, S.J.’ y el ‘Carlos Arroyo, S.J.’ pertenecen a una misma fundación creada por los jesuitas.

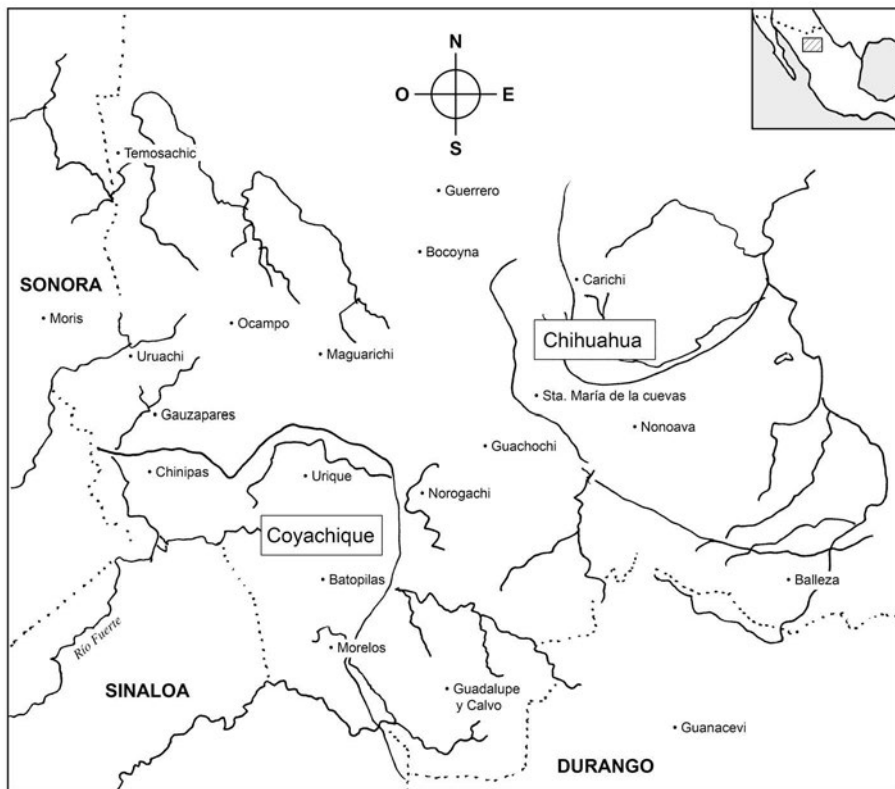


Figura 1. Las subregiones de la Sierra Tarahumara y los dos sitios en donde se realizó la investigación: Coyachique y el asentamiento en la capital del Estado de Chihuahua (mapa: Sabina Aguilera).

sentimiento de rechazo por este sitio. Además tenía el prejuicio de que la gente aquí —migrantes rurales que viajan a la ciudad comúnmente con el fin de encontrar opciones laborales— no era ‘muy tarahumara’, algo que pronto se evidenciaría como una perspectiva equívoca basada en suponer una dicotomía entre lo rural representando lo tradicional y lo urbano la modernidad. En términos del trabajo realizado, sostenía hasta ese momento una hipótesis fundamentada principalmente en la iconografía textil y aunque también contemplé otros aspectos presentes en las narraciones y los rituales, el estudio estaba incompleto hasta no considerar el importante papel del proceso tecnológico de tejer, ya que en él se mezclan conceptos, conocimiento intuitivos y basados en la experiencia, el tacto, la visión, la interpretación, etcétera. En definitiva, el acto de tejer es una práctica que requiere un conocimiento técnico específico pero que al mismo tiempo

implica un saber más amplio del entorno en el cual habita el tejedor. De esta forma, mediante dicho proceso se reproduce un saber que no está desligado de una forma de percibir el mundo, de ahí la relevancia de los relatos que describen el tejido primigenio. Así, apoyada en tales conjeturas, la investigación buscaba averiguar la implicación de tejer y su posible relación con la cosmovisión.⁵

Para ello resultaba inminente aprender a tejer, un arte cuyos principios pude comenzar a entender gracias a María Luisa Chacarito y Guadalupe Fuentes, dos mujeres tarahumara que viven en el asentamiento. Ellas dedicaron varias horas de sus días para enseñarme y a ambas se hará referencia a lo largo del libro. El análisis de los datos etnográficos que recopilé en dicha temporada, junto con la sensibilidad adquirida tras la práctica de tejer, resultaron en una serie de planteamientos y cuestionamientos que han servido como fundamentos para el presente trabajo. Éste a su vez, se compone de la información obtenida y la experiencia vivida en la tercera y más larga temporada de campo, entre octubre del 2009 hasta junio del 2010, en el mismo asentamiento. En esta ocasión regresé para continuar aprendiendo a tejer y, mediante esta experiencia, explorar, conocer y tratar de comprender con mayor detalle qué es lo que hay detrás del tejido, entendido éste como objeto, como noción y como resultado de un complejo proceso de creación.

Para lograr tales objetivos, la metodología a seguir consistió básicamente en la convivencia con las mujeres, sobre todo con María Luisa Chacarito. Desde el inicio la idea central era la de aprender a tejer bien, no la de sentarme y entrevistar a la gente con una grabadora. Mi interés por aprender este arte iba más allá del trabajo de investigación, pues es algo que disfruto y continúo haciendo por mi cuenta. Concretamente, el trabajo etnográfico que conforma la base del presente estudio es el resultado de largas horas de conversaciones que en su mayoría surgieron en el contexto de la actividad textil. Hay que decir que aunque todas fueron en español, siempre estuvo presente la lengua ralámuli, pues las principales interlocutoras comúnmente recurrían a su lengua porque no sabían la palabra exacta en español o porque yo preguntaba por la traducción del español al ralámuli. Lo que hay que destacar es que, según mi interpretación, la convi-

5 Se entiende cosmovisión como un conjunto de creencias, ideas y percepciones que dan forma a la imagen que una cultura tiene del mundo en general y que a partir de dicha imagen y su activa participación con el entorno interpreta su existencia y la de todo lo que lo rodea. Una propuesta que sustenta y complementa esta definición es la de Alfredo López Austin, pues la concibe como pensamiento social producido en sucesos de larga duración –susceptibles a ser transformados–, un conjunto estructurado de los sistemas ideológicos que una sociedad utiliza para aprehender el cosmos (López Austin 1995: 214). En esta investigación se hará constante referencia a las exégesis que obtuve y que permiten entender la cosmovisión tarahumara. Sin embargo, también se utiliza la de otros ralámuli (e.g. Palma, Batista). Igualmente se retoman trabajos de varios antropólogos que analizan la cosmovisión de esta etnia (Lumholtz 1981; Merrill 1988; Slaney 1991; Levi 1993; Kummels 2007; Bonfiglioli 2005, 2008a, 2008b, 2010; Pintado 2008; por citar sólo algunos).

vencia se tornó en un espacio donde compartimos una apreciación por el tejer, así como vivencias personales y un tipo de solidaridad femenina. Esta combinación de factores resultaron en un ambiente lo suficientemente íntimo como para que ellas compartieran complejos relatos sobre la creación, la lógica del cosmos, y el lugar de los textiles en el pensamiento tarahumara.

Fue así que resultó sugerente hablar de los textiles como elementos clave de su cosmovisión y no solamente prendas, un hecho que sólo fue claro gracias a las pláticas y enseñanzas que obtuve principalmente de María Luisa,⁶ la gobernadora⁷ del asentamiento, quien no sólo tiene un rico conocimiento de sus historias y tradiciones, sino que además aprendió a tejer con su tío, un curandero que aún vive en la sierra y cuya familia se compone también de tejedores. Tejer para ella es algo importante en la vida y disfruta hacerlo y enseñarlo con mucha paciencia, gracias a esto pude llegar a tejer sola. Más aún, la experiencia resultó muy importante para profundizar mi conocimiento en otro nivel, es decir, el tejido y la cosmovisión. Esto en un principio parecía que nunca sucedería, pues pasaban los días y naturalmente las conversaciones giraban más en torno a la vida cotidiana, problemas familiares e historias de vida, que en contestar la infinidad de interrogantes que tenía acerca de los textiles y la cosmovisión. Como se dijo ya líneas arriba, el interés era convivir con la gente y aprender a escuchar y esperar la oportunidad para cuestionar más acerca de algún tema o historia relevante para la investigación. Así, hubo momentos en que parecía como si la gente no tuviera mucho que decir acerca de los textiles y que incluso la mayoría, por lo menos en el asentamiento, no tejía más. Sin embargo, puedo adelantar que, a partir de los relatos y exégesis que obtuve explícitamente relacionados con los textiles, se vislumbra un panorama donde éstos y el tejer son algo más que habilidades técnicas y objetos decorativos e identitarios.

Lo hasta aquí establecido surge de planteamientos retomados de la ‘Antropología del arte’ (detallados un poco más adelante) y de otra ‘ecológica’, en particular la de Ingold (2000) y Ingold & Hallam (2007) pero también de Bateson (1972) y Bateson & Donaldson (1991). Es de éstas dos perspectivas teóricas de donde surgen las afirmaciones que conforman puntos de partida para el trabajo que aquí se presenta. Para pun-

6 Como se verá a lo largo del texto, retomo varias exégesis que obtuve de la investigación en la comunidad de Coyachique. En este sentido, el resultado del análisis estaría incompleto si no fuera gracias a los rálámuli de dicho lugar, en especial a Valentín Catarino, Marciría Catarino, Virginia López, Patrocinio López y Marta López.

7 Se trata de la principal autoridad elegida por los habitantes del asentamiento. Como representante de los rálámuli en este lugar, su cargo implica llevar a cabo varias tareas, algunos ejemplos son: buscar apoyos (económicos, de comida, cursos, ropa); acompañar a quienes requieren realizar trámites en las oficinas del gobierno; dar su consejo (o lo que ellos mismos llaman *navésari* o sermón) los domingos; buscar mantener la armonía y el orden.

tualizar, la siguiente cita de Ingold ayuda a entender de qué manera se ha interpretado la actividad textil y su relación con la cosmología ralámuli:

[...] both humans and the animals and plants on which they depend for a livelihood must be regarded as fellow participants in the same world that is at once social and natural. And the forms that all these creatures take are neither given in advance nor imposed from above, but emerge within the context of their mutual involvement in a single, continuous field of relationships.

[...] human beings do not so much transform the material world as play their part, along with other creatures, in the world's transformation of itself [...] In this view, nature is not a surface of materiality upon which human history is inscribed; rather history is the process wherein both people and their environments are continually bringing each other into being (Ingold 2000: 87).

La propuesta

Dicho lo anterior, hay que precisar la hipótesis principal de que en términos sociales y culturales, los textiles, el proceso de su elaboración, la materia prima y los elementos gráficos tejidos, conforman y recrean nociones, ideas y conocimiento. Se trata pues de una síntesis de saberes y formas de relacionarse y de habitar en el mundo. Esto parece evidenciar la faja tejida entre los ralámuli, un hecho que puede compararse con las producciones textiles de otras etnias como la huichola o wixarika (Schaefer 2002), pero también de otros pueblos sudamericanos como los cashinawa (Keifenheim 1999, 2000) y los shipibo-conibo (Gebhardt-Sayer 1984, 1985). En este sentido, el tejedor utiliza su conocimiento y sensibilidad para crear una tela que satisfaga necesidades personales, sociales y del entorno, resultando en un proceso de interacción, producción y reproducción social. Así, los fundamentos del tejer comprenden tanto un conocimiento práctico como un sistema de creencias en correspondencia inmanente con el entorno. Dicha sabiduría no sólo anima o da vida a lo social de manera activa, sino que al mismo tiempo es utilizada por la sociedad para vivir y dar significado a su mundo. Es así que tanto el actor como el objeto son elementos activos.

Siguiendo los planteamientos o hipótesis centrales del trabajo, es preciso preguntarse entonces ¿cuál es el lugar que el tejer y los textiles ocupan en el ámbito social, económico, religioso y cosmológico de los tarahumara del asentamiento urbano 'Padre Carlos Díaz Infante, S.J.' y de Coyachique? Y también ¿qué podemos decir acerca de las creencias, valores y conceptos (expresados en los textiles y en el acto de tejer) y de qué forma se entrelazan para recrear conocimiento y conceptos? Este estudio aspira a contestar estas preguntas.

Para acercarse a posibles respuestas se tomará como puntos de referencia y de partida los resultados de las mencionadas temporadas de campo. En particular se utilizarán como fundamento los relatos y exégesis⁸ sobre la creación del mundo —principalmente las relacionadas con el tejer y los textiles— contadas por Chacarito. Paralelamente, el trabajo se verá complementado con ejemplos del espacio ritual, como son los dedicados a los recién nacidos, los muertos o a curar, y la iconografía textil, principalmente de las fajas tejidas en el asentamiento, en Coyachique y las coleccionadas por Lumholtz. Además, como se verá a partir del capítulo II, resulta sugerente el establecer comparaciones, tomando los datos de fuentes de segunda mano, con otras regiones tarahumara y de otros pueblos. Pero las comparaciones se llevarán a un nivel temporal y espacial más amplio, ya que se reconoce un diálogo entre las narraciones tarahumara registradas y versiones similares, o transformaciones de éstas, pertenecientes principalmente al México prehispánico.⁹ Así, a lo largo del texto se hará uso de varias fuentes para ejemplificar y sustentar las hipótesis planteadas. Aquí hay que aclarar que al establecer semejantes correspondencias usando este tipo de fuentes, no quiere decir que se tenga un detallado conocimiento de la iconografía prehispánica ni tampoco de los códices que serán citados. Esta indicación es importante, ya que se trata de un campo sumamente complejo de comprender y a sus estudiosos les ha llevado años de trabajo que deben ser reconocidos. En este sentido, las reinterpretaciones que se han hecho en el presente análisis son tentativas y requieren un estudio más profundo en colaboración con especialistas del tema. No obstante, la idea es abrir el espacio para reflexionar, además de reconocer que la interdisciplinariedad es sumamente útil para la investigación.

Comparaciones en el tiempo y el espacio

Es pertinente aclarar que aludir a este tipo de relaciones, es decir, de larga duración, no tiene la intención de congelar en el tiempo a los actores tarahumara que han inspirado el diseño del análisis. En todo caso, al igual que los otros datos susceptibles de ser comparados, se trata de herramientas metodológicas útiles para comprender mejor lo

8 En este trabajo no se utiliza el término ‘mito’ para referirse a las historias, relatos o narraciones, ya que se quiere destacar que se trata precisamente de su historia, en el sentido en que López Austin (1996: 45) menciona en relación al mito: “[...] un complejo de creencias, como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad, como un sistema lógico o como una forma de discurso”. El hecho de que para el público en general la palabra ‘mito’ pueda también aludir a una historia que no es representativa de la realidad, sino que es imaginaria, ha motivado el optar por no usar ese término.

9 Especialmente en Mesoamérica, pero también en lo que ahora es el suroeste de los Estados Unidos y mucho más al sur entre algunos pueblos sudamericanos.

que el textil insinúa. De manera similar el historiador Alfredo López Austin nos dice lo siguiente:

En materia de sistemas de pensamiento, nunca se espera encontrar ni una congruencia total, ni una tradición inalterada, ni la totalidad de la información. Se buscan las claves. La obtención de las claves del pensamiento indígena permite formular las hipótesis necesarias. En algunos casos, a partir de las hipótesis y por medio de sus respectivas comprobaciones, los etnólogos hacen verdaderas reconstrucciones de los sistemas. Es la secuencia de una lógica que se muestra en partes ¿Qué hacer cuando las partes ya han perdido su unidad, descomponiéndose en subsistemas no del todo articulados? Puede recurrirse a la comparación de las múltiples formas actuales de las religiones indígenas en busca de la coherencia de una cosmovisión mesoamericana que fue fuente unitaria de esos subsistemas (1996: 395).

La manera de proceder planteada por López Austin, sirve como modelo para analizar, si bien no a partir del pasado tarahumara, sí de aquello con lo cual, en términos cosmogónicos, la gente explica acerca del textil y cómo esa forma de entenderlo es parte, con sus debidas transformaciones y reinterpretaciones, de una larga historia. Al explorar en ese pasado prehispánico o incluso colonial que ya no existe, se busca llegar en el presente a un nivel de congruencia sobre el cual se refiere López Austin.

En esta misma línea, las propuestas de otros historiadores como Broda y Báez-Jorge (2001) y Broda (2003), ayudan para argumentar que tras el textil existen nociones compartidas que, sin querer caer en un universalismo o relativismo, las diferentes sociedades han venido expresando de diversas maneras a lo largo del tiempo y el espacio. En palabras de Broda (2001: 18) resulta bastante claro:

El estudio de las comunidades indígenas a partir de la Conquista española requiere de la necesaria colaboración entre la antropología y la historia. Uno de los aspectos más apasionantes de estas indagaciones consiste, precisamente, en combinar el análisis histórico del pasado prehispánico con el de las culturas indígenas campesinas de la actualidad que han mantenido, a través de los siglos de colonización, rasgos propios que las distinguen de la cultura nacional.

La misma autora sugiere una manera de proceder cuando se toma esta vía para el análisis:

La posición teórica que permite abordar este tipo de investigaciones implica concebir las formas culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante que, a la vez, se sustenta en raíces muy remotas (Broda 2001: 19).

Aunque Broda parte de la vida ceremonial, que considera es el espacio en el cual se cristalizan las relaciones entre nociones cosmogónicas abstractas y la sociedad, en este trabajo se toman como punto de referencia los relatos¹⁰ para de ahí vincular con otros medios de expresión social que igualmente apuntan a comunicar y reproducir conoci-

10 Particularmente esto se refiere a los que hablan del tiempo primigenio y del funcionamiento del cosmos.

miento. Para ello tiene sentido considerar lo que ya López Austin (1996) ha expuesto en relación a los mitos y la larga duración o lo que él llama el núcleo duro. Mediante éste, el historiador explica el proceso histórico de la estructura de una forma de pensamiento bajo el entendido de que ha fungido como fundamento común a los pueblos mesoamericanos. Esta cualidad permite proyectar hacia el pasado y hacia el presente dicha estructura (sumamente resistente al cambio), la cual se encarga de regular las concepciones que forman el núcleo duro de la cosmovisión (López Austin 1996: 58-59).

También hay que considerar la pertenencia a una tradición cultural, la cual está compuesta por similitudes (entre las cuales López Austin encuentra el núcleo duro) y diferencias que en el transcurso del tiempo se van transformando, pero siempre adecuándose para mantener la lógica del conjunto dentro del sistema (López Austin 1996: 51-60). Paralelamente y siguiendo los planteamientos del mismo autor, la tradición

[...] se caracteriza por producir una concatenación que es vertebrada por un conjunto de elementos fundamentales no sólo por su presencia, sino porque ordenan y dan sentido a otros elementos menos importantes del complejo. Las generaciones pertenecientes a una misma tradición no pueden compartir la totalidad de los atributos de una cultura, puesto que la tradición tiene carácter histórico y es, por tanto, mutable; pero comparten tantos atributos con sus generaciones antecedentes y subsecuentes que pueden identificarse como eslabones culturales de una secuencia histórica (López Austin 1996: 51).

De esta manera es que se destacará como procesos de larga duración –y su relación con la iconografía textil y los relatos cosmogónicos– aquellos que tienen que ver también con una reinterpretación del conocimiento, de ideas y de prácticas, es decir, con funciones dinámicas y vitales para sobrevivir en un mundo compuesto de diversidad. Trasladando estas cuestiones teóricas al escenario tarahumara, es de suponer que serán fructíferas y nos llevarán a proponer interpretaciones abiertas a la reflexión. Es importante justificar este tipo de comparaciones, ya que se trata de un asunto delicado y que debe estar bien fundamentado.

No obstante, en función de contestar las preguntas que interesan a esta investigación, expuestas al principio de este apartado, hay más por argumentar. Para ello, es preciso enfatizar el punto que puede ser el amalgamante: se trata de la actividad humana o la práctica con y en el mundo.

Textiles y el tejer: un acto creativo de integración

¿Cómo vincular dicha actividad con los textiles para develar lo social, económico, religioso y cosmológico, así como expresiones de creencias, valores e ideas y la producción de conocimiento? En primer lugar, habría que establecer una cuestión que no resulta

muy clara en las propuestas expuestas líneas arriba y que tiene que ver con una forma de entender el mundo. Al inicio de este apartado se dijo que tanto el tejedor como su objeto de creación tienen un papel activo, esto implica que ambos se encuentran en una relación de correspondencia. De esta forma, tanto el tejedor aplica fuerza o una corriente de energía para trabajar la materia prima, como ésta impone su estructura en aquél. Así, el textil es el resultado de un flujo de fuerzas intercambiadas que incluyen igualmente al entorno. Lo que esta observación nos dice, es que los seres humanos no están reproduciendo simplemente una cosmovisión de un mundo preestablecido, sino que se trata de una creación como resultado de la confluencia de diversos aspectos y de su relación dinámica, cambiante y simbiótica (Ingold 2000: 353). Paralelamente, en su teoría de la práctica, Bourdieu (2003) infiere que la relación establecida entre el antropólogo y su objeto de estudio –tal y como el autor lo llama– conlleva a una distorsión teórica y a asumirse como observador pasivo. En este sentido, al no tener un lugar dentro de las actividades sociales del sistema que observa, concluye reduciendo las relaciones sociales en operaciones dedicadas a comunicar o decodificar (Bourdieu 2003: 1). Es importante señalar esto porque la crítica sitúa al individuo, sus pensamientos y sentimientos, en un espacio de participación y no de sumisión en los escenarios específicos donde se lleva a cabo la actividad o la práctica.

En una de las pláticas con María Luisa, me explicó que el tejer para los *ralámuli* es algo sagrado y algo que, como veremos más adelante, “no debemos dejar de hacer”. Tal importancia dada a la actividad textil puede explicarse únicamente después de practicarla. Quizá una forma de comprender lo sagrado de su práctica es si se concibe como una creación basada en estructuras lógicas y ordenadas, de tal manera que se podría entender como modelo o reflejo de un pensamiento matemático. Debido a varias cuestiones técnicas como el que los diseños dependan de un conteo previo de los hilos que conforman la trama y que, al mismo tiempo, el tejedor sepa de antemano lo que va a tejer, se sugiere siguiendo los planteamientos de Bier (2004: 184), una relación de los patrones (o bien reglas de simetría) con formas y conceptos de pensamiento abstracto correspondientes a números, a figuras y a la naturaleza del espacio. Dicho en otras palabras, mediante el tejer y el textil se hace posible la unión de categorías cognitivas con su representación, ofreciendo una vía para aprehender y darle sentido al mundo, al entorno. Es de esta manera que se entiende cómo ambos (actividad y objeto) podrían denotar no sólo un ordenamiento del cosmos y de lo social, sino que se trate de una metáfora de la creación del mundo, pero de esto se hablará más adelante en el capítulo III.

Aunado a las estructuras y técnicas del tejido está, como ya se mencionó, el tejedor. Partiendo del supuesto de que el ser humano está en constante contacto con su entorno, se intuye una relación de interdependencia fundamental que nutre y determina la forma en la que los objetos y los fenómenos naturales influyen en los individuos y viceversa.

Así, puede entenderse que para los tarahumara —por lo menos con quienes convivió— el concepto del cosmos o universo es uno incluyente y con el cuál se da un intercambio recíproco que implica una red de correspondencias.¹¹ Lo anterior lleva a asumir que no es la percepción del y la relación con el cosmos, sino la participación en él lo que determina la forma en que los individuos y la sociedad conciben el entorno natural, las relaciones de parentesco, las diferencias de género, las transacciones económicas, los ciclos rituales, las jerarquías políticas, etcétera (Ingold 2000; Descola 2001; Palssón 2001; Hornborg 2001). Se trata de un involucramiento que abarca múltiples aspectos o dimensiones que se corresponden los unos con los otros, en donde las nociones se construyen a partir de una activa e imparcial relación con el medio. Es por estos motivos que, al tratar de entender otras formas de ver el mundo, debemos reconsiderar nuestra propia manera de percibirlo (o sea la occidental) basada en una clara distinción entre cultura y naturaleza. Ante esto, vale la pena rescatar los planteamientos de

[...] las ciencias sociales y cognitivas [que] convergen en una crítica de la descontextualización del conocimiento por la modernidad, y que esa crítica coincide con una ambición cada vez más exitosa de superar el dualismo cartesiano (Hornborg 2001: 75).

Así, el presente estudio retoma planteamientos que, como apunta Hornborg (2001: 62), conciben la actividad humana desde una perspectiva holística que integra el medio ambiente, el ritual, el arte, la religión, el ritual y la estética.

Asimismo, no hay que perder de vista lo que Descola (2001) ha planteado, es decir, cómo el análisis basado en la dualidad naturaleza-cultura, en ciertas prácticas culturales, simplemente no tiene sentido. Igualmente relevante resulta su cuestionamiento sobre los valores y la naturaleza de los esquemas, donde son éstos en la práctica los que dan una estructura a la manera en la que se percibe el medio, así como la forma en la que se interactúa con él. Dichos esquemas, según Descola, no son estructuras universales del pensamiento humano, en todo caso se trata de modelos mentales que orientan las relaciones con el medio y que pueden variar en el tiempo y el espacio (2001: 29).

Concretamente, el motivo de resaltar lo anterior va en función de comprender los objetos y sus procesos de creación desde una percepción más amplia. Así, pensando que el tejer es una acción creativa que integra simultáneamente experiencia y conocimiento en el proceso técnico, en lo gráfico y lo formal, nos encontramos ante la unión de una diversidad de nociones entrettejidas que, como espejos mirándose el uno en el

11 Sobre este punto se hablará a partir del capítulo III. Por el momento sólo aclaro que se parte de las explicaciones rálamuli que describen un universo único (en el sentido de unidad), al cual María Luisa se refería como *onoríame* ('el que es padre'). Esta unidad está conformada de partes que mantienen su esencia particular y posiblemente opuesta a otras, por ejemplo el *infra* y *supra* mundo, pero que a final de cuentas son parte de un sistema, de una totalidad.

otro, refuerzan aquello que quieren transmitir. Vinculado a lo anterior, tomemos lo que Hornborg (2001: 72) menciona sobre el papel de la metáfora en la producción de conocimiento y lo que él denomina la práctica ecológica local, como “un modo de conocimiento que ubica al sujeto humano mediante la evocación de estados interiores no objetificables asociados con formas específicas de prácticas”. En este sentido, la relevancia de la metáfora está “en su capacidad de activar conocimientos prácticos tácitos basados en la experiencia de condiciones locales sumamente específicas” (Hornborg 2001: 72). Para ilustrar tales argumentos sirve pensar sobre el proceso de creación en el tejido, ya que se evidencian cadenas de relaciones como por ejemplo:

La araña, según Chacarito, enseñó a los tarahumara a tejer, la araña teje con su propio hilo su mundo, su hogar y los ralámuli imitándola, crean hilos mediante el hilado o la torsión de fibras, al hilar reproducen movimientos espiroideos propios de la naturaleza (aire, agua, aliento primordial) para producir el estambre y tejer telas, unas de las cuales tiene el mismo nombre utilizado para referirse a la placenta, mientras que otras aluden a la idea de la piel, ésta contiene la idea de la tierra, así el tejido, como la casa de la araña refieren a una misma idea. A lo largo del análisis se analizará la posibilidad de este tipo de correlaciones y metáforas bajo los principios teóricos esbozados líneas arriba. Es también así que se explicará el sentido que puede tener el tejer partiendo del supuesto de que tal acción es una que amalgama y que, al estudiar las relaciones implícitas que en ella confluyen, podemos acercarnos a un mejor entendimiento de ¿por qué se teje? ¿para quién se teje? ¿quiénes tejen? ¿qué piensa y siente el tejedor?

El tejido y el relato

Aludiendo a la red de relaciones arriba sugerida, se puede entender que el relato, que tanto importa en este trabajo, también está implicado en ella. De esta manera, será considerado como parte de un sistema cultural en el cual interactúan con el ritual y demás actividades de la vida cotidiana.

Es preciso apuntar que, según mi experiencia, podría sugerirse una forma de ser sigilosa como característica de los tarahumara, aunque es natural que la gente, tarahumara o no, sea reservada en un principio. La cuestión es que a pesar de que posteriormente, cuando la relación con ellos se consolidó y se volvió relajada llevando a una mayor apertura, se percibía en sus narraciones una suerte de síntesis.¹² Lo anterior no perjudica la investigación, ya que pueden utilizarse tales ‘síntesis’ como pistas muy valiosas. Durante el tiempo que conviví con María Luisa Chacarito pude recopilar varios relatos esenciales

12 Aquí hay que decir que el hablar su lengua en un nivel bastante básico, como en mi caso, es ya un primer obstáculo en la comunicación.

para el tema de los textiles y de la cosmovisión en general.¹³ Igualmente significativos son los recuentos sobre su vida y reflexiones acerca de lo que para ella significa ser tarahumara. Es verdad que en ocasiones deseaba poder saber más y rellenar mi diario de campo hasta la última página con largas y detalladas descripciones. No obstante, me quedé con muchas páginas en blanco, lo cual a mi parecer tiene que ver más con esta forma de condensar el relato según una lógica integradora u holista. Es esto lo que se entiende aquí al referirse a un ‘pensamiento sintético’ o como señala Ingold (2000: 248) en relación a estudios de otros autores sobre la sustitución del lenguaje hablado por el escrito y cómo para quienes éste es desconocido, la cultura oral aglomera, es armónica y holista en lugar de dividir o de ser analítica y atomista. Aún más el autor a quien Ingold se remite, Walter Ong, concluye que “the interiorizing force of the oral world relates in a special way to the sacral, to the ultimate concerns of existence” (Ingold 2000: 248).

En relación a lo anterior, vale la pena retomar lo que Cassirer (1968: 63-64) menciona sobre el pensamiento filosófico y la cualidad holista que puede equipararse con el papel del relato:

En medio de la multiplicidad y de la variedad sin límites de las imágenes míticas, de los dogmas religiosos, de las formas lingüísticas, de las obras de arte, el pensamiento filosófico nos revela la unidad de una función general en cuya virtud todas estas creaciones se mantienen vinculadas. El mito, la religión, el arte, el lenguaje y hasta la ciencia, se consideran ahora como otras tantas variaciones de un mismo tema y la tarea de la filosofía consiste en hacérselo comprensible.

Si seguimos a Cassirer, entendemos que el ser humano capta experiencias y las expresa de manera que puedan ser comunicadas según la combinación de formas simbólicas. Volviendo a la cuestión de la práctica en el mundo, tal vez lo más relevante del pensamiento de este autor es la suposición de que para comprender tales formas simbólicas, que incluyen al lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia, se debe indagar no en su naturaleza metafísica o física, sino en el sistema de actividades humanas (Cassirer 1968: 61). Pensando en el relato y el valor del lenguaje, podemos entonces preguntarnos ¿cómo surge la percepción y el significado en este nivel? Cassirer respondería que siendo constituyentes fundamentales de cualquier cultura humana, son formas de conocimiento, cuya función (explícitamente la del relato) no recae en explicar el mundo sino en la transformación simbólica de nuestra experiencia del mundo. Por su parte Ingold (2000: 409), complementa y precisa claramente:

13 Posiblemente el hecho de que María Luisa Chacarito sea la autoridad la motivaba a platicar bastante y extenderse ampliamente en casi todas las conversaciones que teníamos. Esto no quiere decir que me haya platicado una vasta cantidad de historias, pero cuando lo hacía parecía como si fuera una forma de reivindicar su estatus al dejar bien claro que ella tiene el conocimiento rálámuli y en consecuencia su lugar como gobernadora.

Perhaps it is time for naïve speakers to put linguists in their place. For what the former can provide, which the later cannot, is the perspective of being [...] already laden with significance: meaning between the dweller and the constituents of the dwelt-in world. And to the extent that people dwell in the same world, and are caught up together in the same currents of activity, they can share in the same meanings. Such communion of experience [...] establishes a foundational level of sociality which exists—in Pierre Bourdieu's (1977: 2) phrase— 'on the hither side of words and concepts', and that constitutes the baseline on which all attempts at verbal communication must subsequently build [...] over time, through a cumulative history of past usage [...] we are inclined to think of use as founded on convention when, in reality, convention can only be established and held in place through use. Thus to understand how words acquire meaning we have to place them back into that original current of sociality, into the specific contexts of activities and relations in which they are used and to which they contribute. We then realize that, far from deriving their meanings from their attachment to mental concepts which are imposed upon a meaningless world of entities and events 'out there', words gather their meanings from the relational properties of the world itself. Every word is a compressed and compacted history.

¿Cómo se relaciona esto con la producción, adquisición y transmisión de conocimiento? No es el resultado de una acumulación de información, sino de esta misma experiencia con el mundo así como de las prácticas sociales y la incorporación y selección de información por parte del individuo. Es en este sentido que María Luisa Chacarito, en distintas ocasiones, dejó en claro cómo fue que ella adquirió conocimiento. Por ejemplo, comentaba que:

Hay que ver por dónde sale el sol y así sabemos cuándo sembrar. También viendo las estrellas y el cielo podemos saber cuándo va a caer la helada [...] Uno puede saber si viene la enfermedad cuando desde los cerros ves que hay neblina, esto también es como la neblina de la luna, y eso quiere decir que hay que hacer *yúmarí*¹⁴ (comunicación personal, 12.06.2010).

De manera similar, comparando la vida en el asentamiento, advirtió que “vivir en la sierra es diferente, se aprende a conocer la vida de los animales, las montañas y el paisaje cuando se sale a llevar a las chivas” (comunicación personal, 23.11.2009). Se refirió a lo anterior para ilustrar la forma en la que se debía tejer:

La gente de antes contaba que de allí, de la telaraña, sacaron sus dibujos, viendo tejer a la araña aprendieron a tejer, pero no porque ellas les enseñara, sino porque ellos la veían tejer su telaraña. Por eso te digo que uno no puede confiarse de su memoria, sino viendo, así uno aprende, copiando de otra faja que uno quiere hacer (comunicación personal, 28.10.2009).

Asimismo, explicó lo siguiente:

Mi tío que me enseñó a hacer la faja dice que cuando todo empezó la gente no tenía ropa, luego Dios les dijo que usaran las pieles de los animales para vestirse hasta que los animales se empezaron a acabar y entonces empezaron a ver cómo tejía la araña y los gusanos también, igual cómo hacían los pájaros sus nidos y así hasta que se dieron cuenta de que podían

14 De acuerdo con la explicación de María Luisa Chacarito, el *yúmarí* es un ritual realizado a lo largo del año con el propósito de agradecer, curar y pedir lluvia a *Riosí* (Dios).

usar la lana de los borregos para hacer estambre y luego tejer cobija y otras cosas. Así vieron que era mejor la lana porque era más suave que las pieles y calentaba más. Entonces empezaron también a soñar cómo tejer y luego le contaron a un *owirúame* [curandero] para que convenciera a los demás empezar a tejer. Los primeros tejidos fueron las cobijas. También mi abuela decía que uno aprende a tejer soñando, si tu quieres sacar un dibujo en la faja entonces puedes soñar cómo hacerlo y así aprendes, pero eso no lo tiene uno en la memoria o en la mente, sino en los sueños (comunicación personal, 15.12.2007).

Se han destacado las características de lenguaje y su relación con la producción de conocimiento. No obstante, el relato anterior sirve para ejemplificar las distintas vías para conocer: la verbal y la no verbal. Tal y como narra María Luisa, el aprender a tejer implica básicamente la observación y la práctica. Cuando comenzaron a enseñarme a tejer, siempre esperaba una explicación verbal, pero cuando la obtenía me parecía totalmente incomprensible, ya que de entrada, el tejer requiere un pensamiento abstracto, matemático y muy difícil de explicar. Por dicho motivo fue sólo cuando comprendí este principio que todo resultó más fácil, pues es en la acción o en el hacer que uno entiende y no solamente a través de las palabras.

Además de estas reflexiones relativas al análisis del textil, son otros los aspectos que hay que considerar si queremos acercarnos a un mejor entendimiento de éste y de los objetos en general. Para ello se retoman planteamientos de la antropología del arte, ya que se ha abocado al estudio de los objetos concebidos no sólo como estéticos sino que, con el fin de buscar una mirada más abarcadora en relación a las prácticas de arte, ha buscado ir más allá de las llamadas ‘pequeñas sociedades’.

Los objetos vistos desde una antropología del arte

Aunque algunos rasgos del objeto (entendido como arte) contemporáneo occidental nos dan las bases para distinguir las prácticas artísticas occidentales de las de otras sociedades, no deben ser las que definan las categorías de estos objetos (Morphy & Perkins 2006: 3).

En el transcurso del tiempo la idea de ‘arte’ en Europa ha ido cambiando. De tal forma, para que la antropología reconociera esos otros objetos ‘exóticos’ como ‘arte’, tuvieron que pasar primero por un sistema de clasificación esbozado por el *fine art* o *beaux arts*. Éste término, instaurado en Europa durante la Ilustración, cambió una vez más el significado del arte como un conjunto de prácticas expresivas que tenían más que ver con los sentidos que con un propósito práctico. Así, el arte era para el disfrute de las clases educadas y adineradas, cuyos gustos contribuyeron en la apreciación no eclesiástica de la música, la pintura, la danza, etcétera. Fue de esta forma que el arte se justificó como una manifestación superior del desempeño humano y, en tanto, quienes

lo practicaban podían hacerlo libremente. No obstante, otras habilidades igualmente estéticas (y prácticas), pero desempeñadas por la población no educada, entre ellas el tejer, no eran consideradas como arte. Como puede apreciarse el camino así trazado evidencia hasta nuestros días, aunque con notables matices, una forma de ver los objetos artísticos basada en nociones evolucionistas y en estructuras históricas, sociales y culturales del mundo occidental. Es comprensible entonces que sea, para la antropología y la historia del arte, un desafío el realizar un análisis de los objetos que evite ignorar los propios sistemas de valor y el significado que tienen para su creador. Un momento importante en el desarrollo del concepto de arte se dio a principios del siglo veinte, cuando los artistas del ‘arte moderno’ y las artes de África y Oceanía se encontraron y así la tradición europea amplió su apreciación de otras formas de expresión (Morphy & Perkins 2006: 11). Pero aún hay más cambios que han propiciado el acercamiento de la antropología y la etnografía con el discurso del arte y su práctica. Así, desde fines de la década de 1900, el arte se ha venido preocupando por una crítica a la sociedad a través de la misma obra del artista (Morphy & Perkins 2006: 11). Tras esta suerte de cambios, podemos reconocer que la categorización de arte en occidente ha sido, y sigue siendo, un complejo y cambiante proceso, digno de ser revisado en función de establecer vías analíticas.

Es así que lo anterior nos lleva a reflexionar por un lado, para quién se produce y si busca satisfacer una función decorativa, simbólica, práctica/utilitaria, estética o todas ellas. Además, la reflexión es básica para no caer en afirmaciones que simplifiquen un estilo o los elementos gráficos como representaciones de larga duración que, aludiendo al legado evolucionista, reflejan una supuesta incapacidad de innovar. Según lo que se ha venido argumentando en este capítulo, lo anterior debe quedar muy claro, pues no se pretende aquí repetir conclusiones tan limitantes. En este sentido y retomando a Morphy & Perkins (2006: 5), lo que hay que cuestionar es de dónde viene la idea y la forma de elementos gráficos específicos, así como también darle su lugar al impacto del cambio en técnicas, materiales, nociones, etcétera.

Considerando el desarrollo de las diferentes metodologías de la antropología del arte, encontramos importantes contribuciones a considerar. En su trabajo *Primitive Art*, Boas (1947) hace énfasis en lo universal de las artes como producciones de formas estéticas basadas en habilidades. Así, para el antropólogo alemán se puede hablar de arte cuando el nivel de excelencia se logra a través de un dominio de la técnica, lo cual lleva a crear un estilo (Boas 1947: 11). El legado de la tradición Boasiana en la antropología del arte es innegable, ya que resultó en importantes etnografías enfocadas en producciones plásticas, así como colecciones etnográficas muy bien documentadas.

Más adelante, a lo largo del siglo veinte los enfoques —críticos ante la teoría evolucionista— cambiaron sus metodologías por una que ya no partía de los estudios inspirados en museos, sino de la investigación basada en trabajo de campo (Morphy &

Perkins 2006: 6). El cambio, bien aceptado y desarrollado (aunque con pocos estudios realizados en la primera mitad del siglo) en los Estados Unidos, trajo por el contrario, un rechazo en la antropología británica tras la influencia estructural funcionalista de Radcliffe-Brown, y no fue sino hasta los años 60 que el arte, ya no sólo como cultura material, se apreció como un aspecto válido de ser estudiado (Morphy & Perkins 2006: 6).

Pero veamos las propuestas que han servido para crear el modelo analítico de esta investigación y de los trabajos que la anteceden. En un primer momento, es decir, en el análisis iconográfico de los textiles, se retomó el enfoque simbólico de Munn (1967 y 1971) que destaca los aspectos semánticos y polivalentes en la pictografía *walbiri* y su relación con el contexto ritual. Además, junto con Gell (1992), haciendo uso de la teoría del intercambio, sugieren formas en las que se crea valor y las expresiones de éste en los objetos. Otros importantes aportes son aquellos que hablan sobre sistemas de representación y la memoria social (Morphy 1991), donde los objetos cumplen con una serie de expectativas basadas en la experiencia y formas de entender y conocer (Küchler 1987). A partir de estos y demás trabajos fue que se despertó un interés por vincular los estudios con las emociones, el cuerpo, el género, el tiempo, el espacio (Morphy & Perkins 2006: 10). Paralelamente, se comenzó a percibir los objetos como activos y como parte de procesos que reproducen relaciones sociales y con el mundo (Morphy & Perkins 2006: 10).

Actualmente, el arte en la antropología se ha asociado con materias de conocimiento, tecnología y prácticas de representación que arrojan luz sobre la vida de una sociedad. Por otro lado, según algunas vertientes, el arte ya no se observa como parte de un todo social y se concibe más bien como depositario/consignatario de capital simbólico en el cual las clases dominantes (del mundo occidental) invierten dinero para generar un cierto tipo de valor (Morphy & Perkins 2006: 2). Este punto contempla perspectivas importantes sobre los objetos de arte dentro de un proceso global, ya que señalan tanto en el contexto occidental como en el no occidental, transformaciones en la creación de valor y su influencia en la producción plástica. Un ejemplo de lo anterior puede verse claramente en los objetos destinados para el turista y el coleccionista, quienes buscan adquirir productos que consideran tradicionales. De igual forma, los creadores de tales productos, elaboran artículos que este tipo de público desea comprar, independientemente de que para aquellos no sean representativos de sus tradiciones. Además, como se señalará posteriormente, el intercambio de materiales, técnicas e ideas va de la mano que dicho proceso.

Si en algo se pretende contribuir con este trabajo, es precisamente en mostrar que, según los tarahuamaras con quienes se trabajó, un objeto como el textil puede ser una noción, además de una prenda decorativa y utilitaria. Pero también es importante que se entienda el lugar del tejido dentro de una serie de relaciones, tanto con el entorno como

con otros objetos y los actores que los elaboran, los miran o los usan. En relación a esto Graburn (1999), pionero en el estudio antropológico del arte post-colonial, menciona que las producciones artísticas indígenas contemporáneas tienen un propósito dual, es decir, que los objetos de arte con una misma estructura formal cumplen una función tanto al interior del grupo como hacia el exterior. Esto tiene que ver con toda una discusión que busca subrayar la complejidad sociocultural de las formas de arte no occidental o lo que él denomina del cuarto mundo y la influencia colonial o post-colonial que éstas han sufrido a lo largo de la historia (Graburn 1999: 345). Reflexiones como las de Graburn (1976, 1999), Appadurai (1986), Clifford (1988), Morphy (1991), Phillips & Steiner (1999), nos llevan a pensar en la relevancia del contexto de las producciones plásticas para ir más allá de asociaciones con lo simbólico, ritual y político o, como el mismo Graburn dice, lo auténticamente tradicional (Graburn 1999: 345). El tomar en consideración estos planteamientos, nos obliga a incluir en la investigación de un objeto el proceso histórico detrás de él y no simplemente buscar esa supuesta autenticidad en lo que Fabian (1983) llama el presente etnográfico, negando a sus productores la posibilidad de transformación o el reconocimiento de tener la habilidad para encontrar mecanismos que subsanaran la ruptura ocasionada tras la conquista.

Todas estas perspectivas se han presentado con la intención de ubicar al lector en los contextos teóricos y metodológicos que sirven de base para analizar los objetos bajo una perspectiva sistémica. No obstante, dado que el presente estudio analiza los textiles, veamos cuál es la situación en ese campo específico de la investigación en México.

Los estudios de textiles en México, algunas perspectivas teóricas

Los diferentes caminos tomados para hablar de los textiles evidencia lo multifacéticos que son. Semejante heterogeneidad corresponde, a mi parecer, con los varios aspectos del propio textil ya mencionados líneas arriba. En este sentido, los trabajos que se han dado a la tarea de analizarlos en México, utilizan puntos de partida, metodologías y perspectivas teóricas provenientes de la arqueología, la etnología o la historia del arte, por mencionar algunos, y se enfocan en temas que miran al textil como arte popular o artesanía; marcadores de género e identidad; atuendos o prendas. Otros contemplan el aspecto tecnológico y técnico, el de la práctica, el gráfico o del diseño, y el simbólico. Pero también se ha hablado de su vínculo con el cuerpo, la arquitectura, la economía, el ritual y los relatos o mitos.

Desde la llegada de los españoles se empieza a generar información acerca del arte textil indígena en relación a la sociedad, es decir, su uso ritual, político, y económico.

Así, las Relaciones geográficas o bien en las crónicas de religiosos como Fray Bernardino de Sahagún en su Historia general de las cosas de Nueva España, ofrecen importantes descripciones. Junto con los trabajos arqueológicos, este material ha servido para ilustrar las prendas utilizadas en el pasado, sus diseños, materiales, técnicas, y en algunos casos, incluso los tintes con que se teñían.

A pesar del inevitable impacto de las condiciones climáticas en la conservación de las fibras tejidas que se han encontrado,¹⁵ sabemos que la manufactura del textil se llevaba a cabo desde tiempos muy remotos. Los datos provienen de impresiones de tejidos en cerámica (1500 y 900 AC) y del fragmento tejido más antiguo (900 y 200 AC) hallados en Tehuacán; así como una muestra de tejido en telar correspondiente a épocas más tempranas (1800-1400 AC) encontrada al suroeste de Tamapulipas (Sayer 1985: 21). Asimismo, se ha comprobado el alto nivel de desarrollo que alcanzó el tejido prehispánico (Mastache 2005: 20) y que algunas de las técnicas de tiempos precolombinos continúan utilizándose (Sayer 1985: 33). Esto fue un motivo para registrar y estudiar con detenimiento tales técnicas, lo que, para el caso de Mastache (1971), concluyó en uno de los más relevantes análisis a los cuales se hace referencia hasta la fecha. La importancia de trabajos como estos es el poder identificar tradiciones culturales en relación a sistemas de pensamiento, su desarrollo y distribución.

Es de suponer que el reconocer a la investigación del textil como fuente de riqueza para conocer la cultura e historia de los humanos, ha motivado la inter- o multidisciplinariedad. Así, en lugar de presentar datos aislados, como clasificaciones de restos arqueológicos, elementos técnicos o de materia prima, observamos un interés por relacionarlos, combinando también las disciplinas y sus metodologías.

Ejemplos de ello lo encontramos en los trabajos de Turok (1976), Johnson (1976a, 1976b, 2005), Anawalt (1981), Lechuga (1982), Stephen (1996), Morris (1996), Berlo (1996), McCafferty & McCafferty (1996), De Ávila (1996, 1998), Schaefer (2002), Brumfiel (2006). Tampoco podemos obviar a quienes por varias décadas han realizado valiosos aportes en este campo, pero en la zona Andina, el centro y sur de América en general. Algunos ejemplos de esos estudios son los de Cereceda (1978), Gebhardt-Sayer (1984 y 1985), Schevill (1996), Desrosiers (1997), Arnold (1997) y Keifenheim (1999 y

15 En términos muy generales, se puede decir que desde aquellos tiempos las fibras utilizadas eran “de origen vegetal, aunque algunas veces se agregaban, como elemento ornamental, plumas o pelo de conejo. Las de uso más frecuente fueron el algodón y diversas fibras duras como el *ixtle*, obtenidas de las hojas de diferentes plantas del género *Agave*. También se utilizaron, aunque en menor escala, fibras extraídas del tallo de varias plantas, a las cuales se denomina fibras de liber. En el Norte de México el uso del algodón fue muy escaso; se empleaban sobre todo fibras duras y de liber” (Mastache 2005: 20). Específicamente para dicha región nortea, es decir, la que ocupa a este libro, las fibras identificados son la yucca (*Yucca treculeana*, *Yucca carnerosana*), el agave (*Agave lechugilla*), sotól (*Dasyllirion*) y, entre las de liber, asclepios (*Asclepius*), cáñamo indio o yerba de perro (*Apocynum cannabinum* L.).

2000). Al mismo tiempo, para el suroeste de los Estados Unidos, una región importante para la comparación en esta investigación, encontramos las aportaciones de Peck Kent (1983), Wheat & Lane Hedlund (2003) y Lane Hedlund (2004).

Varios de estos autores¹⁶ destacan cuestiones que dialogan con las propuestas teóricas aquí esbozadas y es bajo esta lógica que se retoman en el presente trabajo sus contribuciones. Es así que, con diferentes ejemplos, muestran cómo el textil puede leerse como un texto activo. Esto es el caso de las aportaciones de Berlo quien, en su exploración sobre las mujeres indígenas en América Latina y sus estrategias estéticas en la producción de tejidos y ropa, explica que los tejidos se pueden leer “in an on-going intercultural dialogue about gender and history, as well as cultural hegemony and self-determination” (1996: 459). A grandes rasgos, los estudios citados invitan a reflexionar cómo lidiar con problemáticas que se han mencionado ya líneas arriba: la continuidad, la tradición y el cambio. Tras un análisis multidisciplinario del textil buscan explicar formas en las que éste puede ser un lenguaje visual y un sistema de comunicación con información local; cómo mediante sus técnicas y composición se refleja una forma de organización social, cosmogónica y de género. Pero también tratan temas en el cual el tejido (incluyendo la técnica y los elementos gráficos), siendo parte de un sistema cultural, se relaciona con la agricultura, los ciclos vitales y la fertilidad. Asimismo, estudios como el de De Ávila (1998) reconocen la complejidad de la historia social local que revela el textil oaxaqueño en su conjunto, pero también

[...] una historia más sutil, la historia de lo imaginario. Escuchamos aquí y allá en las lenguas indígenas frases que se refieren a las figuras y a los colores tejidos: afloran en mitos y cuentos, y se insinúan en la canción a dueto de Usila. Hilar, tejer y procrear se ligan simbólicamente. En el lenguaje del oficio, los nombres de algunos diseños traen a la memoria personajes y eventos del principio del mundo. Otras imágenes tejidas encarnan nociones fundamentales del espacio, el tiempo y la vida humana. En manos de una anciana, un retazo raído de un viejo huipil colorado revive momentos sublimes del pensamiento estético: los dedos trazan en el dechado el movimiento del cosmos y el paso del espíritu (De Ávila 1998: 2).

Tales procesos históricos traen a la luz cambios e innovaciones en la producción textil que han ido ocurriendo como resultado de una serie de circunstancias como son: el intercambio de materiales y técnicas llevados a cabo desde épocas prehispánicas y propiciando nuevos estilos; pero también el cubrir las demandas del mercado y así satisfacer, por un lado, el gusto o decisión propia del tejedor como algo bello y vendible y, por otro lado, los gustos de la cultura occidental. Estos en muchas ocasiones no tienen el éxito esperado por quienes los aplican en la producción de sus objetos, ya que no son considerados auténticos. El problema que surge como consecuencia es el no permitir a los creadores no occidentales un lugar en un mundo globalizado, ya que, como se

16 La mayor parte de los estudios sobre textiles en México son representativos del sur, sureste y occidente, con lo cual se evidencia la ausencia de trabajos en el norte de México.

mencionó líneas arriba, ni son reconocidos por reaccionar ante un mercado cambiante ni por su capacidad creativa, dejándolos relegados a la elaboración de una tradición idealizada por occidente (Phillips & Steiner 1999).

Otro aspecto importante que surge tras el análisis del textil, es el reconocer que las posibles transformaciones y reinterpretaciones no equivalen a la pérdida de una tradición, sino que por el contrario, se trata de una forma de recrear y consolidarla. Por ejemplo, a pesar de la utilización de estambre sintético para tejer las fajas tarahumara, éstas no dejan de ser tarahumara y la gente continúa utilizándolas como uno de las prendas distintivas del atuendo ralámuli.¹⁷ Paralelamente, como veremos más adelante en los siguientes capítulos, las historias que me fueron contadas describen textiles hechos de lana, lo cual habla de un ir y venir entre el relato, la práctica, y la metáfora. Se evidencia así un espacio de incorporación en donde un material se transforma en el otro sin perder su significado. Además, se juega de maneras diversas con la gran variedad de colores que ofrecen los estambres sintéticos a diferencia de la gama disponible mediante los tintes naturales, lo cual trajo como consecuencia la pérdida de conocimiento sobre éstos.

En relación al tema de la pérdida de prácticas tradicionales encontramos que, como en muchas otras regiones en América, la práctica de tejer en la zona andina no es tan común como solía ser. Sin embargo, así como según María Luisa Chacarito para el ralámuli los textiles son sagrados, lo son para otros pueblos. Aunque proveniente de tierras muy lejanas, un caso sugerente explica que en la comunidad de Coroma en Bolivia fue víctima, al igual que una gran cantidad de comunidades, del saqueo de piezas arqueológicas, entre ellos tejidos antiquísimos (Zorn 2004: 56). Ante esta situación, los habitantes de Coroma hicieron un escrito reclamando se les devolviera un bulto de textiles antiguos, ya que al no recuperarlos la historia y organización social de su comunidad se vería destruida, y sus creencias religiosas serían rotas provocando el enojo de sus ancestros (Zorn 2004: 57).

Para concluir, hay que recalcar que el valor de los trabajos comparativos aquí citados, recae en el situar todo suceso en su debido contexto histórico y regional, aunque sin olvidar su relación con otros sistemas (Schevill 1996). Es de esta forma que se ha buscado descifrar, comprender e internarse en el mundo expuesto en una tela tejida.

El presente estudio se centra en una región nortea de México, para la cual no contamos con la misma cantidad de estudios realizados. Específicamente para el caso ralámuli destacan las etnografías de Lumholtz (1981), Bennett & Zingg (1935), Boudreau

17 En el siguiente capítulo se hablará más sobre la identidad ralámuli. Sin embargo, es importante subrayar la importancia de estos tejidos como marcadores identitarios, pues es no solamente una prenda que distingue –junto con otras piezas de sus atuendos (como las faldas, blusas, zapetas o taparabos, bordados)– entre los mestizos o blancos y los ralámuli, sino entre éstos mismos. Así, la ropa (incluyendo los textiles) son distintivos regionales también.

(1985), Beardsley (1985) y Levi (1993 y 1998), así como los estudios enfocados en la llamada cultura material de los ralámuli (Pennington 1963 y Fontana 1979). A pesar de lo indudablemente significativo de los datos proporcionados, la mayoría de estos trabajos (a excepción de Boudreau y Beardsley) no tratan específicamente el tema del textil aunque sí encontremos breves, pero importantes, descripciones que indican su lugar en la cosmovisión y la vida cotidiana.

En lo que toca al campo de los textiles arqueológicos es posible citar una serie de investigaciones, no todas específicamente referentes a Chihuahua pero sí al norte de México e incluso al suroeste estadounidense, entre las cuales sobresalen las de Zingg (1940), O'Neale (1948), Clune (1960), Green (1971), King (1974), Teague (1998). Aquí hay que subrayar las contribuciones de Braniff (1970 y 1995), las cuales no tratan sobre textiles, pero si han sido claves para la comprensión y definición de esta región del país. Su trabajo, como veremos, es retomado en esta investigación. Es claro que no hay muchos estudios arqueológicos del norte de México sobre el tema en cuestión. De cualquier forma, lo que hay disponible es útil para conocer el tipo de materiales utilizados, así como los diseños y los tipos de tejidos que ayudan a entender su producción a lo largo del tiempo.

Una vez contextualizados brevemente los aportes de las investigaciones relativas al textil, veamos aquello que este trabajo presenta a manera de contribución.

Más allá del objeto tejido: hacia una contribución

De alguna forma el estudio gira alrededor de una historia que me fue contada por una mujer ralámuli tejedora y que se ve enriquecida con las de otros importantes personajes así como de los eventos ocurridos en la vida cotidiana. Evidentemente, es una interpretación que sugiere, mediante la narración y el textil como base, la posibilidad de explicar el tejido como una compleja red de correspondencias entre lo material y lo metafórico con el resto del sistema del cual forman parte.

Por otra parte, el trabajo reflexiona sobre el tema del tan cercano vínculo entre el tejer y la mujer, un asunto evidente entre la gran mayoría de los pueblos autóctonos de México. Lo anterior se puede explicar porque, según los datos históricos nos dicen, justo antes de la llegada de los españoles la sociedad Azteca se había tornado en una altamente estratificada. Una de las vías efectivas para reforzar la estructura jerárquica era la vestimenta (Sayer 1985: 62). En este sentido, podemos entender que se dedicara un tiempo considerable para la producción de telas, así como un conocimiento de habilidades técnicas refinadas. Los actores principales para desempeñar tales actividades, o

más bien de quienes se esperaba las llevaran a cabo sin importar la clase social a la cual pertenecieran, eran las mujeres. Así, se ha dicho del tejer que era:

The sole domain of women, they were passed down for generation to generation, and we are told by Motolinía that it was customary, soon after birth of a baby girl, to place in her hand ‘a spindle and a weaving stick, as a sign that she should be diligent and housewifely, a good spinner and a better weaver’. Instruction as to the use of these implements could only be symbolic at such an early age, but later on teaching began in earnest as illustrated in the Codex Mendoza. Even girls of noble birth received training in the textile arts and attended special seminaries annexed to the temples (Sayer 1985: 61).

Pero no sólo se trataba de una obligación como mujer, sino que las mujeres se enorgullecían de sus conocimientos en este arte, tanto que al morir quemaban los utensilios para poder seguir tejiendo en el más allá (Johnson 2005: 8). Esto también explica la importancia en la vida de los aztecas de personajes como por ejemplo Xochiquetzal, la primera mujer en haber hilado y tejido, así como patrona de las tejedoras (Johnson 1976a: 8). Igualmente, para los mayas era *Ixchel*, la diosa de la luna, patrona del hilado. Viajando unos siglos en el tiempo y regiones más ‘ceranas’ al norte de México, encontramos que actualmente entre los wixárika (huicholes) el tejido en la vida de las mujeres continúa siendo una cuestión de suma importancia. En consecuencia, las mujeres que saben tejer tienen mayor prestigio social que quienes no lo conocen o lo practican (Schaefer 2002: 153). Incluso según Schaefer

Women who follow the religious path of weaving are like shaman apprentices. They, too, make vows with particular gods who will help them in their training [...] Becoming a competent weaver is seen as an appropriate aspiration for all Wixárika girls and women, in keeping with the ideal patterns of female gender roles (Schaefer 2002: 153).

Son otros más los ejemplos contemporáneos que refieren a estos mismos principios en distintas regiones indígenas de México. Fue por este motivo que en las primeras etapas de mi investigación, en el 2004, pensaba siempre en este modelo y cómo lo vería claramente en la tarahumara. Curiosamente, en esa primera ocasión quien me enseñó los primeros pasos para tejer fue Valentín Catarino, quien es conocido por hacer fajas con mucha calidad. La esposa de Catarino le enseñó a tejer y, hasta donde yo sé, nunca ha sido señalado como un hombre con extrañas inclinaciones sexuales por el hecho de realizar una actividad puramente femenina. Además de esto, en la misma comunidad de Coyachique, la hija de Catarino me explicó que la mujeres no portan la faja porque eso “es de hombres” (Catarino, comunicación personal, 12.06.2004). Por el contrario, durante el tiempo que pasé en el asentamiento urbano, resultó evidente que quienes tejían eran las mujeres y quienes curiosamente portaban la faja eran únicamente las mujeres. Sin embargo, la cuestión ‘ambigua’ respecto al tejido y los roles de género se torna más interesante, pues resulta que quien enseñó a mi principal maestra, fue su tío, otro

reconocido tejedor a quien los mismos ralamuli le encargan fajas. Además, los elementos gráficos tejidos en los textiles refieren a temas femeninos, tal y como el agua, la creación, la vida. En vista de la aparente turbiedad, resulta indispensable indagar esta cuestión que resulta menos ambivalente según las etnografías de una gran parte de los pueblos indígenas, pero que en este caso resulta ‘problemática’ al no mostrar tan claramente los límites en cuanto a los roles de género y el acto de tejer.

La contribución del presente estudio está en el ofrecer una perspectiva de una mujer del mundo textil. Esto es importante mencionar porque por lo general no se conocen las historias de las mujeres en los trabajos etnográficos. Ejemplos de lo anterior encontramos en importantes trabajos realizados por hombres (Bennett & Zingg 1935; Deimel 1980, 1996; Lumholtz 1981; Merrill 1988; Bonfiglioli 1991, 2005, 2006) quienes, por las propias limitaciones que implica acercarse al sexo opuesto durante el trabajo de investigación o quizá simplemente por no considerarlo pertinente en ese momento para sus estudios. Asimismo, el interés, además de todo lo que ya se ha explicado en este apartado introductorio, es cuestionar las fronteras de los roles de género y su vínculo con el textil en la actualidad. Podría decirse entonces que la participación, actual y en este contexto, de los hombres en esta actividad, no apunta únicamente a cubrir necesidades económicas. Lo que habría que preguntarse es, si para el individuo detrás de este proceso creativo el arte de tejer es sustancial y por ello está dispuesto a dedicarle las largas horas de trabajo que requiere su elaboración. Lo sustancial puede estar basado en el hecho de recrear ideas y sensaciones que también pueden alcanzarse mediante otras formas de comunicación, pero que el textil, como se argumentará más adelante, tiene la facultad de unir.

En definitiva, lo que aquí se plantea es la posibilidad de develar elementos sociales y culturales que complementen aquéllos que ya conocemos así como presentar interpretaciones alternas. El aporte de los resultados de esta investigación será una etnografía comparativa basada en un tema muy poco estudiado en la región norteña del país.

II.

El contexto: la ranchería de Coyachique en las barrancas y el asentamiento 'Padre Carlos Díaz Infante, S.J.' en la ciudad

Ya se mencionó que son principalmente dos los escenarios en los que se trabajó y a partir de los cuales surge esta investigación. A lo largo de este capítulo se describirán estos sitios con detalle. Respetando el orden cronológico en el que se llevaron a cabo las distintas temporadas de investigación de campo, se hablará primero sobre la ranchería de Coyachique para después dar paso al contexto del asentamiento 'Padre Carlos Díaz Infante, S.J.'¹⁸

El propósito de este capítulo no es el de contextualizar únicamente, sino también el de señalar, aunque sea brevemente, la cuestión relativa a la diversidad cultural en la Sierra Tarahumara, así como la situación actual que trae consigo diversas problemáticas: la migración a las ciudades y el caso específico de la vida rálámuli en un asentamiento. Además, busca reflexionar sobre las formas en que un individuo se construye a sí mismo y a su entorno, así como el vínculo de esta construcción con una capacidad creativa, resultado de una relación recíproca entre sujeto y entorno.

Como ya se mencionó, además de habitar uno de los territorios más extensos del país (alrededor de 65.000 km²), un creciente porcentaje de tarahumara vive actualmente —de manera temporal o definitiva— en colonias o bien asentamientos en las ciudades de Chihuahua y de otros estados vecinos. Del total de la población tarahumara registrada en el censo del INEGI, encontramos que 5.090 viven en el municipio de Chihuahua y de ellos sólo 2.808 (con cinco años o más) hablan la lengua tarahumara. Por su parte, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), basada en el mismo censo del INEGI, presenta en su página electrónica que en Chihuahua habitan 110.090 indígenas,¹⁹ pero no aclara si se trata de tarahumara o si comprende otras

18 Como se mencionó en la introducción, las temporadas de campo se organizaron de la siguiente manera: tres salidas cortas a Coyachique durante el 2004; mientras que en el asentamiento 'Padre Carlos Díaz Infante, S.J.' consistieron en cuatro meses en el 2007 y, posteriormente, la estancia más larga de siete meses entre el 2009 y 2010.

19 Considerando la diversidad cultural del Estado de Chihuahua, también encontramos 6.797 hablantes de tepehuano, correspondiente a la etnia ódami, así como otro porcentaje de warijío o gurarijío y o'oba o pima.

etnias, únicamente indica que la cifra presentada “incluye a la población indígena en viviendas colectivas, albergues damnificados del huracán Stan y personas sin vivienda (indigentes)” (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2010). La representatividad de estos datos es una cuestión delicada, ya que, como se destacó en la introducción, el criterio utilizado para contar o no a un indígena es el habla de la lengua. En relación a este punto el lingüista Leopoldo Valiñas (2001: 105) explica que el binomio lengua-etnia es un error, ya que, como se dijo, existen variantes regionales importantes que son independientes de correspondencias geográficas o históricas como las divisiones Alta y Baja Tarahumara (sobre ellas se hablará más adelante) que, en todo caso, hoy en día se explican en función de una diversidad étnica o identitaria (Leopoldo Valiñas 2001: 107). Por otro lado, el parámetro etnia-lengua también puede llevar a confusiones si consideramos que en las ciudades, por ejemplo, puede haber gente que se asume como rálamuli pero que no habla más la lengua; que nunca la aprendió porque nació en este contexto citadino y sus padres no le enseñaron su lengua materna; que sí habla la lengua materna y por razones relacionadas con una fuerte discriminación la niega en conjunto con su etnicidad (Kummels 2007: 53). Es por ello que los números expuestos deben ser contemplados como aproximaciones. Además, hay que tomar en cuenta que la migración a las ciudades puede resultar en una estancia definitiva o temporal, cuestiones importantes que el censo del INEGI no registra (Morales Muñoz 2009: 57).

Antes de continuar con el panorama actual dentro del cual se ubican los dos escenarios en cuestión, pasemos a una revisión sintetizada de la Tarahumara en el tiempo.

Una breve mirada a la historia de la Tarahumara

La colonización del noroeste novohispano resulta en la conformación de la Nueva Vizcaya que, a partir de 1562, abarcó un vasto territorio del país que incluía todo lo no conquistado por la Nueva Galicia, pero que, para 1733, se vio reducida a lo que hoy es Durango, Chihuahua y Coahuila (Gerhard 1993: 11, 161) (Figura 2).

Esta área compuesta de barrancas, sierra, desierto y planicies, motivó exploraciones basadas en un fuerte interés por encontrar yacimientos minerales de oro y plata y no únicamente con el objetivo de ampliar el horizonte geográfico. En este sentido, el proceso de colonización fue encausado de manera sistemática por los reales de minas, las haciendas y asentamientos españoles y por supuesto, las misiones (Cramaussel & Álvarez 1997). En la expansión septentrional el sistema misional de franciscanos y jesuitas, así como del clero secular, jugaron un importante papel. Los primeros y el clero secular, cuya llegada fue anterior a la de los jesuitas, se establecieron en la región más

baja de la Nueva Vizcaya; mientras que los jesuitas abarcaron el territorio que actualmente comprende el centro y suroeste de Chihuahua (Gerhard 1993: 167-168).

Durante el proceso de evangelización en la Sierra Tarahumara (1604-1767), es decir, donde convergen actualmente Chihuahua, Durango y Sinaloa, no fueron sólo tarahumara a quienes encontraron los misioneros, sino a una diversidad de etnias: acaxee, apache, basiroa, batopililla, californio, chinarra, chínipa, chiso, concho, conícari, cuiteco, guasave, guazapar, huite, jano, jcome, jova, julime, jumano, macoyahui, manos, mayo, moqui, ópata, pamachi, pima alto, pima bajo, samachiqui, tecapil, tehueco, témori, tepahue, tepehuano, tubar, varogío, xixime, yaqui y zoe (González Rodríguez 1993: 309; González Herrera & León García 2000: 21).



Figura 2. Los límites de la Nueva Vizcaya (mapa: Sabina Aguilera, basado en Gerhard 1993: 13).

Sobre este punto vale la pena considerar el trabajo de Cramaussel (2000), quien analiza la forma en la cual realizaron los colonizadores la división y el nombramiento de los diferentes pueblos indígenas en las llamadas ‘naciones’.

[...] es claro que los españoles, al dividir a los indios en diferentes naciones, lo hacían de una manera laxa y genérica, sin necesariamente ponerse a reflexionar acerca de si el término estaba bien empleado o no [...] Nación, en esa época, se refería sólo a conjuntos de individuos que vivían juntos y se asemejaban entre sí, y de los cuales se suponía que provenían, por lo tanto, de una estirpe común; el grado de precisión o de conocimiento de causa con que se aplicaba ese término en la documentación era, entonces, sumamente variable.

La lengua constituyó, sin duda, uno de los criterios más importantes para agrupar a los indios, puesto que individuos pertenecientes a la misma estirpe suelen hablar un idioma común; sin embargo, no siempre los españoles se hallaban en condiciones de diferenciar un grupo de otro a partir de la lengua en la que se expresaban (Cramaussel 2000: 277-278).

Donde Cramaussel sugiere que se dio la mayor confusión documental, fue en los nombres que los colonizadores asignaron a los pueblos indígenas, como bien ejemplifica la referencia que la autora hace a los 126 diferentes nombres de naciones que William Griffen encontró para el área de las llanuras y la sierra.

Los grupos de indios eran ‘bautizados’ un poco al azar [...] de acuerdo con criterios sumamente variables y disímiles, como podían ser su aspecto físico, las características del lugar donde vivían, las actividades que desempeñaban o, incluso, alguna palabra escuchada de labios de los indios por los conquistadores. Muchos de esos nombres provenían del náhuatl y en pocos casos eran traducción del apelativo con el que se autonombraban los nativos [...]. Otros nombres de indios son típicamente españoles y una minoría parecen ser nombres pertenecientes a idiomas hablados por los indígenas del norte (Cramaussel 2000: 280).

Específicamente sobre la etimología de la palabra ‘tarahumara’ o ‘tarahumar’, Cramaussel (2000: 285) señala que podría tratarse de una deformación de la palabra ‘rarámuri’ que, nos dice, significa en tarahumara “los de los pies ligeros” o “planta del pie corredora”. El explorador Carl Lumholtz menciona algo similar:

[...] tarahumar es corrupción española de ralámari, cuya significación, aunque algo oscura, puede indudablemente traducirse por ‘corredores á pie,’ porque ralá significa ‘pie’ (1981: 277).

De acuerdo con Valiñas (Pintado 2008: 35) y Merrill (1988: 78), ‘rarámuri’ se puede traducir como ‘gente’. Éste último proporciona aún más especificidades en el contenido de la palabra ‘rarámuri’, por ejemplo, en su sentido restringido comprende a todos aquellos que son indígenas y excluye a quienes no lo son (Merrill 1988: 78). Tanto Merrill (1988: 204) como Deimel (1980: 34-36), aluden a las diferentes interpretaciones de otros estudiosos del tema,²⁰ un hecho que evidencia la gran especulación que ha existido alrededor de la etimología en cuestión.

20 Algunos ejemplos que Deimel (1980: 34) ofrece en relación a la interpretación de la palabra ‘rarámuri’ desde la época de las misiones son: *tararugames* y *tarámari* entendido como ‘algo contable o como comprar’; *tlahípoo* que corresponde a un juego ralámuli; *ralámari* como ‘los corredores a pie’. Esto

Lo que hay que subrayar acerca de la agrupación indígena en ‘naciones’ o encomiendas²¹ llevada a cabo por los europeos, es que fue durante el proceso de colonización y evangelización que se creó un tipo de homogeneidad ralmuli que no correspondía con la realidad –previa al contacto colonial– de aquellos pueblos que fueron fundidos en una unidad. Cramaussel concluye:

No existe ningún tipo de regularidad ni lógica en la configuración de las ‘naciones’ de indios que pueda conducirnos a deducir criterios de ‘pertenencia’ étnica, en el sentido moderno del término (2000: 292).

Una vez aclarada la problemática de la agrupación y el nombramiento ocurrida en estas épocas, sigamos con la segmentación de la Tarahumara. Dividido en tres áreas regionales (véase Figura 3), el territorio quedó conformado de la siguiente manera: la primera región en crearse fue la denominada Tarahumara Baja o Antigua, al sureste (1604-1753); la Tarahumara Alta o Nueva (1673-1767), hacia el noroeste de la Baja²² y Chínipas, colindando con Sinaloa y Sonora, ésta última integró además a indígenas guazapares, guarijíos, tubares, pima bajos y tepehuanes (González Rodríguez 1993: 219; Merrill 1993: 133). Hay que mencionar también que al noreste del territorio, había tarahumara viviendo cerca de misiones franciscanas (Dunne 1948: 124). No sólo en el caso de esta región, sino en el noroeste en general hubo una fuerte presencia de misioneros provenientes de Europa (España, Francia, Inglaterra, Irlanda, Bélgica, Suiza, Italia, Cerdeña, Sicilia, Austria, Alemania, Silesia, Bohemia, Moravia, Hungría, Croacia) y de América (Guatemala, Nicaragua, Honduras, Colombia y Venezuela) (González Rodríguez 1993: 227).

último coincide con la interpretación de Brambila (1976: 451). Por su parte, Burgess explica que el *ra* de la etimología en cuestión tiene que ver con la palabra *rayénari* o ‘sol’, por lo cual podría significar ‘los hijos del dios sol’ (1984: 54). Finalmente, Thord-Gray opina que refiere a los pies de tortuga o bien a la caída de un rayo (1955: 436).

- 21 “[...] el término nación se refería a un hecho muy concreto: era sinónimo de encomienda, o mejor dicho, lo que distinguía a esas ‘naciones’ entre sí, y es que cada una tenía su propio encomendero” (Cramaussel 2000: 288). En cuanto a las encomiendas “[...] se otorgaban sobre grupos locales de indios, los cuales se suponía guardaban en su interior algún tipo de vínculo o unión. Estos podían ser de varias clases, los más importantes eran, desde luego, los de ‘parentesco’ (supuesto o real) [...] pero también podían ser, por así decirlo, de tipo ‘político’: los llamados ‘pilguanes’ o ‘macehuales’, que dependían de un cacique dado, eran también encomendados como grupo unitario” (Cramaussel 2000: 289).
- 22 Siguiendo a González Rodríguez “la denominación de Tarahumara Alta y Baja no obedece a configuraciones topográficas o a alturas sobre el nivel de mar, sino a su mayor o menor proximidad del polo norte al que desde el sur se iba subiendo, como entonces se pensaba” (1993: 234).

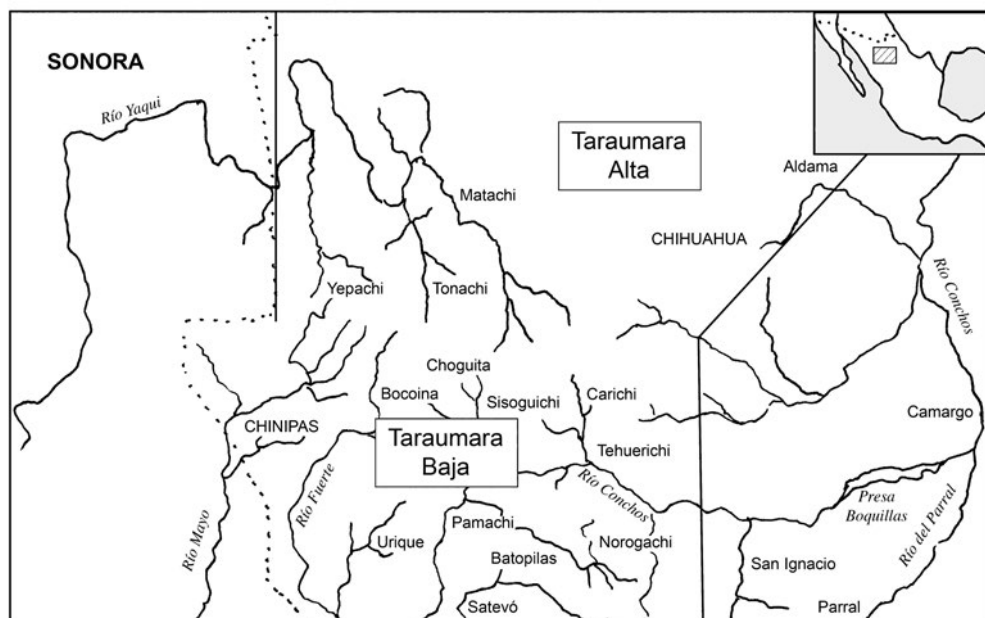


Figura 3. La zona misional de la Tarahumara: la Chínipas, la Tarahumara Alta y Baja (mapa: Sabina Aguilera).

A lo largo del periodo de evangelización sucedieron evidentemente fuertes confrontaciones culturales entre los europeos y los indígenas. Aunque también sucedió, si bien no de manera violenta, entre éstos últimos y otras etnias con las que no tenían relación. Como consecuencia del choque se dieron sangrientas rebeliones, sobre todo las que estallaron entre 1648 y 1690, en las cuales tarahumara y pima destruyeron más de 20 misiones (afectando casi totalmente la Tarahumara Alta) con el fin de liberarse de trabajar para los españoles, ya fuera en las minas o las haciendas ganaderas establecidas en tierras indígenas (González Rodríguez 1993: 237-238). Cabe subrayar que a fines del siglo XVII y principios del XVIII, cerca del noreste del territorio en cuestión, la actividad minera era intensa, lo cual atrajo la atención de españoles que se establecieron dentro del área con sus haciendas o granjas. Paralelamente, para los indígenas el residir en pueblos

[...] iba contra sus tradiciones culturales e incluso contra las posibilidades alimenticias de una geografía de montañas y barrancas, con escasos valles de los que se iba apoderando el español. Los tarahumares, los conchos, y en menor proporción los pimas, desde siempre habían vivido en ranchos dispersos [...] Además se les presionaba para que se hicieran cristianos y asistieran diariamente a aprender la doctrina y las oraciones en las iglesias y capillas de las misiones (González Rodríguez 1993: 239).

Las razones detrás de la sublevación de los indígenas en esta región del noroeste mexicano son el resultado de

[...] un triple sometimiento que contrariaba profundamente sus formas de vida, sus sistemas laborales y sus creencias y costumbres ancestrales. Pero para el misionero y para el español los indios tenían que vivir en policía cristiana, concebida como la única posibilidad, al modo occidental, de vivir civilizadamente y no como salvajes y brutos animales en cuevas y barrancos o en jacales desperdigados. Ellos tenían que ser vasallos de Dios, de la Iglesia y del rey, cumpliendo con lo ya establecido en las Leyes de Indias, suplementado por otras reales cédulas.

Quien no se sometía a esta política indiana, cuyo único objetivo era el bien espiritual y material de los indios, era castigado con azotes, con grillos, en el cepo, tuzándolo y, según la gravedad del delito juzgado con cánones españoles o cristianos, obligándolo a trabajar meses o años en el mortero. También se menciona el caso del destierro.

El ser buen vasallo y buen cristiano conllevaba, obligatoriamente, no permitirle seguir viviendo con los vicios de esta gente: no tener varias mujeres, no emborracharse, no consultar a los hechiceros, no revelarse contra el misionero o contra el amo español (González Rodríguez 1993: 239).

A pesar de las revueltas, las misiones jesuitas continuaron hasta 1767 cuando fueron expulsados y despojados de sus propiedades por decisión del rey Carlos III de España (Dunne 1948: 229, 231). A partir de este momento comienza un periodo de especulación con respecto a las misiones. Por un lado, toman los franciscanos —provenientes del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas— las misiones más apartadas de la Tarahumara Alta y Chinipas (en las barrancas y montañas al suroeste de Chihuahua); y por otro, el clero secular del obispado de Durango, todas las de la Tarahumara Alta (en los valles y llanos al centro y oeste de Chihuahua) y los partidos de Carichí, Sisoguichi y Satevó en la Sierra Tarahumara (Merrill 1992: 136). La situación de las misiones en esos momentos era inestable debido a su deterioro, resultado de la confiscación de bienes. En consecuencia, los indígenas las habían abandonado en la búsqueda de otros medios de subsistencia, además de que algunos de estos territorios fueron apropiados por grupos de mestizos. Ante este panorama, se entiende que el clero secular no logre revivir las misiones de las cuales era responsable y, aunque las misiones a cargo de los frailes franciscanos tampoco se encontraban en buenas condiciones, al parecer éstos sí lograron rehabilitarlas e incluso expandirlas (Merrill 1992: 137). No obstante esta larga e inestable etapa, para 1859 las nuevas políticas liberales de el p residente Benito Juárez obligarían a los franciscanos a entregar las misiones al obispado de Durango. Hacia finales del siglo XIX, era poco perceptible la presencia de los religiosos entre los tarahumara. Merrill (1992: 137) menciona que sólo en ocasiones “curas de Norogachi, Guadalupe y Calvo y posiblemente otras poblaciones mestizas visitaban los ranchos de los rarámuri para llevar a cabo bautismos y matrimonios”.

Por otra parte, habría que preguntar qué sucedió entre los tarahumara una vez que los jesuitas fueron expulsados, es decir, reflexionar ante la posibilidad de una reapropiación

[...] de los elementos culturales que se les habían impuesto [y la recreación] en sus pueblos y rancherías la autonomía política, la libertad de adscripción, la movilidad territorial y la economía diversificada (Sariego Rodríguez 2002: 134).

En 1900 regresan los jesuitas al territorio tarahumara y casi al mismo tiempo, en los primeros años de este siglo, Enrique Creel, gobernador de Chihuahua, promulga la Ley de Mejoramiento de la Raza Tarahumara. La propuesta gubernamental, compartida por los religiosos, tuvo una fuerte presencia en el ámbito económico, político y cultural, de tal manera que la idea indigenista detrás del proyecto busca: [...] la transformación cultural del indio a partir de su conversión en ciudadanos de la nación y, para ello, dos instrumentos emergen como estratégicos: el primero, la educación —entiéndase castellanización, escolarización, aceptación de los lemas el progreso y asimilación de valores de la cultura nacional y nacionalista— y, el segundo, la lucha por el control de los recursos territoriales —la tierra y el bosque—, lo que forzosamente lleva a replantear el sistema de dominación y explotación derivado del modelo de relaciones interétnicas típico de la Tarahumara (Sariego Rodríguez 2002: 133).

Sin embargo, estalla la Revolución y no se puede llevar el diseño de Creel hasta el final (Sariego Rodríguez 2002: 134). Lo anterior no quiere decir que las ideas se hayan esfumado, ya que los jesuitas continuaron fomentando la asimilación y la aculturación; mientras que los programas gubernamentales —hasta mediados de siglo— tenían como base la integración o ‘mexicanización’ del indígena, para lo cual se crearon internados y se implantó la reforma agraria en la sierra (Sariego Rodríguez 2002: 133-136). Pero no es sino hasta 1952, después del establecimiento del Instituto Nacional Indigenista (INI) en la Tarahumara y con él el Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCIT), que el gobierno plantea proyectos con miras a tratar problemáticas como la pobreza, es decir, programas de desarrollo (Sariego Rodríguez 2002: 137). Aunque con algunas modificaciones, continúan incluso hasta nuestros días los planteamientos indigenistas propuestos en aquellas décadas.²³ Así, algunos años después se crea la Coordinación Estatal de la Tarahumara en 1987, que tiene como objetivo promover el desarrollo en términos sociales, culturales y económicos, tanto en la Sierra como entre los migrantes indígenas en las ciudades (Morales Muñoz 2009: 173).

No obstante, resulta evidente que la presencia mestiza obstaculiza los proyectos de desarrollo y, en consecuencia, el CCIT no obtiene respuestas positivas ante la disputa por una mejor distribución de las tierras; obtener beneficios de la explotación forestal; el respeto a sus derechos individuales y colectivos (Sariego Rodríguez 2002: 137).

23 Algunos de los conceptos de Gonzalo Aguirre Beltrán, una de las figuras más influyentes del indigenismo, fueron la zona del refugio, la ciudad primada, la región intercultural. Igualmente importante para las ciencias sociales en Latinoamérica, es la idea de aculturación, la cual concilia planteamientos de un programa político nacionalista con un modelo científico.

Por su parte, a partir de los años 70, los religiosos locales dan por hecho que la ‘raramurización’ de la doctrina cristiana se dio, por lo tanto su misión se vuelve, como menciona Sariego Rodríguez (2002: 133), de acompañamiento, en donde prevalece más el respeto por las manifestaciones religiosas rálámuli. Esta forma de actuar en las comunidades puede verse en lugares como del que se hablará enseguida, donde hasta hace pocos años la presencia del padre Luis Gallegos, S.J., era una figura fuerte y muy estimada por los rálámuli de esta comunidad.

Coyachique: la trama rural

El tiempo que pasé en esta ranhería fue considerablemente menor al vivido en el asentamiento. No obstante, a pesar de la brevedad de las temporadas que realicé durante el 2004 en Coyachique, son experiencias valiosas que enriquecen el panorama relativo al textil y fortalecen el argumento del presente estudio. Si bien en un principio consideré no incluir los datos etnográficos que obtuve aquí sobre los textiles, ahora reconozco su importancia y por esta razón los incorporo al análisis, aunque otras descripciones que pueda hacer sobre la región resulten un tanto superficiales. En las líneas que siguen haré un esfuerzo por exponer, en términos generales, la vida en este lugar que, con el fin de ofrecer una imagen más completa, se verá apoyada en la detallada etnografía de la antropóloga Ana Paula Pintado (2008), cuyo trabajo está basado en más de quince años de visitas y estancias largas en la ranhería.²⁴

Coyachique forma parte de la comunidad de Potrero, la cual se ubica en la subregión de las barrancas (aunque comprende también parte de las cumbres) al occidente de la sierra y en los linderos con los estados de Sonora y Sinaloa.²⁵ El nombre de esta comunidad alude a un lugar en donde posiblemente se criaban mulas en el siglo XIX, mismas que eran usadas para cargar los lingotes de oro obtenidos de las minas de Batopilas y que serían después transportados vía el Camino Real²⁶ a la ciudad de Chihuahua y de allí a los Estados Unidos (Pintado 2008: 62). A fines de ese siglo, se construyó allí mismo

24 Fue en el 2002 cuando viajé con ella a Coyachique que me presentó a Valentín Catarino y Patrocinio López (cuñado de Valentín), y desde luego a sus familias. Gracias a esta previa introducción, Catarino y su familia amablemente me hospedaron cuando regresé en el 2004. Esta fue la primera ocasión en la que comencé a trabajar sola en la investigación de campo.

25 Como ya lo destaqué, las imponentes barrancas son sólo una de las áreas que conforman el territorio habitado por los tarahumara, siendo las cumbres, los valles y las ciudades las otras regiones.

26 Este importante camino llevaba lo que se extraía de las minas hasta los Estados Unidos.

el templo, donde llegaba a juntarse gente proveniente de más de veinte rancherías²⁷ para las celebraciones más grandes, como la Semana Santa; pero donde los tarahumara nunca habitaron debido a la presencia mestiza (Pintado 2008: 62-63). Incluso hoy en día no viven allí tarahumara, sino una sola familia mestiza. El templo continúa erguido a un lado del Río Batopilas.

Como se mencionó, Coyachique es sólo una de las diez rancherías que abarca Potrero, siendo las otras: Kuwímpachi, Teboreachi, Murúsachi, Narárachi, Ricómachi, Sasarone, Bachichúlachi, Baquiríachi y La Estación (Pintado 2008: 62). Coyachique y Kuwímpachi (ésta también conocida como Pandito) son las dos rancherías que se habitan durante el invierno, mientras que a las demás se mudan en el verano, cuando el calor se siente menos fuerte en la cumbre (2008: 62). El motivo por el cual la gente se mueve entre tierras bajas y altas, se explica como una forma de beneficiarse —tanto ella como sus animales— de las condiciones climáticas según la temporada del año (Pintado 2008: 65).

La ranchería de Coyachique, habitada por 23 familias, se ubica más precisamente en la árida y rocosa cuesta de la barranca. La mayoría de las casas constan generalmente de un pequeño cuarto, están construidas de adobe y tienen techos de lámina.²⁸ En muchas de ellas (si no es que en todas) hay una pequeña huerta con jitomates, papas, algunas hierbas y diversos árboles frutales como el durazno; también, o por lo menos en la casa de la familia que me hospedó, cuentan con una pileta donde se acumula el agua vía una manguera proveniente de un manantial. Además hay un espacio abierto, justo afuera de las casas, como un patio más grande que éstas y en donde se encuentra el fogón para cocinar. De hecho, como menciona Pintado (2008: 71), dicho espacio es en realidad “donde transcurre la vida, donde la familia come, las mujeres cocinan, cosen y bordan, y donde se descansa del diario andar” y no dentro de la habitación. Resulta importante agregar lo que, en relación a la casa y la percepción de la propiedad, la misma antropóloga explica sobre los ralámuli de este lugar:

[...] no se dirigen a la ‘casa de tal’ sino al espacio geográfico que ocupa la casa [y] muchas de las casas fueron habitadas por sus abuelos o bisabuelos, por lo que también ellos (sus antepasados) son dueños de las casas. Para los ralámuli los muertos están presentes y a veces rondan por esos espacios. Asimismo, el concepto de propiedad es a nivel individual y no colectivo, por lo que, tal vez, si se hablara de una casa se tendrían que decir los nombres de todos los que habitan y habitaron en ella. Por ejemplo, cada miembro de la familia tiene sus

27 En la actualidad algunos de estos ranchos pertenecen a otras comunidades aledañas que cuentan con sus propios templos, por lo que la gente ya no requiere trasladarse a Potrero para las fiestas comunales (Pintado 2008: 63).

28 De acuerdo con Pintado (2008: 72) el uso de dichos materiales para la construcción de las casas es el resultado de un proyecto lanzado por la Coordinadora Estatal de la Tarahumara, ya que anteriormente “las casas de la barranca se construían con la piedra de la región y el techo era de dos aguas y zacate con barro; en tanto que en la cumbre los hacían con tabletas de pino”.

propios animales; los padres les regalan chivos a los hijos desde muy pequeños. Niños desde muy pequeños ya tienen su pequeño ganado que sacan a pastorear junto con el resto de los chivos de sus padres y hermanos (Pintado 2008: 74).

Continuando con la descripción, en la parte más alta de la cuesta está la escuela y una cancha de beisbol. Es justamente aquí a donde se llega si se toma el camino²⁹ de terracería que sube desde el Río Batopilas hasta unos 1,500 metros. También se puede acceder por otro camino que comienza a ascender desde el mismo río, aunque se trata más bien de veredas empinadas y sinuosas por las cuales caminan personas, burros y chivas. Además, esta vía conecta con otras que llevan a las diferentes rancherías. Por uno u otro camino se llega a Coyachique aproximadamente en cuatro o cinco horas caminando. La diferencia entre ambos accesos no es sólo la experiencia de un paisaje muy distinto —pues aunque los dos parten del mismo río, lo hacen desde puntos apartados uno del otro— sino que por el primero se llega a la parte más alta, mientras que por el segundo, a la más baja.

La vida cotidiana

Recién llegada a la ranchería me resultó difícil la adaptación a un ritmo tan diferente al de la ciudad que moldeaba mis días. Evidentemente, se trataba de un contexto totalmente distinto al de las ciudades y por lo mismo las actividades también. Desde muy temprano en la mañana, con los primeros rayos del sol que empiezan a cambiar el color del cielo, ya se escuchaban las conversaciones de la mañana. Mientras, algún miembro de la familia Catarino López calentaba agua y preparaba el café en una cafetera completamente negra de tizne. Al levantarme y acercarme al fogón, lo primero que hacían era ofrecerme del café: *bají cajé*. Al mismo tiempo platicaban entre ellos y conmigo un poco, en muchas ocasiones empezando con la pregunta “¿*piri rimuma?*” o “¿qué soñaste?”. Marciria, la hija mayor de Valentín, se encargaba de la elaborada preparación de las tortillas y la recalentada de los frijoles.

Una vez concluido el desayuno cada quien daba inicio a su día: Cornelio y Loreto, los hijos más pequeños de Valentín, partían rumbo a la escuela; alguien de la familia (pues no siempre era la misma persona), se llevaba a pastar a las chivas. Incluso los niños desde muy temprana edad, tienen la responsabilidad de llevar a las chivas, ya que se trata también de una forma de aprender sobre el entorno y la vida. Más adelante se verá la importancia que le da a esta experiencia la mujer ralamuli con quien trabajé en la ciudad. Volviendo con las tareas cotidianas, recuerdo que Valentín, solo o acompañado por su

29 Este camino, relativamente nuevo, es una terracería lo suficientemente amplia como para poder subir con la ‘troca’ o camionetas de doble tracción tan comunes en esta región.

hijo mayor, iba casi a diario por leña. Mientras tanto, las mujeres cosían en casa alguna prenda, o bien bordaban o hacían *wari* (cestas de palma),³⁰ aunque también podían recibir o hacer alguna visita. En algunas ocasiones Valentín permanecía en su casa.

Concluían sus labores cerca de la puesta de sol, cuando comenzaban una vez más las actividades culinarias para la cena, pues sólo se hacían dos comidas ‘fuertes’ (el desayuno y la cena), y un almuerzo ligero después del medio día. De esta forma, a partir del atardecer —por lo menos los miembros de esta familia— permanecían en el patio platicando varias horas hasta ya entrada la noche.

Aunque no era parte del día a día, sí salían con relativa frecuencia a comprar diversos productos como aceite, manteca, azúcar, café, leche en polvo, queso, huevos, arroz, harina blanca de trigo, carne seca, tela, hilos, y otros artículos como herramientas o materiales específicos.³¹ Muchos de éstos, según recuerdo, eran un lujo que no siempre se podía cubrir y que, de hacerlo, había que bajar a la tienda de Doña Elvira, quien tiene su casa allí también, a unos metros de donde se ubica la iglesia de Potrero, justo a la orilla del Río Batopilas y del camino de terracería que lleva hasta el pueblo de Batopilas. Este pueblo es la otra opción ‘cercana’ para ir a comprar y queda a unos treinta minutos en transporte, así que por lo general pedían a algún conductor los acercara dándoles un aventón. Según lo que me platicaba Valentín, cuando iban a Batopilas o incluso a Creel,³² también intentaban vender cestas o *waris*, fajas y violines. La venta de estos objetos era sólo una de las fuentes de ingreso, ya que de no viajar a las ciudades o granjas para trabajar una temporada, también se podían ver beneficiados con despensas, fertilizantes, cobijas, materiales para sus casas, entre otras cosas, por programas gubernamentales como ‘Progresas’ y ‘Oportunidades’.

Pero esto es sólo una parte de la vida en Coyachique. Evidentemente falta mencionar otras actividades de suma importancia: las rituales y agrícolas.

30 Como mencionaré más adelante, en esta familia quien tejía era Valentín. No obstante, sí hay otras pocas mujeres en la ranchería que se dedican a este arte.

31 Algo que en ese momento me pareció sorprendente, es que en estas salidas también compraran costales de maíz y frijol, que yo pensaba consumían de sus cosechas. Es de suponer que el adquirir estos productos de otra forma, tiene que ver con lo precario de las cosechas que, desde hace muchos años, se han visto seriamente afectadas por las sequías y por lo erosionado de la tierra.

32 El poblado de Creel, nombrado así después del gobernador Enrique C. Creel (1904-1910), se ubica al occidente del estado en una de las regiones más altas de la Sierra Madre Occidental. Actualmente, es un lugar turístico, ya que de aquí salen grupos de turistas a visitar diversos puntos atractivos. Fundado originalmente como una estación de tren, hoy en día ésta es parte del trayecto conocido como ‘Chepe’ o ‘Ferrocarril Chihuahua-Pacífico’, el cual va desde la Ciudad de Chihuahua hasta el puerto de Topolobampo en Sinaloa.

Actividades agrícolas y rituales

Se explicarán el ciclo agrícola y ritual en el mismo apartado porque ambos están vinculados –aunque también tiene que ver con una gama de aspectos igualmente importantes que forman parte de ellos, como los sociales, los económicos, los religiosos, el movimiento de los astros y una forma de percibir el entorno. Esta suerte de interrelaciones complejas no resultan tan sencillas de comprender o analizar. No obstante, en esta investigación no se describirán con detalle por dos motivos: el primero es que sólo presencié en dos ocasiones diferentes la celebración de Semana Santa, así como un ritual de curación familiar; el segundo es que por su misma importancia son tema para dedicarles por completo una tesis. Por tales motivos, me limitaré a mencionarlas de manera superficial y basándome en el análisis de Pintado que ya he señalado y que debe ser consultado para conocer más acerca del tema, pues trata específicamente sobre ellos (Pintado 2008).

Tras la breve aclaración, consideremos primeramente las temporadas de secas y de lluvias en correspondencia con el barbecho, la siembra y la cosecha. Según la clasificación de Pintado (2008: 93-97) estos diferentes momentos en el año se pueden entender así: las secas (de abril a junio), cuando se barbecha y se siembra, justo después de la Semana Santa; las lluvias fuertes (finales de junio-julio) y leves (agosto-septiembre), tiempo considerado como delicado, porque es de las aguas que depende una buena cosecha y por eso buscan permanecer lo más tranquilos posible evitando hacer fiestas y consumir tesgüino³³ o alcohol. Por último, las lluvias ligeras del invierno (octubre-marzo), en que se lleva a cabo la pizca, si es que no lo hicieron a finales de septiembre. Esta es una temporada durante la cual se realiza el mayor número de rituales. La siguiente tabla sintetiza las diferentes fases en relación con el tipo de actividades realizadas:

temporada	meses	actividad
secas	abril-junio	barbecho y siembra
lluvias fuertes	junio-julio	esperar la cosecha
lluvias leves	agosto-septiembre	pizca
lluvias ligeras de invierno	octubre-Semana Santa	pizca

Figura 4. Síntesis del ciclo agrícola anual (fuente: Pintado 2008: 92).

33 El tesgüino, llamado en rálámuli *batari* o *soniki* es una bebida resultado de la fermentación del maíz cuya ardua elaboración requiere varios días de trabajo. Se trata de un muy importante líquido, el más comúnmente consumido y utilizado en los rituales, así como también para agradecer la ayuda recibida después de las llamadas tesgüinadas o fiestas de trabajo comunitario.

Un dato relevante es que el ya mencionado cambio de localidad de la gente de Potrero, según la época del año, se articula con las condiciones climáticas y las tareas agrícolas. No obstante, a pesar de dicho movimiento, e independientemente de dónde estén viviendo, encontramos que siembran tanto en la cumbre como en la barranca (Pintado 2008: 92).

Considerando que algunas fiestas están vinculadas con las actividades agrícolas, Pintado (2008: 97) observa lo siguiente:

[...] que se relacionan con los calendarios estacional y agrícola son las fiestas de patio comunal en que se propician las lluvias y se agradece la cosecha. Las fiestas de patio familiar están enfocadas a las curaciones. En cambio, las fiestas de templo, si bien tienen relación con los calendarios estacional y agrícola, algunas también tienen cierta correspondencia con el movimiento de los astros.

La antropóloga especifica aún más cuando nos dice que son las de patio la matriz de las de templo y que, aunque fueron “raramurizadas”, parten de una misma percepción que puede observarse en las fiestas de patio (Pintado 2008: 255).

Siguiendo esta aclaración, podemos decir entonces que las de templo comprenden: *Walupa* o Virgen de Guadalupe (para propiciar las lluvias), Navidad, Santos Reyes o *Reichi* (en correspondencia con el solsticio de invierno), Candelaria y Semana Santa (cuando comienza el ciclo agrícola, y que por lo mismo remite al inicio de un nuevo año) (Pintado 2008: 98-100). Dentro de esta misma categoría de fiestas comunales, están las de patio o *Walú Omáwala*, que se realizan alrededor del equinoccio de otoño y de los solsticios de invierno y verano con el fin de propiciar las lluvias y agradecer la cosecha (Pintado 2008: 101). En este tipo de fiestas se danzan diferentes coreografías (*matachine*, *yúmali*, *rutuguli*, *baskoli*) en el *avilachi* o patio circular —entendido como el espacio ritual dentro del cual se encuentra todo lo que conforma el mundo— que apuntan a curar la tierra, la gente y los animales, a evocar el movimiento de los astros y las nubes, así como a comunicarse con los antepasados (Pintado 2008: 110-111).

Por su parte, las fiestas familiares —ninguna de las cuales sigue un calendario fijo— consisten en realizar curaciones, así como también rituales para los muertos (Pintado 2008: 101). La última actividad ritual por mencionar son las carreras de bola, en las cuales participan hombres y mujeres, cada uno con sus respectivas carreras (*ralajipa* y *aliveta*). Éstas se realizan desde octubre hasta enero y consisten en la formación de dos grupos que compiten corriendo distancias de más de 100 kilómetros mientras patean una bola de madera cuyo diámetro es de alrededor de 10 centímetros (Pintado 2008: 100).

Estrechamente relacionados con todas las celebraciones encontramos también los relatos, además de una serie de objetos, entre ellos los textiles, que conforman el sistema de pensamiento de los tarahumara barranqueños. Esta forma de vida abarca el espacio de la cotidianidad, por lo que en cada aspecto de su cultura vemos una parte del todo. Esta es la idea del presente trabajo: exponer el lugar que tiene el textil y su manufactura en la red o el tejido, valga la redundancia, de relaciones que constituyen el todo.

Valentín Catarino, un tejedor experto

Sin necesidad de buscar mucho, se distinguen las fajas o cinturones tejidos que rodean las cinturas de la mayoría de los hombres en esta ranchería. Curiosamente, no parece ser el caso en la vestimenta de las mujeres. Cuando pregunté a Marciria, la hija de Valentín, por qué las mujeres no portaban este textil, me contestó que de hacerlo parecerían hombres. Esta respuesta fue una sorpresa, pues en otras regiones como Guachochi, Norogachi o Samachique tanto hombres como mujeres utilizan la faja. En aquel momento no indagué más sobre esto, sólo confirmé el dato con Pintado años más tarde. Sin embargo, es un asunto que me interesa explorar con mayor detenimiento y que por el momento únicamente quedará enfatizado como una posible diferencia regional.

Por otra parte, algo muy evidente entre los hombres y mujeres con quienes conversé, fue su interés por varias fotografías de fajas tarahumara pertenecientes a la colección de Carl Lumholtz.³⁴ En lo que coincidieron la mayoría de los ralámuli que las observaron, fue en reconocer que por lo menos dos de los motivos y tipos de fajas eran muy antiguos y ya no lo sabían hacer. Aquí no me detendré en el tema de los elementos gráficos del textil; sin embargo, este reconocimiento es realmente importante para el análisis que desarrollaré más adelante. Fuera de estos comentarios, parecía como si mi interés por los textiles les resultara extraño, algo semejante a la experiencia que viví con las mujeres del asentamiento en la ciudad. Así, las mujeres de Coyachique con quienes comenzaba a platicar sobre los diseños de las fajas y demás cuestiones vinculadas al tejido, encontraban mucho más relevante platicar sobre cuántos hijos tenían y cuántos habían perdido, ya fuera por no tener para comer o para comprar medicamentos. Curiosamente, con quienes más conviví –Valentín Catarino y Patrocinio López– sí me explicaron varias particularidades en relación al tejer y los motivos que forman parte de las prendas, las cuales abordaré a su debido tiempo.

Puede resultar extraño que haya sido un hombre del que más aprendí sobre los textiles en este rancho, ya que supuestamente el tejer es una actividad prácticamente femenina. Sin embargo, fue así como se presentó la oportunidad de trabajar con un tejedor experto, quien obtuvo todo su conocimiento de las enseñanzas de su esposa Virginia López. Además de hacer fajas, Valentín Catarino fabrica violines, labor a la cual también otros miembros de la ranchería dedican su tiempo. Catarino es conocido por elaborar fajas ‘muy bonitas’, según el juicio de la gente, que de hecho, le encarga estas prendas para tener algo de calidad para estrenar en la fiesta de Semana Santa, por ejemplo. Es de suponer que no sólo se trata de la gran habilidad de este ralámuli, sino de sus ganas o disfrute por tejer (Figura 5). Así que el mismo día de mi regreso a Coyachique con

34 Como ya se mencionó en la introducción, esta colección etnográfica correspondiente a los últimos años del siglo XIX, se encuentra en el American Museum of Natural History en Nueva York.

todo el material para tejer —el cual me había especificado unas semanas antes, durante mi búsqueda por tejedores que pudieran enseñarme este arte— no había sacado todos los estambres cuando Valentín ya había ido por los dos husos para iniciar el hilado. Muy pronto la actividad textil se volvió la prioridad, ya que él sabía que yo no permanecería muchas semanas en la ranchería y quería tener al menos dos fajas terminadas para que me llevara conmigo a la Ciudad de México a vender y le trajera el dinero a mi regreso a Coyachique. Según mi interpretación en ese entonces, no sería mucho lo que aprendería, pues Valentín no podía perder tiempo en enseñarme y así, las ‘clases’ consistían en observarlo tejer.



Figura 5. Valentín tejiendo una faja (foto: Sabina Aguilera, 2004).

Años más tarde, esta vez aprendiendo en el contexto de la ciudad, con las dos mujeres tarahumara que dedicaron tantas horas de sus días para que comenzara a entender la idea del tejido, me di cuenta en qué consistía la transmisión de este conocimiento. Se trataba de una enseñanza no verbal, sino precisamente de una basada en la observación. De ese modo aprendieron todas las tejedoras con quienes platicué, es decir, observando a sus madres, abuelas, o a quien estuviera tejiendo. Por supuesto, se puede preguntar por dónde pasar el siguiente hilo para obtener algún diseño o para corregir un error, pero la mayor parte del tiempo el aprendiz mira y así practica. Nunca pregunté a Catarino cómo fue que le enseñó su esposa, pero me inclino a suponer que no se diferenciaba mucho

del caso de las mencionadas tejedoras. Además, esto me permite darle su debido crédito al maestro Valentín y no sólo suponer que quería apresurarse en terminar las fajas para que me las llevara a vender.

En aquella ocasión no aprendí a tejer, ni tampoco en las demás visitas que realicé a este lugar. Con lo anterior no se debe asumir que todo fue en vano, ya que si bien no logré vivir la experiencia de hacer un textil, sí comencé a entender que había elementos cosmogónicos fundamentales detrás de su iconografía y de la forma en que se teje una faja o una cobija (Aguilera 2011). Así, mis conocimientos sobre el proceso del tejido consistieron en entender cómo se arma el telar, documentar los nombres de las herramientas utilizadas y observar a Valentín Catarino tejer por largas horas.³⁵

El fenómeno de los asentamientos tarahumara en la ciudad de Chihuahua

Tratar la cuestión relativa a los asentamientos ubicados en los suburbios capitalinos del estado de Chihuahua implica tocar varios temas —todos ellos susceptibles de ser analizados desde una perspectiva histórica— como son la migración, la identidad, problemas socioeconómicos y políticos, entre otros. En esta sección no se pretende analizarlos, ya que en sí mismos cada uno comprende una serie de problemáticas complejas, de las cuales podría escribirse una tesis sólo en relación a ellos.³⁶ Por este motivo, me limitaré a su vínculo con el asunto que aquí interesa, es decir, los asentamientos.

Actualmente, son ocho los establecimientos de este tipo y que enseguida se mencionan de acuerdo al orden cronológico, en el que fueron creados según los datos ofrecidos por Marco V. Morales Muñoz (2009: 58): ‘El Oasis’ o ‘Garí Rosácame’ (1957), ‘Tambo-rel’ o ‘Pino Alto’ (1974), ‘Colonia Tarahumara’ (1991), ‘Sierra Azul’ o ‘*Síyóname Churuví*’ (1992), ‘Granjas Soledad’ y ‘Ladrillera Norte’ (2005), ‘Padre Carlos Díaz Infante, S.J.’ o ‘1º de mayo’ (2006) y ‘Carlos Arroyo, S.J.’ (2009). La estancia de los ralámuli en estos lugares puede ser temporal o permanente, y se da en varias formas de residencia, como son, la renta de un cuarto, el hospedaje con familiares o conocidos, la construcción de ‘casitas’ (hechas con materiales como láminas y plásticos) bajo el consentimiento de los propietarios de terrenos o patios o bien, el poseer casa propia (Marco V. Morales Muñoz 2009: 57).

35 De este proceso realicé un registro fotográfico junto con una detallada descripción de todo lo que observé, a ello remito al lector interesado (Aguilera 2011).

36 Véanse Sariago Rodríguez (2002); Iturbide & Ramos (1991); Ramos (1997); Brouzés (1998); Servín (2001); Kummels (2005; 2007); Morales Muñoz (2009).

El surgimiento de estos sitios va de la mano con un proceso de migración a la ciudad, el cual se puede explicar por la creciente necesidad de obtener dinero para la sobrevivencia básica. En muchos casos, la tierra erosionada o poco productiva ya no provee a las familias de alimentos tan esenciales como el maíz y el frijol, lo cual obliga a la gente a comprar los granos, es decir, se requiere dinero para subsistir incluso en las comunidades. Así, una fracción cada vez más grande de la población rálámulí viaja a las ciudades de Chihuahua, Ciudad Juárez, Cuauhtémoc, Parral, Ciudad Camargo, Jiménez y Delicias (Kummels 2007: 53). Durante las cortas o largas estancias venden productos que traen consigo desde sus localidades, como son cestos de palma, muñecas y muñecos a la imagen de los mismos rálámulí, diversos tejidos, violines y tambores, hierbas medicinales (gordolobo, hierba de la víbora, laurel, por mencionar algunos). También puede ser que encuentren algún trabajo en granjas o ranchos o en casas particulares, de esto se hablará más adelante con más detalle, cuando describa las actividades llevadas a cabo por la gente del asentamiento donde trabajé. Igualmente, cabe la posibilidad de trabajar en las plantaciones de marihuana y opio, pues así no hay que salir de la sierra y la paga cubre necesidades básicas.

El cambio de vida (temporal o permanente) a la ciudad no es fácil para nadie, pero desgraciadamente, el ser indígena es todavía un obstáculo más, sobre todo en el contexto citadino, donde la discriminación tiene una fuerte presencia. En este sentido, al formar parte de una capa marginal de la sociedad, se ven implicados en una serie de problemas como las limitadas oportunidades de empleo y con salarios sumamente bajos, alcoholismo, drogadicción, criminalidad, mendicidad, falta de higiene, promiscuidad y prostitución.

La cada vez más obvia problemática a la que se enfrentan los migrantes indígenas ha motivado la construcción de asentamientos para tratar de dar una solución a lo que, en los ojos de la sociedad y las diferentes instituciones chihuahuenses, representa el establecimiento de los rálámulí en la ciudad, es decir, malas condiciones de vida (Kummels 2007: 204; Morales Muñoz 2009: 8). En consecuencia, lo que subyace a dicha motivación es una idea de promover el cambio hacia un tipo de sociedad más próxima a la occidental, bajo los supuestos heredados del indigenismo y de la concepción de que dicha transformación constituye algo positivo. En otras palabras,

[...] una particular y polémica visión del indio [...]. Un afán orientado a transformar las concepciones y prácticas de las relaciones interétnicas entre indios y mestizos [...]. Un conjunto de filosofías y experimentos en torno al desarrollo de los pueblos indios (Sariego Rodríguez 2002: 131).

Siguiendo el análisis de Sariego Rodríguez (2002: 134) vemos que el razonamiento indigenista que ha predominado sobre el argumento y la acción institucional mantiene que únicamente cuando el indígena haya asumido (tras la imposición o la aceptación)

“formas comunales y colectivas de organización social”, es que será posible lograr un cambio social. Sin embargo, se puede rastrear un patrón similar en la historia de la Tarahumara,³⁷ ya que:

[...] significó a lo largo de cuatro siglos propugnar por la vida en comunidad, la fijación sedentaria de los indios en territorio, la creación de pueblos, la aceptación de un régimen centralizado de autoridad y representación políticas y, en general, la conformación de patrones de acción en los que el individuo apareciera subordinado a la comunidad. En definitiva, una defensa a ultranza de lo que podríamos llamar un comunitarismo indigenista. Por lo que se refiere en particular a la acción gubernamental, este comunitarismo tomó como sustento una serie de referentes etnográficos, teorizaciones y experiencias propias de las formas de organización social del mundo indígena mesoamericano, marcadamente diferentes a las de los grupos étnicos de la Tarahumara y construyó sobre esas bases comunitaristas programas de acción para el desarrollo, el territorio, los sistemas de gobierno y las relaciones interétnicas que por su propia naturaleza, tuvieron un éxito limitado (Sariego Rodríguez 2002: 134).

Lo anterior aplica más específicamente al caso de la Sierra Tarahumara, pero de alguna manera se vincula con la situación en las ciudades, ya que la percepción de lo que es el indígena y la idea de ofrecerles soluciones ante condiciones de vida marginales, es similar. Así, en función de ofrecer una vivienda a las familias tarahumaras en la ciudad capitalina da inicio, en 1957, la materialización de proyectos con tales metas al crear el asentamiento ‘El Oasis’. La idea de edificar este tipo de lugares surge por iniciativa del ámbito religioso, ya que fue el metodista Ezequiel B. Vargas quien fundó ‘El Oasis’, pero también de instituciones gubernamentales y de la sociedad civil (Morales Muñoz 2009: 59). Así es que se construyen las primeras casas de adobe y techos de lámina, con una toma general de agua y sin ningún tipo de servicio (Morales Muñoz 2009: 64). Esta infraestructura no se modifica en mayor medida durante los siguientes treinta años aproximadamente. Sin embargo, sí se dan otro tipo de cambios, ya que desde su establecimiento comienzan familias mestizas a poblar en las inmediaciones construyendo sus propias casas.

Un poco más adelante, en los años 70, comienza a gestarse la creación de ‘Pino Alto’, el segundo asentamiento. Esto es posible gracias a una mujer mestiza conocida como ‘Manuelita’, que ofreció a familias tarahumaras migrantes el establecerse en su terreno al sur de la ciudad.

Para fines de los años 80 y principios de los años 90 se da un momento importante en la historia de ‘El Oasis’ directamente, pero que también repercutirá en la política indígena en general. Esto sucede cuando la organización religiosa a cargo del mencionado

37 La Sierra Tarahumara comprende 20 municipios del estado de Chihuahua que se encuentran distribuidos en un vasto territorio de la Sierra Madre Occidental, abarcando la región alta y de barrancas, al oeste y suroeste del estado. En ella además de los tarahumara, habitan también otras etnias como son los ódami o tepehuanes, los o’oba o pimas bajos y los warijón o guarijóns (Sariego Rodríguez 2002: 131).

asentamiento sufre problemas financieros y se ve obligada a transferir el terreno a una institución gubernamental: el sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF). Las nuevas circunstancias obligan de alguna forma al gobierno a hacer su presencia más evidente. Así, en conjunto con un grupo de jesuitas, comienzan a dar más apoyo a ‘El Oasis’ e incluso a ‘Pino Alto’, pero además comienzan la construcción de otros dos asentamientos: ‘Colonia Tarahumara’ y ‘Sierra Azul’ (Morales Muñoz 2009: 68). Paralelo a los eventos ocurridos durante estos años, se crea la Coordinación Estatal de la Tarahumara que, como se apuntó ya en la primera sección de este capítulo, no sólo tenía contemplado apoyar con sus programas de desarrollo social a las comunidades de la Sierra Tarahumara, sino también a los ralámuli migrantes. Lo que hay que resaltar aquí es que el esquema detrás de la creación del primer asentamiento será el modelo a seguir para los demás sitios por construirse (Kummels 2007: 206). Más aún, el proyecto de los asentamientos en general, es una manifestación característica de las políticas indígenas de Chihuahua, ya que para 1994, la Coordinación Estatal de la Tarahumara reprodujo el mismo patrón para otras ciudades como Juárez, Cuauhtémoc, Delicias y Camargo (Kummels 2007: 206). Cabe destacar que en esta década se desarrolla un sentido o noción de etnicidad ralámuli que brota de la percepción mestiza sobre los indígenas como la minoría a la cual hay que auspiciar y que los mismos tarahumara adoptan (Kummels 2007: 458).

Siguiendo con el proceso de conformación de asentamientos, se ha mencionado ya la creación de dos nuevos sitios en los años 90. Uno fue el ‘Colonia Tarahumara’,³⁸ que se crea tras la donación de un terreno por parte del gobierno estatal a petición de la Coordinación Estatal de la Tarahumara (Morales Muñoz 2009: 70). Lo sobresaliente de este asentamiento, a diferencia de los otros, es el importante papel que jugaron los ralámuli de Norogachi con formación escolar, en la fundación de este lugar (Kummels 2007: 224). Además, con el transcurrir de los años, los habitantes de ‘Colonia Tarahumara’ se han distinguido de los demás proyectos de vivienda establecidos hasta el momento, por poseer títulos de propiedad de las casas, así como por el hecho de tener bajo su control los intereses políticos, económicos y sociales de su comunidad (Kummels 2007: 224).

Por su parte, el ‘Sierra Azul’ o *Síyoname churuví* (‘Pájaro Azul’), fue fundado por el padre jesuita Carlos Díaz Infante, quien tras años de haber vivido en la Sierra Tarahumara como misionero, llegó a la ciudad de Chihuahua con el objetivo de apoyar a los ralámuli migrantes. Él logró juntar donaciones y apoyo suficientes no sólo para crear el ‘Pájaro Azul’ con 64 casas y todos los servicios, sino para beneficiar a los demás asentamientos. Fue de esta forma que las condiciones extremadamente básicas de ‘El Oasis’

38 Para una detallada etnografía de este asentamiento en particular se remite al trabajo de Kummels (2007).

por ejemplo, cambiaron después de décadas en las cuales la gente vivía sin ningún tipo de servicio (Morales Muñoz 2009: 72). Asimismo, los rálámulí de este último obtuvieron, a través de la Coordinación Estatal de la Tarahumara, un contrato para obtener el derecho de sus viviendas (Morales Muñoz 2009: 75).

Unos años más adelante, el padre Díaz Infante, junto con el sacerdote Carlos Arroyo, tiene la idea de llevar el servicio litúrgico a los asentamientos, algo que tras la muerte de Díaz Infante en el 2002, seguirá a cargo del padre Arroyo. Además, éste invita a otros religiosos, empresarios y miembros del gobierno a conformar la asociación civil ‘Asentamientos Tarahumara’, cuya finalidad será la de continuar construyendo asentamientos y concluir los proyectos que el padre Díaz Infante hubiera deseado. De esta forma, una vez conformada la asociación en el 2006, levantan con los fondos recabados, el asentamiento que llamarán ‘Padre Carlos Díaz Infante, S.J.’, en su memoria (Morales Muñoz 2009: 76). Al año siguiente muere el padre Carlos Arroyo, sin embargo, la asociación continúa su labor y crea en el 2009 otro asentamiento más al cual nombrará ‘Padre Carlos Arroyo, S.J.’. La mencionada asociación sigue a cargo de estos dos asentamientos hasta la fecha.

El asentamiento tarahumara ‘Padre Carlos Díaz Infante, S.J.’

Teniendo en mente el proceso y las ideas que dieron forma a los asentamientos en la capital chihuahuense veamos, a manera de ejemplo, la visión detrás de la asociación civil responsable de este lugar. Lo que se presenta enseguida se obtuvo de una entrevista publicada en el *Heraldo de Chihuahua* con el actual director de dicha asociación, por lo que se puede asumir que esta es la imagen que la asociación civil quiere difundir ante la sociedad:

Más de 100 familias tarahumaras encontraron un techo decente donde dormir, gracias la asociación ‘Asentamientos Tarahumaras’ que les dieron a su llegada a esta ciudad una pequeña casa equipada con boiler, ventilador, estufa y refrigerador y ahora buscan el apoyo de 600 mil dólares para continuar esta labor porque pretenden albergar a mil familias. El presidente de la Asociación ‘Asentamientos Tarahumara’, Arturo Ugalde, expresó que actualmente en el estado viven alrededor de mil familias tarahumaras en más de 100 asentamientos irregulares, propensos a las enfermedades, rezago y alto grado de marginación. Sin embargo en los dos asentamientos construidos para atender las necesidades de estos indígenas, les han brindado la información, capacitación y formación para brindarles oportunidades y herramientas de trabajo para su desarrollo para que se superen. ‘Nosotros los ayudamos pero respetamos sus tradiciones, forma de vestir y costumbres’, manifestó Arturo Ugalde quien pretende conservar las raíces de los tarahumaras aún y cuando algunos de ellos nacieron aquí en la ciudad ya que el asentamiento construido por la asociación tiene su propio gobierno y administración autónoma.

Las 103 casas construidas en colonias al norte y sur de la ciudad, fueron equipadas con un calentador de agua, luz, agua potable, drenaje, ventilador y un refrigerador. Los servicios son pagados por los indígenas quienes consiguieron un trabajo para mantener a sus hijos y dejaron de andar pidiendo '*kórima*'³⁹ en las calles (Nota de Emmanuel Fernández, 11 de noviembre, 2010).



Figura 6. El asentamiento tarahumara 'Padre Carlos Díaz Infante, S.J.'
(foto: Sabina Aguilera, 2009).

39 Pedir en las calles es uno de los sinónimos con los cuales se entiende *kórima*, es por esto que ha habido programas que buscan resolver esta actividad tan común en las calles de Chihuahua. No obstante, según lo que he podido observar en las comunidades tarahumara en las que he estado, el *kórima* es una forma de intercambio, en donde por ejemplo, alguien que pide comida a otro miembro de la comunidad, lo hace sabiendo o esperando recibirla.

El asentamiento en cuestión consta de un terreno con 36 casas amuebladas y todos los servicios (gas, drenaje, agua, electricidad); una cancha de básquetbol, un salón de usos múltiples y un patio con juegos para niños (Figura 6). Son alrededor de 130 habitantes en este lugar, mismos que corresponden a 34 familias nucleares provenientes de diferentes localidades de la zona serrana de la tarahumara, principalmente de tres municipios: Carichí, Bocoína y Guachochi.⁴⁰ La gran mayoría de las familias habitan el asentamiento de manera casi permanente, pues mientras unos viajan a las comunidades de origen o a trabajar en algún sitio fuera de la capital, otros se quedan. De hecho, según lo que me platicaron, las familias que han salido de este lugar ha sido porque les han pedido que dejen sus casas a consecuencia de problemas de convivencia o por romper las reglas marcadas por la asociación. Asimismo, en una de las casas habita la Srita. Estela Pacheco, que no es ralámuli y quien se encarga de verificar que todo esté en orden dentro del asentamiento, buscar donaciones y apoyos, así como asistir a la gente cuando tiene urgencias médicas, requiere hacer llamadas por teléfono, etcétera. Fue en casa de la Srita. Pacheco donde me hospedé este tiempo.

Las familias que han sido aceptadas para vivir aquí (sin una cuota de renta) deben seguir ciertas normas marcadas por la asociación, como por ejemplo: no beber alcohol, pagar su consumo de electricidad, buscar un empleo, etcétera.

La cotidianidad en el ‘Díaz Infante’

El fluir de los días en este sitio puede resumirse como se presenta enseguida. La gran mayoría de los niños, desde muy pequeños, van a una escuela seleccionada por la asociación, mientras que los adolescentes (no todos) asisten al bachillerato en escuelas públicas, salvo una joven que tiene beca en una privada. También hay una mujer ralámuli que se graduó como enfermera y trabaja en un hospital, así como un joven que empezó la carrera universitaria pero muy pronto la dejó para dedicarse a trabajar. Por su parte, la mayoría de las mujeres adultas o madres de familia trabajan como empleadas domésticas, en fábricas, o bien vendiendo sus artesanías en la calle o por encargos. Los hombres trabajan generalmente en construcciones como albañiles o en casas particulares por recomendación, en las que desempeñan diversas tareas esporádicas y sencillas. También hay un joven ralámuli que trabaja de manera independiente como jardinero y otro empleado en las oficinas de la Coordinación Estatal de la Tarahumara. Asimismo, hay casos de hombres y mujeres que salen por varios meses a trabajar en ranchos y

40 Las comunidades que tienen mayor presencia en el asentamiento son: Narárichi, Tehuerichi, Awaché-rare y Baqueachi (correspondientes al municipio de Carichí); Panalachi, Ojachichi y Huisuchi (correspondientes al municipio de Bocoína); y Norogachi (correspondientes al municipio de Guachochi).

granjas (agrícolas o ganaderos) aledaños a la ciudad de Chihuahua, y cuyos propietarios generalmente son menonitas. De hecho, en varias ocasiones vi que llegaban un par de menonitas a preguntar si había alguien desempleado para que, en ese mismo momento, se fueran con ellos a trabajar en sus granjas.

Según lo que pude observar, cuando los hombres están desempleados o tienen un día libre, pasan casi todo el tiempo platicando y riendo, sentados alrededor de la cancha junto con otros que están en la misma situación. Sólo conocí a un tarahumara que no pasaba el día sin hacer nada, sino que hacía cintos de cuero bordados o ‘cintos pinteados’, como se usan en el norte de México. Él había aprendido a hacerlos en la cárcel, donde permaneció cuatro años.

Las mujeres por su parte, cuando no trabajan fuera como empleadas lo hacen dentro de sus casas cocinando, cuidando a sus bebés, lavando y cosiendo ropa, haciendo la limpieza o bien lo que ellas llaman artesanías. Esta actividad junto con la confección de ropa,⁴¹ generalmente la llevan a cabo solas o mientras platican con alguna otra mujer afuera de sus casas si el clima lo permite, ya que puede hacer o mucho calor o mucho frío dependiendo de la época del año. El tipo de objetos que elaboran comúnmente consiste en aretes, pulseras y collares de chaquira; muñecas de tela a la imagen de la gente ralámuli y tortilleros cosidos a mano, con alguna figura adornándolo. Éstos los colocan en los puestos que improvisan para vender en la calle o en los parques, donde además muestran otras piezas, por ejemplo: tambores como los que utilizan en la Semana Santa, pero en dimensiones más pequeñas; los famosos *waris* o cestos de palma tejida, pulseras y fajas de estambre también tejidas. Por lo que pude ver en el asentamiento, ellas no hacen todos estos objetos, sino que los compran a otros ralámuli que vienen de la sierra o la barranca, sobre todo los *waris* y los tambores. En cuanto a las fajas, observé que son pocas las mujeres que las tejen en este lugar, aunque como veremos más adelante, esto no quiere decir que ya no sepan hacerlas, sino que posiblemente demanda más tiempo y concentración del que pueden dedicar a su elaboración. Una situación similar ocurría en la ranchería barranqueña en que trabajé años atrás y, según lo que me platicaron en esta ocasión, también sucede en sus ranchos ubicados en la sierra. Sin embargo, como veremos más adelante, existe otro motivo por el cuál las mujeres migrantes dejan de tejer.

Continuando con las actividades ordinarias, alrededor de las 13 horas regresan los niños del colegio listos para comer en sus casas. No conocí la vida de todas las casitas, pero podría decirse que, a grandes rasgos, la comida preparada por las madres ralámuli consiste en frijoles, papas con cebolla o bien con chorizo o chilasas, sopas de pasta, huevos, salchichón, sardinas o atún de lata, tortillas (provenientes de una tortillería y

41 La ropa consiste en faldas o blusas tarahumara para mujeres o niñas. En el asentamiento los hombres no visten como lo hacen aún en algunas comunidades ralámuli, por lo tanto lo que confeccionan las mujeres es para ellas, para sus hijas o sobrinas o bien por encargo de alguna mestiza.

que obtienen en la tienda de abarrotes, aunque en algunas ocasiones la mujer las hace a mano con ‘maseca’ o con harina blanca de trigo), y las extremadamente acostumbradas ‘sodas’ (coca-cola, fanta, sprite, etc.). La tienda ofrece una serie de productos que a los niños les encanta comer y que tienen un valor nutricional muy bajo: sopas instantáneas ‘ramen’, diversas presentaciones de comida chatarra, que consisten en harinas fritas y varios tipos de caramelos o dulces. Una vez que terminan de comer —muchas veces mientras ven la televisión, pues todas las casas cuentan con este aparato— salen a jugar un par de horas hasta que llega el momento de hacer la tarea. Para ello pueden decidir trabajar solos o ir al salón de usos múltiples, donde regularmente hay alguien para asistírtelos, ya sea la Srita. Estela Pacheco o algún voluntario.⁴²

Mientras ellos hacen sus tareas y el sol se va poniendo, regresan los que salieron a trabajar por la mañana. Desde el momento en que los niños vuelven de la escuela hasta ya entrada la noche, como a las 23.00 horas, se escuchan sus risas, gritos, pleitos y pláticas. Así, de los sesenta y tantos niños y adolescentes (entre tres a 18 años) siempre hay unos en la cancha jugando al mismo tiempo fútbol unos y basquetbol otros, o afuera de sus casas con juguetes. Es por las tardes y noches que se ve más actividad en las áreas comunes del asentamiento, pues incluso algunos padres de familia también salen a platicar con otras familias alrededor de la cancha.

La variante a un día como el descrito es el fin de semana, donde comúnmente las familias aprovechan para salir al centro, ir de compras y al parque, a pasear o vender artesanías.

Las fiestas

Las fiestas para los rálámuli de este lugar son un evento importante y que, a pesar de vivir en un contexto citadino, continúan celebrando. Así, se realizan los siguientes festejos comunales: La Virgen de Guadalupe, Navidad, Reyes, La Candelaria, Semana Santa. Según me comentó la gobernadora del asentamiento, los nombres en tarahumara que ella conoce para tales fiestas son: María Santísima, Navidad, Santo Rey, *Caterari* y *Noríruachi*. Dichos nombres deben considerarse como los utilizados en una región de la Tarahumara, por lo que no debe generalizarse al resto de las comunidades.

Lo que puede apreciarse es que, comparando con lo que ya se ha expuesto acerca de las fiestas en Potrero, las celebradas aquí corresponden con las que Pintado categoriza

42 Con frecuencia vienen jóvenes de preparatorias o universidades que deben cubrir un determinado número de horas de servicio social para cumplir con alguna materia o para poderse titular. También han llegado personas como voluntarias. Cuando no había nadie para ayudar, lo hacía Estela Pacheco, incluso yo durante mi estancia les ayudaba cuando podía.

como las de templo. En estos festejos participa la mayoría y los que no, es porque se van a sus ranchos a celebrar, o simplemente porque no les interesa estar presentes. Este último fue el caso de una de las mujeres con quien platicaba frecuentemente y que decidió irse con sus hijos a la ciudad vecina de Aldama (al noreste de la capital) donde, según me comentó, se vendía bien justo el día de Navidad. Por otra parte, también hay casos en los que la gente recibe a miembros de su familia que vienen de las comunidades de origen a la ciudad para vender, visitar, hacer compras y estar en la fiesta.



Figura 7. La fiesta de matachines en el asentamiento
(foto: Sabina Aguilera, 2009).

Las celebraciones siempre van acompañadas de las danzas y música correspondientes, como pueden ser los matachines (Figura 7). Aunque no hay cargos como en los ranchos, sí subyace cierta organización, la cual muchas veces es problemática debido a la diversidad de proveniencia de sus habitantes, así como a la desunión entre ellos. Según me comentaron, en las fiestas cada quien contribuye con sus formas particulares de reali-

zarlas. Por ejemplo, en la dedicada a la Virgen de Guadalupe que presencié, durante la danza de los matachines unos lo hacían según se debe hacer en su región, mientras que otros argumentaban que se hace de otra forma, es decir, según su comunidad. En estos casos era siempre el violinista quien determinaba qué hacer finalmente. Este personaje, curiosamente, no vive en el asentamiento; es el tío de la gobernadora que le enseñó a tejer, un curandero que viene desde Tehuerichi a tocar el violín, dirigir la danza cuando hay que bailar matachín y hacer algunas ventas o compras durante su estancia en la ciudad. Según lo que pude observar en todas las fiestas, a excepción de Semana Santa, los cargos consistían en dos ‘monarcas’ (quienes en la danza de los matachines bailan al centro de las filas y llevan un par de sonajas con las cuales van marcando un ritmo); dos *chapeyó* (quienes se encargan de juntar a los matachines, es decir, piden a los monarcas que bailen); el grupo de músicos, compuesto por un violín y dos guitarras. Lo interesante es que las fiestas realizadas en el asentamiento, donde la relación con el ciclo agrícola pareciera diluirse al no llevarse a cabo aquí, en cierta medida sintetizan este vínculo. Tras presenciar a los matachines bailando durante la celebración de la Virgen de Guadalupe, la gobernadora María Luisa Chacarito me explicó que

Yúmarí y matachín van siempre juntos porque así son las danzas, el *yúmarí* para pedir perdón o lluvia y matachín igual, son las danzas de dios. El matachín se hacía desde antes que los españoles, sólo que ahora se mezcló con lo de ustedes y por eso hacemos en fecha de navidad y por esos días en enero y febrero (comunicación personal, 13.12.2009).

Volviendo a la organización y desarrollo de la fiesta en el asentamiento, sí encontré distinciones en varios sentidos, con respecto a lo que había observado en Coyachique. En la ciudad no se mata al chivo, sino que van a la carnicería a comprarlo (con dinero de donaciones o apoyos que ha juntado la comunidad para estos eventos) ya desollado y listo para poner a cocer. Las mujeres hacen a mano las tortillas (por lo general de ‘maseca’)⁴³ en un espacio en la cancha, donde se junta leña de los terrenos aledaños para hacer una fogata grande que funge como ‘cocina’ y donde se reúnen todas ellas para tomar su turno y ayudar en la preparación de la comida (Figura 8). Esto implica otra diferencia más, ya que en los ranchos (o por lo menos en Ojachichi, de donde es la mujer que me lo platicó) hay un cargo específico para el encargado de matar, desollar y cocinar al animal.

43 Sólo en una de las fiestas que observé las tortillas fueron hechas como normalmente se hacen en la sierra, es decir, cociendo primero el maíz seco y luego moliéndolo hasta obtener la masa para tortear y poner las tortillas en el comal a cocer. De hecho en el asentamiento sólo es una la mujer que tiene un metate, pero tampoco parece ser que lo use como en los ranchos, ya que es un proceso que lleva mucho tiempo y que por lo general la vida en la ciudad no permite tal dedicación.



Figura 8. Mujeres preparando las tortillas y demás alimentos para la fiesta de matachines (foto: Sabina Aguilera, 2009).

Por otra parte, aunado a las variantes regionales, es de notar que la gente se encuentra un tanto dividida en grupos, generalmente determinados por lazos familiares, lo cual también dificulta ponerse de acuerdo en los momentos en los que se deben tomar decisiones. No obstante, una vez que empiezan las ceremonias, la gente se muestra contenta y participativa.

Existe otro tipo de rituales, como los de curación (comunitarios y familiares) que no se realizan aquí, sino la gente viaja a sus respectivas comunidades para hacerlos. En ellos se cura a la gente, la tierra y los animales. En una plática con la gobernadora, salió el tema de la falta de libertad que en ocasiones sienten los tarahumara para llevar a cabo su tradición en el asentamiento:

La gente sí quiere continuar haciendo sus costumbres, cosas que son de la tradición, como una vez que estaba muy fuerte lo de la influenza y queríamos hacer *yúmari*, porque es nuestra responsabilidad hacerlo para que todos nos curáramos, todos los mexicanos, pero no nos dejaron hacerlo. Entonces yo les dije que hicieran sus calditos e hicieran su *yúmari* en sus casas (comunicación personal, 04.02.2010).

Por otro lado, junto con los rituales de curación encontramos los que se realizan para los muertos o *nutemas* y los bautizos. Los primeros posiblemente sí se lleven a cabo en el asentamiento, pero según lo que pude observar, la gente prefiere llevarse a sus familiares difuntos a las comunidades de origen y allí hacer lo necesario para despedirse y hacerles saber que han muerto y que deben partir y dejar a los vivos en paz. En cuanto a los bautizos se puede decir que es un tema complejo y del cual platicué superficialmente con varias mujeres mientras tejíamos y hablábamos de otras cuestiones como los hijos y el matrimonio. Según lo que entendí se realizan dos: el tarahumara, de humo o de fuego, a cargo de un curandero y el católico con algún sacerdote. Además, me pareció entender que cuando preguntaba sobre el bautizo, ellas entendían o hacían referencia a la versión católica. Por ejemplo, una mujer de Naráachi me dijo que “*ikubérachi* es el nombre del bautizo de humo. Es donde se le pone el nombre al bebé y es cuando cortan los hilos” (Fuentes, comunicación personal, 15.10.2009). De manera similar, la hermana de la gobernadora me dijo lo siguiente:

Es cuando cortan o queman los pelos de la mollera para que no caiga rayo. Lo hacen con humo, deben pasar al niño dando vueltas en cuatro puntos, para hacer la forma de cruz, y luego cortar con el cuchillo. Luego le ponen su nombre también (Chacarito, comunicación personal, 10.02.2010).

Sin embargo, una mujer de Panalachi me dijo que no lo hacen con humo sino que “con un olote queman los pelos haciendo forma de cruz en la mollera” (Nava, comunicación personal, 10.02.2010). De acuerdo con otra mujer proveniente de Guachochi “los pelos que se van a quemar se paran solitos, se queman para que no les caiga rayo” (González, comunicación personal, 10.02.2010). Por su parte, la gobernadora y su hermana dicen que es para quitar el coraje y el enojo. En relación al nombre que se le va a poner al recién nacido, unas comentaron que el nombre lo decide el curandero, mientras que otras me dijeron que eso no es necesario.

Para concluir con la descripción de las actividades rituales mencionaré que anteriormente, incluso en el 2007, cuando visité el asentamiento por primera vez, todavía se realizaban carreras de bola.⁴⁴ Actualmente no las hacen más, pues al parecer, los alrededores de la colonia en donde se ubica el asentamiento son peligrosos y ya hubo casos en donde algunas muchachas fueron agredidas sexualmente.

En relación a ellas me comentaron que:

44 Para las carreras de bola o *ralajipa*, los participantes (hombres) se dividen en dos grupos (los de arriba y los de abajo) y compiten pateando una pequeña pelota hecha de madera mientras corren un circuito preestablecido. Así, el equipo ganador será el que logre mantener el mayor número de participantes corriendo. La demás gente, es decir, los que no corren, participan también apostando diferentes cosas, desde dinero hasta telas y faldas. También existen las carreras para mujeres, se llaman *alineta* y consisten en correr mientras lanzan un aro con un palo delgado. Al igual que en la *ralajipa*, se trata de un juego de apuesta por los dos equipos compitiendo.

La tierra se está envejeciendo, cuando no la usas se hace vieja, por eso las carreras de bola no son un juego nomás, son para ayudar a la tierra con nuestra energía y que siga andando (Chacarito, comunicación personal, 13.02.2010).

El propósito de cerrar con lo que me platicaron sobre las carreras, es el de resaltar una vez más la importancia de las actividades con el funcionamiento del cosmos. Sin embargo, ahora debemos continuar con la presentación de una de las figuras más importantes para este trabajo.

La historia de María Luisa

Como ya mencioné, durante mi estancia pasé la mayor parte del tiempo con la gobernadora⁴⁵ del lugar, quien junto con su prima Guadalupe Fuentes, me enseñó los primeros pasos del tejido en mi primera visita en el 2007. Las condiciones de la temporada que describiré aquí fueron distintas a la anterior, ya que en esta ocasión Guadalupe se encontraba sumamente absorbida por su vida familiar, al igual que la mayoría de las mujeres. En contraste, resultaba mucho más fácil trabajar con María Luisa Chacarito (Figura 9), pues es de las pocas mujeres (si no es que la única) que no tiene esposo ni hijos y su tarea como autoridad no impedía que pasáramos casi todos los días juntas; de hecho, en varias ocasiones la acompañé en sus idas a las oficinas en donde debía realizar algún trámite burocrático.

Esta mujer de 33 años, quien a pesar de no representar el típico paradigma de su género, no es ajena al sentir del resto de las mujeres y a la responsabilidad de madre. El encargarse de su dos hermanos menores —a los cuales les lleva 18 y 19 años— como si fueran sus propios hijos desde que nacieron, el trabajar como empleada doméstica, en plantaciones de algodón y de manzanas, vendiendo su artesanía para mantenerlos y ayudar económicamente a la familia en general, la pone en un plano compartido por las demás mujeres. Por otro lado, hay que mencionar que ante los ojos de un gran número de rálámuli, María Luisa es una mujer soltera y en tanto disponible, por lo que se ha enfrentado a serios problemas con las mujeres que celan a sus esposos. También, según me platicó, corren rumores acerca de su inclinación sexual, ante los cuales dice ser indiferente puesto que son infundados.

Como podemos ver, María Luisa, nacida en la comunidad serrana de Ojachichi, es un personaje polifacético y muy interesante. La historia que compartió conmigo narra que desde los dos meses de nacida migró con sus padres y demás hermanos a la ciudad

45 Además de la gobernadora hay una capitana, ambas conforman el cuerpo de autoridades.

de Cuauhtémoc, pero no de manera definitiva, ya que constantemente regresaban a Ojachichi y posteriormente viajaban a la capital o a Cuauhtémoc. Durante sus estancias en la ciudad, los padres trabajaban en las huertas de manzanas, cuyos propietarios eran mestizos, aunque también su madre lavaba ropa en casas particulares. Las razones para volver a la sierra variaban entre las celebraciones de diferentes fiestas y los trabajos agrícolas. Así, viajaban para sembrar con las primeras lluvias y más adelante, alrededor de octubre, para recoger la cosecha. Ya cuando María Luisa tenía más edad, platica que mientras vivían en la ciudad vendían chicles en la calle, aunque también artesanías, las cuales ofrecían incluso de casa en casa. Paralelamente, siempre participaba en las actividades agrícolas en Ojachichi, o bien en la comunidad de Naráachi, lugar donde nació su mamá. A pesar de que para ese entonces María Luisa ya era la cuarta hija, cuenta que en esta etapa de su vida se sentía sola, pues vivió varios meses con sus abuelos, quienes la trataban con poco afecto y le asignaban muchas responsabilidades para que aprendiera ‘las cosas de la mujer’. También en estos tiempos su madre pasó largos meses internada en el hospital Sisoguichi, pues el esposo (el padre de María Luisa) era alcohólico y la golpeaba terriblemente, además de que se encontraba mal nutrida y con otras enfermedades.

Por este motivo, entrada en la adolescencia, tales experiencias desembocaron en un sentimiento de odio y resentimiento contra su padre y los hombres en general. Por lo que pude ver y escuchar, su pasado la perturba fuertemente aún, pues en varias ocasiones, al llegar a visitarla a su casa, era evidente su tristeza y malestar emocional. A pesar de decirle que podía regresar más tarde o hasta el día siguiente, ella me invitaba a pasar y comenzaba a platicar. Supongo que al ser una figura más neutral en relación a su familia y el resto de la comunidad, le hacía bien el desahogarse conmigo. De esta forma conocí una parte muy triste de su vida, llena de miedos, alcoholismo y agresiones sexuales, algo que, según me explicó, es más común de lo que uno (o por lo menos yo) podría imaginarse. Aunque este tipo de escenarios suceden en cualquier cultura, María Luisa opina que entre los tarahumara existe una falta de respeto grande, así como mucha violencia e intolerancia: “en la sierra nomás toman y se empiezan a agredir y a golpear, hombres y mujeres” (comunicación personal, 10.02.2010). Es por este motivo que considera positiva la presencia (en las comunidades y en el asentamiento) del grupo ‘Alcohólicos Anónimos’, pues la gente puede “aprender a perdonar y no quedarse con el coraje, porque muchas veces uno es así por lo que vivió de niño y entonces uno empieza a repetir sus vivencias” (Chacarito, comunicación personal, 10.02.2010).



Figura 9. María Luisa tejiendo una faja (foto: Sabina Aguilera, 2009).

En definitiva, ella adjudica a estos eventos el haber elegido no casarse, aunque aparentemente en varias ocasiones quisieron obligarla a hacerlo. Incluso me comentó que ahora lo más importante para ella es “poder ser de mi misma”, o sea, ser libre y no rendirle cuentas a nadie. Por otro lado y en relación al sentimiento de deber que demanda su cargo como gobernadora, menciona que “mi papá me dijo que mi vida sería servir a los otros y que yo debía sufrir” (comunicación personal, 13.04.2010).

En este sentido, el cargo no es algo fácil para ella, quien debe imponer su autoridad y, en consecuencia, siempre hay gente que no está satisfecha con la última palabra. Las autoridades tradicionales en el asentamiento son un gobernador, un segundo gobernador y un capitán, los cuales se cambian o reeligen cada tres años. Durante el periodo de mi estancia solamente había una gobernadora y una capitana, es decir, dos mujeres como autoridades, cuestión interesante por el simple hecho de no ser un caso común. Anteriormente, María Luisa Chacarito era la segunda gobernadora, pero al quedar des-

tituido el primer gobernador por encontrarlo sospechoso de robar el dinero destinado para la comunidad del asentamiento, los miembros de la asociación civil ‘Asentamientos Tarahumara’ le pidieron a ella que aceptara el cargo de primera gobernadora. Además, los tarahumara también decidieron que quedara ella y no hubo nadie más que se postulara. En cuanto a la capitana, que está encargada de convocar a la gente para las juntas, resulta que también es la comadre de la gobernadora, lo cual hacía complicada la relación entre ambas mujeres, tanto así que, por lo menos en dos ocasiones, María Luisa estalló en lágrimas ante la frustración y el coraje que sentía después de ciertas reuniones con la gente y la capitana. Estos momentos fueron realmente intensos y dieron lugar a largas horas –a veces hasta la madrugada– de escuchar lo difícil que le resultaba aceptar las críticas de la gente y la presión que sentía por hacer las cosas bien, para que después resultaran en graves problemas. Ejemplo de ello fue una ocasión en la que se hicieron mal los cálculos de los gastos y, según María Luisa la comunidad la culpaba de haber robado el dinero, cuando se trataba únicamente de un error al momento de apuntar cuánto se había gastado del total. El miedo de ser acusada (fundado también en lo sucedido con el gobernador previo) la llevó a pedir prestado para reponer el dinero faltante.

Como puede apreciarse, la vida de esta mujer es muy intensa, pero finalmente ella misma ha aceptado como su camino a seguir. En definitiva, a partir de esta pequeña biografía, se vislumbra una mujer indígena que busca cumplir con su cargo y mediar con el mundo occidental para traer beneficios a su comunidad o, en sus palabras: “yo no veo problema en compartir o conocer lo de ustedes y tomar lo que es bueno para nosotros y dejar lo que no nos hace bien” (comunicación personal, 13.02.2009). Es evidente también la búsqueda por encontrarse a sí misma como ser humano, como mujer que no vive su papel a la par de la gran mayoría y en tanto, se encuentra en un proceso de re-construcción.

La presencia de los textiles en el asentamiento

De manera casi opuesta a lo que se describió en Coyachique, aquí prácticamente todas las mujeres tienen amarrada a su cintura una faja tarahumara tejida, la cual no sólo funge como cinturón y ornato, sino que es un marcador identitario, pues forma parte de la vestimenta rálámuli. Tradicionalmente los hombres también la portan, pero es cada vez más común, tanto en las ciudades como en los ranchos, vestir pantalón, camisa y cinturón ‘vaqueros’, botas o tenis, e incluso un sombrero. La faja, entre otros elementos, posibilita identificar la región de donde proviene quien la porta, ya que el formato no es siempre el mismo y además el estilo con que se ata al cuerpo varía. Así, María Luisa podía distinguir la región de procedencia de una faja según lo largo de las tiras con las

que se amarra, o también según si eran delgadas o anchas. A pesar de ser un textil en uso entre las mujeres —al grado de tener varios para combinar con la falda y la blusa— María Luisa comenta que es común dejar de tejer (cualquier textil) cuando se mudan a la ciudad porque es una forma de dejar atrás lo tarahumara. No obstante, me explicó que cuando hay la oportunidad de hacer cosas tan sencillas como la tortilla tradicional y no de harina de maíz industrializada a la gente “le gusta mucho y se sienten felices de hacerlo porque sí extrañamos” (comunicación personal, 04.02.2010). Posiblemente por este motivo, los ralámuli del asentamiento cuestionaron a María Luisa tras observarnos tejiendo. Le preguntaban: ¿por qué le enseñas si esas cosas son de nosotros, para qué le sirve a ella aprender? Mientras me enseñaba durante varias horas casi todos los días, se acercaban otras mujeres y niños para ver qué estaba haciendo la gobernadora con la *chabochi* [mestiza]. Se sentaban un rato, miraban, hablaban con ella en ralámuli y a mí me preguntaban ¿y si puedes? ¿no es muy difícil?, como si se tratara de una actividad desconocida para ellas. Así, aunque me apenaba la situación, sentía la necesidad de preguntarles si realmente no sabían tejer, pues me parecía extraño. A excepción de unas cuantas que, según dijeron, sólo sabían un poco, la gran mayoría respondió que no sabía. Cuando platicué sobre esto con María Luisa, me explicó que un gran número sí sabe tejer, sólo que no lo dicen “por vergüenza, por esconder algo que es muy ralámuli” (comunicación personal, 10.02.2010).



Figura 10. Mujeres tejiendo en el asentamiento (foto: Sabina Aguilera, 2010).

Después de tres meses de trabajo de campo, la gente seguía acercándose cada día para ver cómo avanzábamos y con una actitud que interpreto como un tipo de interés o curiosidad. Cuando María Luisa no podía ayudarme, salía yo sola al patio y durante varias horas me peleaba con los estambres tratando de tejer la figura que el día anterior había practicado tanto. En días como éste, cuando se sentaba algún visitante por un momento junto a mí, les explicaba que estaba atorada y no podía avanzar, ante lo cual se reían y después de un rato se despedían. Aunque también en ciertas ocasiones hacían comentarios relacionados con los dibujos, por ejemplo: “yo sólo sé hacer las rayitas”, “esa figura le llaman ojo de serpiente”, “ese es muy antiguo”.

Considerando que casi siempre se acercaban a ver, comencé a decirles que nos acompañaran a tejer o a aprender, si es que no sabían. Sin embargo, respondían diciendo que no tenían telar, ni estambre, ni tiempo. Ante este escenario le propuse a María Luisa el buscar financiamiento para traer lana de la sierra e invitar a tejedores que aún saben tejer con esta materia prima. La idea era que los interesados tuvieran la oportunidad de aprender y, posteriormente, vender lo que produjeran a través de los contactos de otro proyecto ya existente, que se enfoca en objetos bordados por mujeres tarahumara de una comunidad en las barrancas. El objetivo de éste es ofrecer un ingreso digno a las mujeres, así como el rescatar, fomentar y difundir el bordado.⁴⁶ Bajo los mismos principios elaboramos la gobernadora y yo el proyecto de textiles, el cual aún no ha sido financiado, pero seguimos en la búsqueda de que así sea. Menciono esto porque para poder saber si este plan funcionaría, reunimos a todas las mujeres que pudieran estar interesadas en formar parte de él y fue así que alrededor de unas veinte de ellas vinieron a escuchar la propuesta. Algunos de los comentarios de las dos reuniones que tuvimos fueron los siguientes:

Ya casi nadie teje con lana, pero mi abuela si tejía cobija, a mi sí me gustaría saber cómo se hace, pero creo el hilado es muy difícil.

Hay una señora muy viejita que tiene muchos borregos y están bien gordos de lana, ella seguro que la vende.

Mi tía todavía hace cobija y faja de lana, pero ya casi no ve, está muy vieja.

Si vamos a traer lana de la sierra, hay que hacerlo antes de que empiece el calor, porque los van a pelonar (cortar la lana).

Yo creo que es bien difícil con lana, a mi me gusta más con estambre de éste [sintético] porque tiene más colores.

46 Este proyecto sin fines de lucro y creado por Ana Paula Pintado se llama *Mukui* (que quiere decir ‘mujer’ en tarahumara) y hasta la fecha continúa apoyando a las mujeres bordadoras de Potrero al ofrecer una buena paga por sus horas de trabajo. La idea es que el dedicarse a este tipo de actividad no rompa con su estilo de vida y así ellas mismas puedan decidir cuándo y cuánto tiempo le dedicarán al bordado de prendas y accesorios, cuya venta se realiza generalmente en el Distrito Federal.

Curiosamente, en enero recibieron un apoyo del Instituto de Capacitación para el Trabajo del Estado de Chihuahua (Icatech) para realizar un taller de tejido dentro del asentamiento (Figura 10). Esto fue una gran sorpresa, pues un evento así no podía más que enriquecer mis actividades y la investigación. Así se formó un grupo fluctuante de alrededor de quince mujeres interesadas en aprender o practicar sus habilidades textiles. El Instituto en cuestión aportó el estambre y los telares —los cuales fueron mandados a hacer según las instrucciones de las tejedoras tarahumara—, así como el sueldo para María Luisa quien, debido a su conocimiento en este arte, fungió como maestra durante el mes que duró el curso. Por supuesto que aproveché la oportunidad de tejer al lado de más mujeres. Este periodo fue crucial, ya que transformó notablemente la relación con ellas, además de enriquecer mi conocimiento práctico del tejido. A pesar de que predominaba el silencio (pues el tejer implica mucha concentración), durante las horas que pasamos en el taller escuchaba sus pláticas en rálámuli sin entender casi nada, con varias palabras en español entremezcladas y plagadas de risas. Cuando hablaban en español para compartir la conversación conmigo, resultaban ser temas de la vida cotidiana, planes (como ir a sus comunidades para algún ritual o para visitar a sus familiares) y experiencias pasadas. En un principio, cuando se dirigían a mí, generalmente comenzaban con preguntas como ¿cuántos años tienes? ¿estás casada? ¿no tienes hijos? ¿qué haces aquí? ¿dónde está Berlín? ¿por qué vives allí? Bajo esta dinámica también conocí un poco sobre sus vidas, pues el mismo tipo de preguntas iba para ellas. Una vez que dejamos de ser extrañas las unas a las otras, se dieron otro tipo de pláticas más personales:

Parte de la tradición es que las mujeres hacen unas cosas y los hombres otras, pero a nosotras no nos decían cómo hacerle para que ellos hicieran más cosas de la casa o de las mujeres. Pero nosotras desde siempre trabajamos en la siembra y la pizca y así, cosas que dicen que son más del hombre. Ahora creo que algunos hombres ayudan un poco más lavando ropa y dando consejo a los hijos. Por ejemplo, poco a poco hay más que tejen porque ven que así no tienen que comprar faja de otros y hasta pueden venderlas. Pero de todas formas, nosotras siempre trabajamos más, ellos nomás les pegan a los niños en lugar de darles consejo (Nava 2010, comunicación personal).

En otra ocasión me explicaron cómo ahora en la sierra las cosas son diferentes:

Ahora los muchachos jovencitos como de doce años ya se juntan con las niñas y tienen relaciones, los jovencitos no se casan y nomás andan teniendo relaciones con una y otra. También hay unos muy viejos como de 30 o 40 que quieren estar con las niñas. Por eso ya no llueve, ahora lo único que se puede hacer es tradición y mucho *yúmarí* y convencer a los *chabochi* de que así es la única manera de salvar el mundo de las cosas horribles que pasan. Hay que pedir a los seres del agua que nos ayuden (Fuentes, comunicación personal, 04.02.2010).

Al finalizar el mes que duró el curso, la relación con ellas continuó, sólo que en otro escenario, es decir, el de la cotidianidad. Ahí los grupos de mujeres se revelaron ante

mis ojos como evidentemente selectos, dejando en claro cuáles eran los círculos de amistad y enemistad. Moviéndome entre tales ‘bandos’ llegaba a escuchar chismes que, según mi interpretación, tenían la intención de hacerme reaccionar y en consecuencia mostrar hasta qué punto estaba involucrada con la gobernadora, con quien muchas de ellas tenían diferencias. Estos momentos fueron difíciles porque no me interesaba tomar partido y el permanecer neutral ante ciertos comentarios daba la impresión de una actitud indiferente. Finalmente, las pláticas con algunas de ellas se quedaron en simples saludos o en intercambios de palabras muy superficiales, pues era claro que pasaba más tiempo con la gobernadora y que teníamos una relación estrecha.

Sin embargo, con otras mujeres el lazo y la confianza se hicieron más fuertes. Así, podría continuar citando más de las conversaciones que tuve con ellas. No obstante, el propósito de mencionar lo anterior es el de ubicar a la actividad textil como una donde no solamente se teje, sino que se comparten experiencias de la vida. Aunque el caso del taller en el asentamiento, que era prácticamente el único momento destinado para tejer, puede verse como un tanto artificial o forzado, se desarrolló como si fuera otro de los espacios de la cotidianidad. Es importante considerar esto, porque finalmente es la experiencia de vida la que nos conforma como individuos y seres sociales; es un proceso que integra la actividad de tejer, la experiencia vivida y la interpretación de la misma. Conforme se vaya avanzando a lo largo del presente trabajo se irá haciendo más clara la importante relación entre el mundo vivido y el tejer.

Integrando identidad, paisaje y experiencia

Para concluir este capítulo y con el fin de atar los diferentes hilos que conforman los escenarios aquí expuestos, hay que retomar el tema central de este trabajo: el tejer, los textiles y la relación con un actuar en el mundo; además de la percepción del mismo. En la introducción se habló ya de la percepción y la participación activa de los individuos, basada en optar por ciertas decisiones y que a partir de ellas tejen su propio camino, pero no de manera aislada, ya que siempre está de por medio el ámbito social y el entorno en los cuales interactúan a lo largo del proceso. Igualmente sucede con la identidad, pues al interior de este proceso se va transformando y resignificando.

No se puede obviar la diferencia entre ambos contextos —las barrancas y la ciudad— pero a pesar de ella, como se argumentará en este libro, existe una noción detrás del tejido que amalgama la forma en la que se concibe el tejer, así como el textil mismo, para la gente de ambas regiones. No obstante, sigue sin decir nada sobre las diferencias entre los dos lugares, por ejemplo, el impacto de la migración a la ciudad en la percepción del mundo y la creación de objetos. Ante lo anterior, una posible argumentación es que

el estar lejos de las comunidades de origen hace más evidente las diferencias. Como se recordará, según la gobernadora una vez que viajan a la ciudad, es decir, a un contexto ajeno, dejan de tejer porque es algo muy tarahumara. Sin embargo, las mujeres en este asentamiento y muchas otras a quienes observé en la ciudad, siempre visten con sus fajas tejidas, faldas y blusas que las hacen inconfundiblemente ralámuli.

Así, esta suerte de ambigüedad podría indicar que los dos escenarios son mundos que interactúan constantemente el uno con el otro y que no se trata de burbujas totalmente aisladas y separadas por una frontera cultural. Tomando nuevamente los tejidos como referencia, encontramos que desde hace varios años (por lo menos más de cinco, según lo que he podido observar) en diferentes regiones de la tarahumara, como Samachique, Tehuerichi o Norogachi, se producen objetos tejidos como mochilas o bolsitas para guardar el celular. Aunque tales objetos son producidos para un público ‘mestizo’, es decir, que no son los típicamente utilizados por los ralámuli, sí los he visto usar algunos. Podría decirse que estos tejidos son un tipo de ‘fusión’, ya que los motivos o diseños constan de las mismas figuras que se tejen en las fajas típicas. Lo que este panorama hace evidente es el papel de la creatividad, en donde el tejedor encuentra inspiración en otros ámbitos y además comienza a jugar con los diseños a tejer en sus fajas que, aunque sigan siendo las mismas figuras geométricas elementales, ahora las va combinando de nuevas maneras (Figura 19 a y b).

El habitar las ciudades pareciera evidenciar sentimientos encontrados que llevan a esconder o dejar a un lado lo tarahumara en ciertos momentos, mientras que en otros no, como ejemplifica el uso de la vestimenta, al ser uno de los marcadores más distintivos frente al ‘otro’. Más ejemplos de esta ambigüedad surgen de las pláticas con algunas mujeres del asentamiento, quienes explicaron su resistencia a vestirse como los *chabochi*, porque les daba vergüenza no traer siempre el pañuelo que cubre sus cabezas y, mucho menos, el no utilizar sus amplias y coloridas blusas y faldas. Por otro lado, hay casos – los menos – de muchachas muy jóvenes que visten completamente al estilo ‘occidental’ e incluso se jactan de no tener idea de qué hacen o cómo visten los tarahumara. Esto sucedió un día que me encontraba tejiendo sola, sentada en una banca del asentamiento, cuando se acercó una chica de aproximadamente 16 años de edad, muy arreglada, con maquillaje, oliendo a perfume y con un elaborado peinado, muy engomado y con muchos brochecitos de colores. La joven, proveniente de Guachochi, me preguntó qué era lo que hacía y al contestarle que estaba tejiendo una faja —algo bastante obvio para quien conoce tanto el textil como el telar—, le pregunté si ella no sabía ‘hacer faja’, ante lo cual me contestó que no sabía nada de eso ni de ninguna cosa tarahumara. Además, enfatizó su interés por irse a estudiar una carrera universitaria a la ciudad de México. Mi pregunta y la breve plática que tuvimos no fueron muy de su agrado e hicieron que en otras ocasiones evitara el contacto conmigo, pues supongo se sintió confrontada.

Lo que de este encuentro se puede inferir es que, a pesar de llevar un atuendo totalmente no tarahumara y de aclarar su lejanía de ese mundo, no logró esconder aquello que posiblemente la avergonzaba.

Situaciones como la anterior son más evidentes entre las generaciones jóvenes, es decir, los niños que nacieron en la ciudad y que en ciertos casos ya no hablan rálámuli y asisten a escuelas en donde les enseñan cuestiones que no tienen nada que ver con la cultura tarahumara, con su historia y sus costumbres. En varias ocasiones ayudé por la tarde a los niños a realizar sus tareas, cuyas instrucciones en los libros de texto de la Secretaría de Educación Pública (SEP) no podían ser menos claras y a veces absurdas, mostrando su incapacidad para ser utilizadas como herramientas destinados para los niños (sean indígenas o no) que están en un proceso de aprendizaje. Además, varios de ellos que aprenden sobre química, física e historia de México (versión oficial), no conocen las comunidades de donde provienen sus padres, ni cómo se vive allá. Así, en las danzas de matachines que presencié no querían participar porque no tienen sentido para ellos, porque les avergüenza o porque nunca aprendieron los pasos. En este sentido podría suponerse que el conflicto identitario para algunos de estos niños es fuerte: estudiar en la escuela como el *chabochi* pero vivir en un asentamiento no *chabochi*, tener padres tarahumara que no hablan bien el español, que no les pueden asistir en sus tareas y con quienes no pueden (o no quieren) comunicarse en rálámuli. Asimismo, algunos padres no enseñan más su lengua los hijos para evitar ser discriminados socialmente al ser identificados como indígenas.

Paralelamente a estos casos, encontramos otra cara de la misma moneda pues, según me contaban a manera de chisme, ciertas mujeres aprovechan de su vestimenta tarahumara para vender mejor sus artesanías, chicles o incluso para pedir dinero junto con sus niños pequeños en las calles. En ejemplos como éste, pareciera entonces que el ser rálámuli resulta un disfraz con supuestas ventajas para la vida en la ciudad.

Los temas de identidad y migración son bastante amplios y no es el interés de este trabajo el analizarlos. Además, otros autores han hablado ya sobre estos puntos, como se mencionó líneas arriba para el caso de la migración. Igualmente, varios autores han tratado el tema de la identidad y, por ejemplo, el proceso de evangelización, es decir, cómo se identifican los tarahumara a sí mismos tras el intenso periodo de conversión, o bien, en qué sentido tuvo éxito en términos de sus objetivos. Merrill (1993: 130) explica que en realidad no fue tan exitoso, ya que no se logró convertirlos totalmente al catolicismo. Más precisamente, el antropólogo argumenta que las categorías impuestas a los indígenas fueron redefinidas por éstos en función de utilizarlas según sus propios intereses (Merrill 2001: 93). De manera similar, el padre jesuita Velasco Rivero (1983) defiende la idea de que los tarahumara le dieron su propio sentido a la doctrina católica

y la prueba de ello está en la aceptación del bautismo. Ante esto Merrill (2001: 93-94) menciona lo siguiente:

Tal como la empleaban originalmente los españoles, la distinción [entre los indígenas bautizados o pagótame y los no bautizados, también llamados gentiles o simaroni] se definía sobre todo en términos políticos, para diferenciar entre los indígenas que favorecían o se oponían a la religión católica y al sistema colonial; sin embargo, la gente clasificada como tal, transformaba con rapidez estas categorías en designaciones de identidades completamente desarrolladas y asociadas a complejos de prácticas e ideologías distintas pero complementarias. Los bautizados modificaron las religiones y las formas de organización social, política y económica, tanto indígena como europea, a fin de desarrollar una nueva cultura, y combinaron las estrategias de adaptación y resistencia para crear un espacio para ellos mismos, que estuviera a la vez dentro y fuera del sistema colonial.

Por su parte, Pintado (2008: 48) opina que, a diferencia de los *gentiles* o *simaroni*,⁴⁷ posiblemente el asumirse *pagótame* implicaba también aceptar una suerte de negociación ganada, ya que al ceder ante el bautismo optaron por dejar las armas para llevar a cabo una ‘resistencia pasiva’ y además mantener algo esencial del ser tarahumara: el *nátali*.⁴⁸ De esta forma, para la gente de Potrero el ser cristiano es entendido o vivido como algo diferente a una simple adscripción (Pintado 2008: 48-49). Además, al no dejar de realizar sus fiestas, incorporaron figuras o componentes cristianos como Dios y el diablo, la Semana Santa, la virgen de Guadalupe, Santos Reyes, Navidad, los cuales, tras un proceso de resignificación, resultaron en *Riosi*, *Riablo*, *Walupa*, etcétera (Pintado 2008: 45). Aquí es importante enfatizar que la división entre pagótame y simaroni, es una construcción que posiblemente marca diferencias no tan marcadas en la realidad, ya que durante la colonia los diferentes pueblos (ralámuli o no) se desplazaban o migraban constantemente y en tanto, las influencias o ‘préstamos’ culturales se daban fácilmente (Pintado 2008: 47).

Por otro lado, Kummels (2007: 392) destaca que en el rancho de Rikubichi se utiliza, en diferentes contextos, tanto *pagótame* como *Onorúame kúchivara* (hijos de nuestro padre). Éste último se utiliza exclusivamente cuando se refiere a los ralámuli (como indígenas), mientras que el primero puede incluir a los llamados *chabochi*, pues remite a quienes han sido bautizados. Según lo que Chacarito me explicó, utiliza el término *pagótame* para dirigirse a los ralámuli durante el sermón con el fin de referirse a ellos como ‘gente respetuosa’. No obstante, me dijo que era muy difícil para ella traducir lo que significa *pagótame*, pues no tiene que ver únicamente con el bautizo católico.

47 En el tiempo de la colonia se les denominó ‘gentiles’ a aquellos indígenas no bautizados o no convertidos al cristianismo. Por otro lado, según Levi (1993: 129) el término ‘cimarrón’ (más tarde ‘simaroni’) fue utilizado por los españoles para referirse a los esclavos fugitivos, aunque también era un sinónimo de salvajismo.

48 Según los datos de Pintado (2008: 204), el *nátali* es entendido como conocimiento, pero también como una forma de conducirse en la vida.

En términos generales, encontramos la imposición de una visión durante el proceso de evangelización, como apunta Gruzinski (1986: 411) en relación a la categoría de indio, es decir, la identidad adjudicada a los conquistados:

Los colonizadores dieron a esta etiqueta, en principio vagamente geográfica, un contenido jurídico, un alcance religioso y el peso de un estereotipo racista invasor. El indio —es necesario recordarlo— fue antes que nada y sobre todo una invención de Occidente y no ha cesado de serlo hasta el momentos actual. Resume en una sola palabra la lenta empresa de occidentalización emprendida por la colonización española y continuada después de la independencia.

Este primer choque se ha venido reproduciendo desde aquellas épocas hasta nuestros días, no de la misma forma que fue en un principio, pero sí con una presencia impositiva que buscar indicar cómo se debe ser y pensar.

Pero a todo esto, habría que volver al papel que juegan los textiles y reflexionar sobre lo que la fusión de dos formas de pensar ha producido. Dicho de otra forma, aquello que conforma la actual percepción del tejer y del textil, puede entenderse como resultado de una co-construcción entre los propios creadores *ralámuli*, los espectadores no indígenas y el *vaién* de eventos ocurridos a lo largo del tiempo y el espacio. Lo que este argumento permite es presentar al tejedor tarahumara como sujeto activo, es decir, que convive con el mundo actual, en la ciudad o en el rancho, y que no está encadenado o condenado a un tiempo ancestral en donde sólo puede pensar y crear de ciertas formas estereotipadas. Como se ha explicado ya, las fajas además de fungir como marcadores identitarios, sintetizan cuestiones sumamente relevantes para la cosmovisión de los *ralámuli* con quienes conviví. Pero también la faja en sí misma, las cobijas y demás objetos tejidos, como las bandas para el pelo o las pulseras, son el resultado de cambios y adaptaciones, como otros aspectos de la cultura tarahumara. Así, no era posible tejer con lana antes de la llegada de los españoles y, aunque no se sabe con precisión cómo hubieran sido los textiles precoloniales, análisis arqueológicos como el de Zingg (1940: 8-10) describen un entierro en el cual se utilizaron varias capas de cobijas tejidas con distintos materiales como plumas o pelo de algún animal y fibras vegetales. Además, encontró a una niña que portaba una faja o cinto hecho de tres cuerdas de lo que identificó como pita o agave (Zingg 1940: 10). Es de suponer que las cualidades de la lana (a pesar del arduo trabajo que implica desde cuidar y mantener a los borregos, hasta preparar su pelaje para crear el estambre) fueron el principal factor para adoptarla. Por ejemplo, un ejemplar de la colección de Zingg (en O'Neale 1948) está tejido con las fibras comúnmente utilizadas en tiempos pre coloniales (de *líber* principalmente) pero decorado con lana. Asimismo es interesante que, como se verá más adelante, en las historias de creación se habla de fibras o zacate con las que se tejió la tierra, pero al igual que existen estos relatos en donde explícitamente se describe una fibra vegetal, registré otro

en el que se narra la salvación del mundo y donde el papel principal lo tiene una cobija tejida con lana (según mi interlocutora, debía ser antigua y tejida con este material). No se detallará más sobre tales relatos, ya que se volverá a ellos posteriormente. Por el momento, sólo se quiere apuntar cómo no hay un estancamiento sino un constante proceso de incorporaciones o asimilaciones. En la actualidad es cada vez más difícil encontrar un textil hecho con lana, no obstante, una vez más nos topamos con otra incorporación, la cual los tarahumara que he conocido aprecian mucho: el estambre sintético.

De manera similar, Gruzinski (2002: 50-51) comenta en relación al impacto de la Conquista, que ésta

[...] was not entirely sterile and destructive. It stimulated a capacity for invention and improvisation necessary to survival in an extremely troubled, composite, and totally unprecedented context (Amer-Afro-European). This constraint forged a special receptiveness among survivors – flexibility in social practices, fluidness of eye and perception, and an aptitude for combining highly diverse fragments.

En términos generales y según mi experiencia en las dos localidades, la vida de los tarahumara transcurre en un vaivén entre dos culturas, o más precisamente en un espacio en donde lo social –y en él la identidad y percepción del mundo– no sólo es algo que va revelando el tiempo, sino que se va construyendo en el discurrir del mismo (Bourdieu 2003; Fabian 1991). En este sentido *being is becoming*, es decir, el individuo se transforma o convierte en lo que es a través de un proceso en el cual incorpora y acomoda sus experiencias, lo cual implica pensar que uno no es siempre igual sino que tiene la capacidad de ajustar o amoldar las vivencias nuevas (Hartsup 2007: 194).

A lo largo del camino de la vida, los seres humanos –sin importar la cultura de la que provengamos– nos vamos creando y recreando constantemente, construyendo nuestra historia y tradición. En este sentido lo que le da continuidad a la tradición es la renovación y he aquí la importancia del individuo, pues es a través de éste que se inicia un cambio. La relevancia del individuo es de destacar, ya que implica afirmar que aquello inscrito en la tradición no es algo estático y, sobre todo, que no depende de un condicionamiento social (Ingold 2007: 7).

III.

Tejer como paradigma del mundo femenino

La cercanía entre el mundo femenino y el tejer es perceptible desde tiempos muy remotos en el pensamiento del México indígena. Así, el acto de tejer y el hilar han definido y representado la identidad femenina y, más aún, pueden entenderse como metáforas de la sexualidad, el parto y los ciclos de vida de la mujer, de tal forma que dan pie al proceso de iniciación correspondiente a las nociones de lo femenino (McCafferty & McCafferty 1996: 19). En este sentido y de acuerdo con el fraile franciscano Bernardino de Sahagún, las niñas eran introducidas desde muy pequeñas a aquello que componía la ideología femenina, mediante una ceremonia en la cual se presentaban utensilios para cocinar y tejer como representativos de la mujer; además, el tejer y el hilar eran símbolos de los cambios ocurridos durante el ciclo femenino (niña-madre-anciana) (McCafferty & McCafferty 1996: 24-25). Otro factor que reforzaba la identidad de género eran los elementos transmitidos a través de las creencias religiosas, en donde las deidades femeninas representaban roles sociales y en tanto, dejaban las pautas del comportamiento a seguir (McCafferty & McCafferty 1996: 24-25).

Paralelamente, el panteón mexica comprendía una red o un complejo de deidades femeninas que se asocian con la vida, el hilar y el tejer. Ellas son *Mayahuel* ‘diosa del maguey’, *Xochiquetzal* ‘flor-quetzal’ o ‘plumas de quetzal florido’ y *Tlazolteotl* ‘la gran hilandera y tejedora’. Aquí hay que considerar que siendo un complejo no es posible señalar una sola deidad como la representante del tejer, más bien los atributos de las diosas se encuentran relacionados entre sí e incluso algunos de ellos son expresiones de una misma deidad que engloba a las demás. Así, *Toci* ‘nuestra abuela’ y *Xochiquetzal*, entre otras, son algunos de los nombres con que se conoce a *Tlazolteotl* o *Tlazolteotl-Ixcuina*, diosa de los excesos sexuales, la perversión y el amor ilícito; pero también se le considera como ‘la gran parturienta’, ‘la madre tierra de la creación’ (Sullivan 1982: 7). Más adelante, en el siguiente capítulo, se detallará la relación entre el tejer, la vida y las deidades. Por el momento, la intención es presentar un panorama que evidencie el estrecho vínculo entre lo femenino y la actividad textil.

Como ejemplo de épocas contemporáneas, Schaefer (2002: 1) menciona que la vida de una mujer huichola se encuentra sumamente ligada a su identidad como tejedora, tanto así que es enterrada con sus herramientas para tejer. Igualmente para los tarahu-

mara con quienes trabajé, existen ciertos elementos que permiten justificar la relación entre el tejer y la mujer. De manera muy general, encontramos que no es recomendable el tejer o incluso bordar o coser, es decir, una actividad que implique el manejo de hilos, mientras la mujer está embarazada, pues el cordón del bebé se puede enredar.⁴⁹ Por otro lado, en las fiestas para los muertos o *nutema*, específicamente cuando se trata de una mujer, colocan junto con la comida que le ofrecen, sus agujas para coser y su telar, con las demás herramientas (Chacarito 2010, comunicación personal). Además, según se sugiere en este libro, el textil mismo tiene que ver con la vida y la creación primordial.

Pensando entonces que este fuerte vínculo ha permanecido desde siglos atrás hasta nuestros días y entre una diversidad de etnias, cabe preguntarse cómo es que —por lo menos para el caso de las mujeres rálámuli que conocí— se conciben a sí mismas. En otras palabras, hasta qué punto la imagen de la tejedora está presente entre estas mujeres como un referente de la feminidad. Más adelante en el análisis se meditará sobre este punto porque, según mi experiencia, el panorama del mundo textil tarahumara no es tan rígido y, aunque sí alude a cuestiones que se asocian con los poderes reproductivos de la mujer, existe una suerte de plasticidad en cuanto al rol de tejer. Estos planteamientos han surgido de aquello que pude percibir viviendo la cotidianidad con las rálámuli, escuchando sus pláticas ordinarias, sus bromas y chismes. Pasemos pues a la siguiente reflexión cuya intención es únicamente eso: reflexionar acerca de los roles socialmente determinados según el género y cómo se mira y construye el individuo que los desempeña.

Textiles, identidad y género entre los tarahumara de Coyachique y el asentamiento

Durante su largo viaje entre los tarahumara, a Carl Lumholtz le explicaron que “a las muchachas, conforme van creciendo, les enseña su madre a hilar y tejer frazadas porque de otro modo se volverían hombres” (1981, I: 269). Además, el mismo autor apunta que una vez casada la mujer, es su deber —entre otras cosas, como el moler el maíz para las tortillas, hacer comida y tesgüino— tejer cobijas para su marido (1981, I: 265). De manera muy similar, María Luisa Chacarito recordó cuando su abuela le decía que para poderse casar debía saber hacer las cosas de la mujer: moler el maíz, hacer las tortillas, tejer, coser y otras actividades agrícolas en las que tendría que ayudar a su marido. En una de nuestras pláticas mientras tejíamos también me comentó que hay una edad para aprender a tejer la cobija, que es de los textiles más elaborados por sus dimensiones y

49 Más adelante se explicará con mayor detenimiento la importancia de este hecho.

porque hay que saber bien cómo trabajar la lana. Desgraciadamente ella no pudo aprender porque se regresó a la ciudad, por eso mismo sus abuelos enfatizaban diciéndole que “si no aprendes estas cosas, qué vas a hacer cuando te quieras casar, nadie te va a querer así porque vas a ser como hombre”.

Según he interpretado a partir de las pláticas con los ralámuli, la relación entre el acto de tejer, la creación y por ende lo femenino, se percibe en la iconografía textil —en donde se alude a la creación del mundo, al agua primordial, al viento que es el alma o que es la vida, entre otras asociaciones similares— y en ciertas narraciones relativas al tema de la creación, aunque también acerca del fin del mundo. Para otras etnias es más clara la metáfora entre el tejer y ser mujer, el tejido primordial, el tejido del mundo, el tejido cósmico y el lugar de la mujer como dadora de vida. En otras palabras y recordando lo que se mencionó líneas arriba, el aprender a tejer va de la mano con la adquisición de todos aquellos aspectos que conforman el ser mujer. De ahí que ésta como dadora de vida y el telar como reproductor de símbolos relativos a la creación y que, además, permiten la reproducción cultural, se ubiquen en el mismo campo semántico. Así lo es en el caso huichol:

[...] the backstrap loom [is] a key symbol [...] filled with mythology, metaphors, and vibrant imagery that transmit information about the biological, social and symbolic roles of women. Growth, generation and regeneration, productivity, and the ability to give life are defining themes in the weaving complex, in the actual lives of women, and in the ideology that surrounds them as females (Schaefer 2002: 8).

Posiblemente entre los ralámuli pudo haber sido así, pues según la gobernadora del asentamiento y aludiendo a los datos de Lumholtz, antes era mucho más importante que una mujer tejiera y quizá en los ranchos siga siendo así, pero en la ciudad la situación es distinta, ya prácticamente la gente deja de tejer al migrar.

Durante mi estancia en Coyachique nunca surgió alguna explicación acerca del telar que indicara alguna similitud con la percepción huichola, únicamente me fue posible obtener los nombres de las diferentes partes que lo componen. Puede ser que estudiando con mayor detenimiento tales nombres pudieran encontrarse algunas claves, o bien, puede ser que se requiera más trabajo de campo para develar tales asociaciones. Lo que sí deja a esta investigación una razón para reflexionar sobre la relación entre tejer y el género es que, como se ha explicado en el capítulo anterior, en mi experiencia con los ralámuli siempre ha estado presente un hombre tejedor. De acuerdo con lo poco que pude indagar en la ranchería de Coyachique, Valentín Catarino no era acusado de ser homosexual por ser tan buen tejedor. Además, no sólo sabe tejer, sino que también cose y borda, así, cuando estuve aprendiendo a bordar servilletas, él siempre tenía alguna indicación que hacer aunque estuviera a un lado de su hija que hace bordados de gran calidad. En el caso del tío de María Luisa que le enseñó a ésta a tejer y de quien ya se

ha hablado, no tiene pinta de *naviki* (homosexual) y sí tuvo problemas al principio. Fue tiempo después cuando lo dejaron de criticar, incluso actualmente toda la familia se dedica al tejido. Pero a pesar de estos dos casos, puede decirse que se considera una tarea femenina, por eso, según María Luisa es normal o común que los *naviki* tejan, además de otras labores que sólo realizan las mujeres. Aún así, también parece que hay la suficiente flexibilidad en cuanto al desempeño de los diferentes roles determinados según el género. En el asentamiento las mujeres cuentan que, poco a poco, los hombres han empezado a tejer porque ven que así no tienen que comprar las fajas de otros e incluso ellos mismos las pueden vender.

A partir de los ejemplos presentados, conviene tomar una perspectiva que evite encajonar la imagen de la mujer basada en asociaciones que a primera vista son evidentes, pero que tal vez, como ya se mencionó, no tienen correspondencia con la propia idea que las mujeres tarahumaras tienen de sí mismas. Entonces, para que el análisis ofrezca alternativas al dilema, es necesario tomar una postura más abierta. Así, coincido con el enfoque de Butler (1993), quien claramente diferencia al género de cualquier característica que lo fije como una cuestión de identidad. Como bien lo resume Joyce (2001: 7) en su análisis sobre género y poder en la Mesoamérica prehispánica, la perspectiva de Butler toma al género como una actividad, de tal forma que la gente lleva a cabo un tipo de ‘performance’ del género, haciendo de esto algo que uno ejecuta y no algo que uno es. En definitiva, lo que considero más importante de esta visión es su capacidad de liberar al individuo y permitir al antropólogo acercársele como alguien que vive el mundo. Siguiendo a Joyce, el género es

[...] a way of being in the world, a way of dressing, of using the body, of revealing, concealing, modifying, and presenting the physical self. Gendered performances are learned and practiced, and they gain their intelligibility through social acts of interpretation, that is, when others understand a performing body’s gender (Joyce 2001: 7).

Si esto es verdad, tal vez no sea lo más coherente ni productivo empaquetar un conjunto de asociaciones que, únicamente por compartir cualidades propias de lo femenino como la reproducción, inmediatamente se le adjudiquen a la identidad de la mujer tarahumara. Concordando con Butler (1993: 15), es más ‘real’ concebir el fenómeno de género como uno mutable y contextual, de tal forma que no haga alusión a individuos absolutos sino a puntos en donde confluyan las relaciones culturales e históricas específicas. Además, está de por medio una forma de percibir el mundo que también tiene implicaciones en la construcción del género, pero sobre esto se hablará al final del capítulo.

Antes de continuar habría que preguntar ¿por qué vale la pena abordar el tema de la identidad de género? En primera instancia, hay que aclarar que en este trabajo se entiende por género como una categoría que refiere a “la construcción cultural de la diferencia sexual, aludiendo a las relaciones sociales de los sexos” (Lamas 2003: 332).

Citando los planteamientos de Joan W. Scott, Lamas nos dice que dicha categoría “facilita un modo de decodificar el significado que las culturas otorgan a la diferencia de sexos y de comprender las complejas conexiones entre varias formas de interacción humana” (2003: 330).

En este sentido, es preciso establecer una serie de cuestionamientos que sirvan de guía para el desarrollo del análisis. Primero habría que considerar que, en parte, las primeras interpretaciones y etnografías sobre los tarahumara fueron realizadas por investigadores del sexo masculino, desde los misioneros como Neumann (1991), hasta las de Lumholtz (1981) y Bennett & Zingg (1935). Claramente, el acceso al mundo masculino más que al femenino influenció el resultado de sus trabajos, sucediendo lo mismo en el caso de estudios más contemporáneos (también realizados por hombres) como los ya citados en el capítulo anterior. Por supuesto que más adelante encontramos trabajos de mujeres antropólogas cuyas perspectivas parten de lo femenino y de una relación más estrecha con las mujeres que con los hombres, ejemplos de estas investigaciones son las de Anzures y Bolaños (1978), Slaney (1997) Heras Quezada (2000), Miller (2003), Kummels (2007), Pintado (2008) y Martínez Ramírez (2008), por destacar algunas. Siguiendo lo ya señalado por Miller en su tesis doctoral titulada *Birthing practices of the Rarámuri of Northern Mexico* (2003: 134), estas etnografías se han enfocado en actividades realizadas por ambos sexos, pero no se dedican al tema específico de la vida de las mujeres, siendo la investigación de la propia Miller y la de Servín Herrera sobre mujeres y desarrollo (2008) las únicas excepciones. En este libro se retoman los resultados de algunas de ellas para complementar el análisis. Como ya se dijo, con el fin de intentar construir una representación de las mujeres rarámuli que ilustre aquello que puede ser su mundo, el material base utilizado consiste en los recuentos y pláticas cotidianas que escuché. En éstos se vislumbra su lugar en relación con las demás mujeres, en cuestiones de poder y del conocimiento puramente femenino (sexualidad, matrimonio, menstruación, embarazo, etcétera). De esta forma, es más viable obtener una perspectiva que, si bien pasará inevitablemente por el filtro de la interpretación, toma como punto de referencia las situaciones espontáneas que surgen de la interacción entre ellas, en un ambiente laxo en el que se muestran como son.

¿Qué pasa entonces con los roles de género supuestamente tan marcados en relación a la producción textil? Joyce (2001: 184) explica que por un lado, hilar y tejer en Mesoamérica –tanto para los mayas como para los aztecas en épocas prehispánicas– se expresan de manera visible como estrechamente vinculados con la reproducción sexual; por otro lado dice lo siguiente:

Like these and other crafts, textile production most likely drew on the efforts of multiple kinds of people, men and women, young and old, who planted and cared for cotton and maguey plants, processed them to extract the fibers, secured and processed dyes and applied them to the spun threads, and helped in the warping of backstrap looms. All of these

other participants are anonymous and unrecorded in the inscriptional media of societies like the Classic Maya and Postclassic Aztec and Maya that preferentially present spinning and weaving as exclusively female activities. The representation of women as a class of weavers should be seen as artificial and as an artifice serving particular political interests (Joyce 2001:186).

Aunque la autora hace referencia a sociedades que ya no existen, el punto resulta de gran importancia, pues lo que ha permanecido entre la gran mayoría de los pueblos indígenas en México, es precisamente ese fuerte vínculo entre el tejer y el poder reproductivo de la mujer. No obstante, la presencia de otros actores involucrados en el proceso llevado a cabo para obtener un textil también es vigente en la actualidad. Así, cuando Valentín Catarino sacó los dos husos que tenía para empezar el hilado, todos ayudamos, incluyendo a su hijo más grande. Igualmente, Schaefer (2002: 39) menciona que a pesar de que entre los huicholes el tejer es una actividad prácticamente femenina, puede participar cualquier miembro de la familia (jóvenes, viejos, hombres y mujeres) en la elaboración de fibras y herramientas. Pero el argumento de Joyce continúa:

The correspondence between Aztec concepts of women as spinners and weavers in contemporary Yucatec Maya practices, and those of other Postclassic states, may reflect practices shared by states linked together through a common set of concepts of value, in which cloth circulated as a material marker of political hierarchy, the materialization of control over the labor of individuals at the smallest-scale level of the household and of control over the materialization of the body through the most intimate media of costume (Joyce 2001: 187).

Aunado a lo anterior, en otro momento la misma autora explica lo siguiente sobre la producción de imágenes que reproducen las prácticas ‘aceptables’, además de los objetos utilizados según el género:

The picture that these enduring media communicate must, of course, be understood to stand in contrast to largely unrecorded negotiation of gender in day-today life. The very abundance of documents that polarize gendered statuses and present them in highly stereotyped ways is a reflection not of stability achieved, but of constant reinforcement of a state of affairs idealized and desired by those in control of the production of this imagery [...] these media inscribed certain forms of bodily existence as normative.

These linked Early Pre-Classic practices of inscription provide a history for the materialization of sex and gender in the Mesoamerican tradition (Joyce n.d.d). The inscription of bodily appearance, in both small- and large-scale permanent media, was a mirror for everyday practices, against which individual performances could be evaluated as better or worse citations of what was represented as the norm (Joyce 2001: 112-113).

No se pretende aplicar estos planteamientos tal cual para el caso tarahumara, ya que el contexto de la fabricación de ropa o textiles es diferente porque no se trata de bienes que determinen un estatus, ni se elaboran para pagar tributos. No obstante, es impor-

tante la consideración de Joyce porque analiza desde una perspectiva más amplia e incluyente, lo cual permite entender la flexibilidad de los roles. En otras palabras, su planteamiento sugiere que la cuestión de género en Mesoamérica tiene que ver con una forma en la que se vive de manera natural o ‘normal’ la experiencia de disciplinas particulares a través del cuerpo de un individuo (femenino o masculino). Pero más sugerente aún es el peso de la práctica, es decir, “the absorption of disciplinary norms into bodily practices conveys these into the most intimate aspects of individual being” (Joyce 2001: 188). Es de esta forma que las adscripciones sociales a los roles dependiendo del género, llegan a asumirse como totalmente naturales tras la práctica —en el sentido propuesto por Bourdieu— es decir, mediante la repetición de las actividades. En definitiva, sin las reiteraciones de cómo se debe actuar, impuestas o engendradas por un sistema político que buscaba, además, reforzar las prácticas y estatus según el sexo mediante la reproducción de objetos, imágenes y representaciones humanas, se vería, tal vez, una forma de vivir el género menos estricta o delimitada.

La idea detrás de este último argumento es quizá el punto central en relación al tema de género y sobre el cual hay que meditar. Se trata propiamente de la separación entre éste y la identidad; dicho de otra forma, el compartir características biológicas similares no tiene porqué ser equivalente a un modo afín de percibir o de vivir el mundo (Joyce 2001; Butler 1990, 1993; Lamas 2000). En palabras de Lamas:

La investigación, reflexión y debate alrededor del género han conducido lentamente a plantear que las mujeres y los hombres no tienen esencias que se deriven de la biología, sino que son construcciones simbólicas pertenecientes al orden del lenguaje y de las representaciones. Quitar la idea de mujer y de hombre conlleva a postular la existencia de un sujeto relacional, que produce un conocimiento filtrado por el género. En cada cultura una operación simbólica básica otorga cierto significado a los cuerpos de las mujeres y de los hombres. Así se construye socialmente la masculinidad y la feminidad. Mujeres y hombres no son un reflejo de la realidad ‘natural’, sino que son el resultado de una producción histórica y cultural, basada en el proceso de simbolización [...] (2000: 4).

Con lo hasta aquí mencionado se quiere únicamente enfatizar que en efecto, hay un vínculo explícito entre el acto de tejer y el rol femenino desde tiempos muy remotos en Mesoamérica. Además, se destaca la reproducción y el embarazo en las representaciones prehispánicas y postcoloniales de las deidades creadoras, así como en narraciones y exégesis que encontramos, incluso en la actualidad, entre una gran diversidad de pueblos indígenas en México y que podemos percibir entre los tarahumara. Pero ¿quiere decir esto que es así como se veía la mujer a sí misma y que en la actualidad, aunque con sus matices, continúa siendo así? Para responder esta pregunta vale la pena volver al trabajo de Joyce, quien propone buscar las formas en que las asociaciones de las mujeres con la fertilidad han nutrido los discursos que vinculan el cuerpo femenino y su potencial con diferentes valores sociales (2001: 4). En este sentido es útil la propuesta de Butler al

concretizar que el género es una representación o interpretación del cuerpo que, a través de una serie de actos reiterativos que provienen de un marco altamente restrictivo, con el paso del tiempo se consolidan creando la apariencia de una forma de ser (1990: 33). El planteamiento dialoga muy bien con las reflexiones de Bourdieu, las cuales son importantes para los argumentos a desarrollar en este libro. Básicamente el antropólogo sugiere que el cuerpo es el medio a través del cual la cultura se produce y reproduce:

All the symbolic manipulation of body experience, starting with displacements within a mythical structured space [...] tend to impose the integration of the body space with cosmic space by grasping in terms of the same concepts [...] the relationship between man and the natural world and the complementarity and opposed states and actions of the two sexes in the division of sexual work and sexual division of work, and hence in the work of biological and social reproduction (2003: 91).

A partir de las ideas del autor, sobre la relación entre *habitus*,⁵⁰ práctica y género, es posible decir que el primero y las estructuras sociales se constituyen mutuamente a través de prácticas corpóreas, y en tanto se puede acceder al significado que se transmite vía tales prácticas. Pero más aún, estas experiencias o praxis corporales estructuran la acción social del individuo dándole entrada al ámbito social, cultural, económico, etcétera. Lamas apunta claramente la posición de Bourdieu:

El cuerpo aparece como un ente/artefacto simultáneamente físico y simbólico, producido tanto natural como culturalmente, y situado en un momento histórico concreto y en una cultura determinada. El cuerpo experimenta, en el sentido fenomenológico, distintas sensaciones, placeres, dolores, y la sociedad le impone acuerdos y prácticas psico legales y coercitivas. Todo lo social es vivenciado por el cuerpo. Es más, para Bourdieu, la socialización tiende a efectuar una ‘somatización progresiva de las relaciones de dominación de género’. Este trabajo de inculcación, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, impone la ‘masculinidad’ a los cuerpos machos humanos y la ‘feminidad’ a los cuerpos de las hembras humanas (2000: 12).

Así pues, se puede inferir que los hombres tejedores que conocí, aunque realicen actividades femeninas, han construido su imagen como hombres ante ellos mismos y han obtenido el respeto e incluso reconocimiento del resto del grupo sin perder su masculinidad. Igualmente, mujeres como la gobernadora del asentamiento, aun sin estar casadas y desempeñando su papel de dadoras de vida, siguen siendo mujeres y, en este caso, con el poder de fungir como la autoridad principal. Dicho esto, es pertinente señalar otra de las importantes, o al menos sugerentes, razones que provocó la necesidad de cuestionar y buscar argumentos como los hasta aquí presentados. Se trata precisamente

50 El *habitus* está constituido por esquemas ordenados de la percepción, acción y apreciación con las que el individuo interpreta la realidad social. Se trata de las acciones sociales del individuo, es decir, las diferentes maneras en las que éste se desenvuelve en la vida social, cómo se relaciona con el resto de las personas y el universo de valores y creencias compartidas que son inculcados vía la práctica social.

de la figura de María Luisa Chacarito, es decir, una que no entra en el paradigma estereotípico de la mujer rálámuli. En el transcurso de las largas y profundas pláticas que sostuvimos, siempre hubo alguna mención que reflejaba un sentimiento de estar fuera de la norma. Sin embargo, en muchas ocasiones al final de la conversación concluía con otro sentir, que de alguna manera la tranquilizaba, al explicarse a sí misma que está viviendo un fuerte proceso de reconstrucción como mujer, como ser humano o expresado en sus palabras: “quiero ser de mi misma”. El encuentro con esta mujer ha sido para esta investigación una justificación válida para repensar sobre los estereotipos que no quiere decir que surgen simplemente de un imaginario, sino que tenían un papel muy claro en el sistema de pensamiento mesoamericano desde muchos siglos atrás y que fueron reiterados durante la colonización con los misioneros y cronistas y que, con sus variantes, han permanecido como elementos aún fuertes que continúan dando vida a esa imagen femenina. Demos paso pues a ‘escuchar’ las voces de estas mujeres rálámuli que pude registrar a lo largo de mi estancia, confiando en que los razonamientos teóricos de este apartado se vean ilustrados de manera más inteligible.

El poder femenino: autoridades, curanderas, madres y artistas

Contribuciones como las de Schaefer (2002) y McCafferty & McCafferty (1996), aunque refieren a épocas y regiones distintas a la tarahumara hoy en día, mencionan que el manejo del conocimiento textil da a la mujer un estatus de poder, ya que puede contribuir a la economía familiar y tomar decisiones. Incluso Sahagún apunta que los tejidos producidos eran vendidos en el mercado o bien utilizados como tributo; en particular, las capas y cobijas se ofrecían como regalos en ciertas ceremonias, además de ser una vía para obtener un estatus social (Sahagún en McCafferty & McCafferty 1996: 23). Pero también, al menos en el caso de las tejedoras huicholas, se trata de un saber que permite, por un lado, vivir una experiencia de los mundos físico y metafísico; y por otro, una práctica religiosa, puesto que algunas de ellas también son curanderas (Schaefer 2002: 2).

Después de comentarle a María Luisa Chacarito sobre un sueño en el cual yo intentaba entender cómo tejer una de las figuras que me acababa de enseñar, ella me dijo: “tejer es como un don, así me decía mi abuela, que cada quien está hecho para hacer diferentes cosas, por eso si tu sueñas mucho que tejes es señal de que es tu don” (2010, comunicación personal). Más aún, como ya se indicó, es una forma de poder en el sentido económico, ya que quien tiene ese conocimiento puede vender lo que produce. De hecho, aunque se trate de tejedores hombres –volviendo a la flexibilidad de los roles de

género— no cabe la menor duda de que el poseedor de un saber tiene también un tipo de poder y reconocimiento por el buen desempeño de una habilidad.

No obstante, la base del poder no proviene únicamente del saber. Así, siendo o no tejedoras, las mujeres con quienes conviví, hacen sentir su fuerza femenina. Una fuerza con firme presencia y equilibrada en relación a la del hombre. Desgraciadamente no tengo suficiente información para comparar la experiencia del asentamiento con la de Coyachique, por lo que los comentarios serán limitados. Por ahora sólo señalaré que en la familia con la cual viví, la madre, Virginia López, esposa de Valentín Catarino, tenía una viva y sólida presencia a pesar de la enfermedad que la mantenía la mayor parte del tiempo dentro de su casa. Incluso podría decirse que su problema físico hacía aún más fuerte su poder sobre la familia, ya que era una forma de satisfacer una búsqueda por ser atendida y obedecida.

La figura de la mujer tampoco pasó por alto ante los ojos del Lumholtz:

El hecho de haber sido gobernadora o jefe una mujer ‘porque sabía más que los hombres’, prueba el aprecio que se tiene, aún entre los bárbaros, a las mujeres de inteligencia y de carácter. Dicha india no asumió el título, pero dícese que gobernó con más sabiduría y justicia que muchos de sus predecesores y sucesores (1981, I: 261).

En la actualidad son varios los casos de gobernadoras mujeres que María Luisa Charito conoce. En alguna ocasión que me platicaba sobre sus problemas como gobernadora del asentamiento, le pregunté si pensaba que sería menos complicado si fuera hombre. Ella respondió que no creía fuera el caso, ya que el cargo de autoridad principal—independientemente del sexo— implica enfrentarse a diferentes situaciones que a veces pueden ser más problemáticas que otras. No obstante, María Luisa explicó en dónde podría recaer la diferencia entre ambos sexos: “Las mujeres tienen más clara la cabeza, creo que eso es porque no toman tanto alcohol como los hombres”. Específicamente hablando sobre los curanderos, comentó que una mujer soltera que tiene el don de curandera será, con el paso de los años, cada vez más poderosa que un hombre, pues no teniendo hijos o marido que la distraiga puede concentrarse totalmente. Así, se refiere a los *oviríame* (curanderos) que tienen más poder “son hombre y mujer, son cuatro”. En ese momento no entendí si hablaba de una persona concebida como hombre y mujer. Ante mi duda, la gobernadora aclaró que no son dos personas, sino que el cuatro tiene que ver con el número de almas que tiene la mujer, a diferencia de las tres del hombre, y ese número es el que la hace más fuerte porque “tiene más tiempo”. Esta conversación surgió cuando le pregunté si había *oviríame* que fueran al mismo tiempo hombre y mujer, cuestión que aún no me queda clara porque en esta primera plática parecía decir que sí había curanderos con estas cualidades, pero al quererlo rectificar en otra oportunidad me explicó que no. Lo que sí enfatizó en diferentes ocasiones es que si bien en términos de fuerza física “el hombre es más poderoso, la mujer piensa mejor, es más sabia, por

eso las mujeres no se van con el primer hombre al primer intento” (2010, comunicación personal). El siguiente relato se relaciona con la misma idea:

Cuando Dios creó al hombre dicen que sólo había barro y la tierra, antes de que fuera barro, era como fuego, como atole caliente, pero Dios la transformó en barro para poder hacer primero al hombre, luego más adelante a la mujer sacando su costilla izquierda. Pero si hubiera sido la derecha las mujeres hubieran sido más fuertes que los hombres (Chacarito 2010, comunicación personal).

En las pláticas con varias mujeres del asentamiento surgieron comentarios que arrojan luz sobre la manera en que ellas perciben el lugar que ocupan como mujeres rálámuli. A grandes rasgos, opinan que según la tradición “una mujer está encargada de su hogar y de ver por los hijos. Una no quiere quedarse soltera porque cuando los hombres se emborrachan te buscan y por eso las casadas siempre tienen celos” (2009, comunicación personal). Pero algunas de ellas comentaban —un poco a manera de reflexión— que a lo largo de su formación como mujeres

[...] nunca nos habló nuestra madre de cómo podían participar los hombres con cosas de la casa, aunque nosotras desde siempre participamos en la siembra y en muchas cosas que dicen que supuestamente son del hombre (González 2010, comunicación personal).

La gobernadora considera que a pesar de ayudar más, son las mujeres quienes más trabajan tanto en las labores del hogar como en el cuidado de los hijos (2009, comunicación personal). No obstante, piensa que los hombres rálámuli en la ciudad o en el asentamiento están lentamente realizando más tareas del hogar que en los ranchos. En relación a esto, explicó que un tío que vive en la sierra, comúnmente ayudaba a su esposa, por gusto, a cocinar y a lavar la ropa. Para la familia esto no era una anomalía, pero la demás gente lo señalaba como ‘mitad mujer’ porque hacía cosas de mujer. Con la intención de equilibrar los roles y hacer un ambiente más participativo, la gobernadora comenta que en sus sermones explica a los hombres —apuntando con el dedo a quienes “dan más problemas”— que

[...] no se quejen si sus mujeres no están mucho con ellos o que no les dan mucha atención, pues es mucho lo que deben hacer en su casa como para aparte dedicarse más a ellos. Por esto les digo que participen más, que apoyen a las esposas en la casa, y sí creo que han empezado a cambiar algo (Chacarito 2010, comunicación personal).

A pesar de los comentarios de María Luisa, es importante señalar que la experiencia en la ranchería de Coyachique me dejó la impresión de que los roles, aunque son marcados y distinguibles de acuerdo al género, no son tan rígidos. Ejemplo de ello es el ya destacado caso de Valentín Catarino, el tejedor, pero también lo percibí conviviendo con la familia del cuñado de éste, Patrocino López, quien disfrutaba platicar, a veces en un tono aleccionador y no en pocas ocasiones destacando cómo él hacía las cosas mejor

que otros individuos. Por ejemplo, cuando repartí dulces a sus hijos inmediatamente me pidió que no les diera más porque se les podían picar los dientes. Posteriormente me dijo que él sí los había educado para lavarse siempre los dientes —ciertamente había alrededor de diez cepillos de dientes para toda la familia— y no comer tanta ‘cochinada’. Asimismo, me explicó que para él era importante enseñarle a sus hijas (que eran la mayoría) a realizar tareas asignadas a los hombres y que incluso él sabía hacer *rimeke* (tortilla) y cocinar, lo cual enseñaría a su, en ese entonces, único hijo varón. En concordancia con lo que percibí en esta ranchería, Miller (2003: 148-149) menciona que en general el hombre y la mujer tarahumara comparten el trabajo de la casa de manera equitativa, siempre trabajando juntos, como compañeros, de manera tal que todas las tareas sean cubiertas a su debido tiempo. La misma autora explica que aunque los roles entre ambos sexos son flexibles, sí hay actividades que únicamente realizará él —como matar a los animales para el sacrificio— y otras únicamente ella —como la preparación del tesguino (Miller 2003: 148-149).

Es claro que también la faceta flexible del hombre se ve oscurecida cuando intenta controlar las actividades de la mujer que se desarrollan fuera del ámbito familiar. No obstante, este caso podría ser exclusivo de la cotidianidad en la ciudad. Por lo menos en el asentamiento resultó muy evidente cuando se realizó el taller de tejido, llevado a cabo diariamente de las 18 a las 21 horas, del cual se habló en el capítulo anterior. Una de las mayores limitantes para las mujeres que participaron en él, no fue ni los hijos pequeños ni las labores del hogar, sino los maridos. Una de ellas dejó de asistir porque su esposo se lo prohibió con el argumento de que era muy tarde para andar fuera de su casa. Además, la misma mujer agregó que tampoco le permite salir a jugar basquetbol porque, según dice, ya está grande para eso y no se ve bien. Ante esto, no pude evitar preguntarle si haría caso a las prohibiciones de su marido, ella respondió que no sabía, pero que seguramente “ya cuando aprenda a tejer va a ser diferente y no me va a volver a decir nada” (Anís Isabel, comunicación personal, 02.10.2010). Siguiendo con la plática que se hacía cada vez más íntima, me contó que antes la situación era peor:

[...] nomás abría la boca, él ya me estaba pegando, pero eso es común por todos lados. Él sólo cambió cuando yo lo demandé porque se fue con otra mujer y ya después de eso cambió y hasta nos casaron por el civil y ahora, a veces, él solo se hace su comida. Ahora ya no me pega, pero sí me prohíbe hacer algunas cosas. Yo creo que es porque él piensa que voy a hacer lo mismo que él cuando se iba con otras mujeres o a tomar (Anís Isabel, comunicación personal, 02.10.2010).

Ya muy entradas en la conversación, contó lo siguiente:

Antes aquí en el asentamiento, cuando todavía no era como se ve hoy y vivíamos en casas de cartón, sí tomaban mucho tesguino y en las borracheras las mujeres se iban a dormir con otros hombres y todas sabemos quienes son esas mujeres que siguen aquí ahora. Yo creo que a veces, cuando los hombres son buenos, las mujeres son las golpeadoras y las infieles, así pasa también al revés (Anís Isabel, comunicación personal, 02.10.2010).

Aludiendo a esta expresión sobre las mujeres que actúan como hombres, consideremos la siguiente plática sobre la poeta ralamuli Dolores Batista, quien era familiar de la gobernadora. Según lo que ésta me platicó, no tenía buena fama entre la gente de su comunidad⁵¹ y que en alguna ocasión tuvo problemas por llevar una mala o turbia administración del dinero que recibió como apoyo para proyectos culturales. También me comentó que la reconocida poetiza era lesbiana y que incluso tenía una mujer. María Luisa recuerda que de niña le gustaba hacer las cosas de los hombres:

Como que estaba siguiendo los pasos de Lola. Siempre me decían: ¿por qué haces esas cosas de niño? Pues yo más bien tenía que aprender a hacer todo lo de la mujer porque si no ¿qué haría cuando me casara? Pero igual dicen lo mismo a los hombres (comunicación personal, 13.04.2010).

Como ocurría comúnmente, al estar platicando de un tema siempre terminaba ligándolo con su propia experiencia. Fue así que la conversación acerca de Lola Batista dio un giro hacia el asunto del matrimonio, el cual María Luisa explica como un evento al cual está enfocada toda la formación de las niñas y niños hasta la adolescencia. Sin embargo, según dice, cuando llega este momento el hombre

[...] siempre puede escoger si quiere o no a la mujer que le llevaban a ofrecer a sus padres y a él, o al menos antes si era así. Pero una mujer nunca puede negarse aunque el hombre no sea de su agrado y más bien tiene que aguantar y muchas veces, ya habiendo aprendido a quererlo un poco, él la abandona. Esto pasa mucho, nomás están un rato allí hasta que tienen relaciones y luego las dejan (comunicación personal, 13.04.2010).

Aunque también se dan las excepciones, dice María Luisa, cuando los dos acuerdan casarse antes de que los padres arreglen otro matrimonio porque realmente se quieren. Ciertamente no se puede generalizar, pero haciendo un balance de las pláticas que escuché, este tipo de historias sobre el abandono de los maridos, incluso teniendo hijos pequeños con la mujer, son comunes. Un claro ejemplo de ello es el hermano de la gobernadora, quien a sus veintinueve años ha tenido, hasta ahora, cuatro mujeres y con cada una varios hijos. María Luisa piensa que él siempre va a ser así, sin hacerse responsable de sus hijos y abandonando a cada mujer, generalmente por muchachas mucho más jóvenes que él. Aquí vale la pena contrastar semejante escenario –aunado a lo que en otro momento me comentó la gobernadora acerca de la falta de respeto que ella percibe entre los ralamuli– con las observaciones de Miller, justamente en relación a esto:

Male and female relationships are egalitarian in nature. The basic social unit is the husband/wife pair which functions as the center of the nuclear family structure [...] The world is said to be in balance when a man and a woman live together [...] Women and men are interdependent. I observe a genuine acceptance of and respect for each other in the married couples I knew (Miller 2003: 150-151).

51 De acuerdo con María Luisa, Dolores o ‘Lola’ Batista provenía del rancho *Rajichi* en la comunidad de Ojachichi.

El leer la experiencia de la antropóloga me hizo recordar el sentimiento del ambiente que se respira en casa de Valentín, algo que puede describirse de manera muy semejante a lo percibido por Miller. Eso me hizo pensar en la diferencia entre la vida en las ciudades y los ranchos, pues las pláticas de las mujeres en el asentamiento insinuaban un ambiente desequilibrado, problemático y violento entre hombres y mujeres, que no parecía ser tan radical en las rancherías. Viajando más atrás en el tiempo, puedo recordar al menos dos situaciones violentas, la primera ocurrida durante la primera temporada de campo que realicé en la Sierra Tarahumara en 1997, en la comunidad de Munérachi. Fue en casa de la familia que nos hospedó a una compañera y amiga de la carrera de Etnología (en la Escuela Nacional de Antropología e Historia) y a mí. La familia, compuesta por el marido, la mujer y sus cuatro hijos pequeños, no vivía dentro de un rancho, sino que habían construido su casita en lo que parecía ser un espacio en el terreno boscoso de la sierra. Según nos enteramos después, ninguno de ellos tenía familiares en las rancherías aledañas y por ello se asentaron aislados en este sitio. Fue después de una *tesgüinada*⁵² en la que, según nos platicó la mujer a la mañana siguiente, el marido había regresado muy tomado y la había golpeado incluso con un palo, por lo que tenía el brazo amarrado con una tela. Todo esto nos lo contó al mismo tiempo que lloraba sentada junto a sus hijos —quienes también estaban muy serios— afuera de la casita de madera. Nosotras habíamos puesto la casa de campaña donde dormíamos un tanto alejada de la casa de la familia, pues no queríamos invadir su privacidad, por esto no escuchamos nada durante la madrugada. Para nosotras, que nunca habíamos estado en una comunidad indígena y que todo era muy impactante por lo diferente, fue un momento muy desconcertante y finalmente actuamos como dos jóvenes de la ciudad que no entienden cómo el marido puede golpear así a su mujer. Fuimos a buscar a alguien con quien hablar sobre esto y así encontramos al músico estadounidense Romaine Wheeler, quien llevaba en ese entonces más de diez años viviendo en la sierra. Al contarle lo ocurrido su respuesta fue aún más sorprendente; pues buscábamos apoyo para la mujer que parecía asustada ante nuestros ojos, y no escuchar que no había nada que hacer porque “así son las cosas aquí; esas cosas pasan y uno no se puede meter” (Wheeler, comunicación personal, junio 1998).

El segundo evento con tintes violentos lo presenciamos la antropóloga Ana Paula Pintado y yo en una celebración de Semana Santa en la comunidad de Potrero, en el 2002. Cuando buscamos a alguien con quien ‘acusar’ a un joven alcoholizado que intentaba abusar de una muchacha muy joven, a quien sólo logró arrancar y romper partes

52 Nombre en castellano con el que se designa a una ‘fiesta de trabajo’ en la cual los *ralámuli* se juntan para hacer algún tipo de actividad de manera colectiva que al concluirla se agradece la cooperación ofreciendo el *tesgüino* o *batari* elaborado por la esposa anfitriona.

de su ropa, la respuesta fue exactamente la misma: “estas cosas pasan y ustedes mejor no se metan”.

Haciendo una revisión de los sucesos violentos, parece ser que el factor que genera este tipo de agresiones contra la mujer no es tanto el escenario (ciudad o rancho), sino el alcohol.⁵³ De alguna manera, esto esclarecería los comentarios que conforman la imagen que tiene María Luisa Chacarito sobre la vida junto a un hombre. Así, es comprensible que estando repleta de aspectos negativos —infidelidad, violencia, alcoholismo— mostrar su resentimiento hacia los hombres y su rechazo por el matrimonio, sin importarle que la juzgaran como lesbiana. No obstante, encontramos nuevamente los matices, al contarme sobre ciertos problemas que ha tenido con las mujeres del asentamiento, salieron a la luz una serie de críticas y comentarios que ponen a la mujer en el mismo nivel que los hombres a quienes desprecia. Al parecer todo forma parte de una ya viciada atmósfera, compuesta de chismes y acusaciones mutuas, que apuntan a dañar la imagen de las familias en conflicto ante los ojos de los demás. No es necesario detallar todo lo que escuché en relación a los problemas entre estas mujeres. Lo importante es ver que, dentro de este entorno hostil, en donde pareciera respirarse un denso aire de enemistad y rivalidad, es donde se generan los chismes y las historias (como las que me platicó María Luisa) que resaltan y muestran el conflicto como una realidad social. Más aún, la misma gobernadora comentó que este tipo de conversaciones o ‘chismes’, que son las que escuchan las niñas cuando están con sus madres, tías o hermanas, sirven para aprender, para transmitir valores y conocimiento. En ciertas ocasiones detrás del problema hay una cuestión relativa a la sexualidad, es decir, lo que debe y no debe hacer una mujer para cuidar su reputación por un lado y por el otro, para evitar el embarazo cuando no se desea. Tal vez hace falta enfatizar más este tipo de pláticas entre mujeres que son despreciadas por caer en la categoría de chismes y, en tanto, se considera que no tienen ningún valor. Por el contrario, se trata de un componente importante que se desarrolla en el círculo femenino y que puede esclarecer la forma en la que perciben las mujeres su lugar en los diferentes ámbitos que comprende la sustancia de lo social y lo cultural. Es también así que podemos cuestionar nuestros prejuicios como observadores externos y caer en la cuenta de que no se trata de situaciones superficiales que

53 Vale la pena dejar muy claro que en este trabajo no se considera al hombre indígena como maltratador de mujeres, violento y alcohólico. Lo aquí expuesto corresponde a eventos que tuvieron lugar en las fiestas, un espacio en el que surgen situaciones de este tipo. Por otro lado, con los comentarios que me fueron contados (los cuales son hechos aislados y con los cuales no se puede ni debe generalizar) no se quiere decir, por ninguna circunstancia, que sea una característica del indígena, pues es un problema que vemos en el mundo occidental quizá con mucho más frecuencia y en cualquier estrato social. Aclarar esto es importante porque en México existe un fuerte prejuicio o una imagen, muchas veces infundada, basada únicamente en la idea de que el indígena es ignorante, flojo y demás cualidades negativas, cuestiones que definitivamente este trabajo no pretende reforzar.

únicamente evidencian hostilidad. En este sentido Weigle en su libro sobre mujeres y mitología aclara lo siguiente:

Although men certainly gossip –by any definition of the term– it is women’s talk which has become virtually synonymous with the term and which consequently has been devaluated. Thus, although gossiping requires various narrative and performance skills, and although participants consider it tremendously important, it is not recognized by outsiders and so not investigated thoroughly and compared with, e.g., mythology and the occasions during which myths are recited, enacted and/or elaborated through exegesis and discussion [...] In fact, it may turn out, after more and better fieldwork is conducted, that myth, narration and gossip may be two different kinds of storytelling, each with its own style, both equally valuable to two different groups of people within the same culture (Weigle 1982: 289).

Algo similar encuentra Miller (2003: 366) en las conversaciones públicas entre las mujeres de Basogochi sobre el embarazo y el parto, donde exteriorizan la conducta poco aceptable de ciertos miembros de la comunidad con el fin de indicar aspectos morales que deben respetarse. Un párrafo después agrega:

Things only become worthy of talk when they deviate from expected behavior. Indeed, talk among women at tesguinadas is used as one of the ways to voice and resolve tensions. In this way, women learn what is expected by what is not said. Women’s gossip at social gatherings is an effective method of education and social control, since women do not want to be the subject of this gossip. Rarámuri women do not learn what to do during pregnancy at birth through discursive methods, instead acquiring knowledge about birth through observing women in the community, especially their mothers, sisters and aunts. Birth stories are exchanged regularly, but the stories are emblematic of what not to do. In this manner, young women learn how to avoid being shamed. They found out the public humiliation suffered when one becomes the object of gossip by engaging in behavior which is socioculturally unacceptable (Miller 2003: 367).

Una vez más, los datos presentados por Miller ayudan a equilibrar y complementar la exégesis de María Luisa. Por ejemplo, en relación a la transmisión de conocimiento, Chacarito explicó:

Antes decían que la mujer tenía su primera regla después de la primer relación sexual. Eso también me dijo mi mamá, aunque ahora ya no se dice eso. Lo que sí es que es algo que hace menos a las mujeres, porque no es como el hombre, porque después de ese momento ya puede traer una vida al mundo, mientras ellos pueden andar con muchas mujeres y no pasa nada. Además, la virginidad es importante para la mujer si quiere que el hombre la respete después. Muchas veces las madres casan a sus hijas cuando son todavía muy niñas para que así ni los hermanos, ni el padre o algún otro familiar, o ningún hombre se pueda aprovechar de sus hijas. También dicen que las mujeres en tiempos de antes les gustaba estar con muchos hombres, pero ellas sabían qué hierbas tomar para no tener hijos y también para sacarlos cuando ya estaban embarazadas y no los querían tener, pero todo esto no es bien visto. Creo que ya se perdió ese conocimiento de la hierba para no embarazarse o a lo mejor yo nunca supe de eso porque sólo lo hacían otro tipo de mujeres. Pero también pasa que muchas veces la pareja se espera hasta un año para tener relaciones por primera vez. Estas cosas del sexo lo aprenden jugando a la mamá y el papá, donde se tocan y empiezan a copiar

lo que ven que hacen sus padres. También aprenden viendo a los animales, cuando viven en la sierra y salen a pasear con las chivas. Pero los padres no hablan del sexo cuando sus hijos son pequeños. Muchas veces ni saben qué hacer las mujeres cuando van a aliviarse y por eso se mueren sus bebés o ellas mismas, pues no siempre les ayuda alguien que sí sabe. A mi prima, su marido le ayudó a parir y fue él quien cortó el cordón del bebé como se debe hacer. Pero después de unos días de haber nacido el niño, ella pensó que debía cortar un poco más el cordón porque creía que le incomodaba al bebé. Pero después se le murió el bebé y ella no quiso decirle al marido porque tenía miedo de que la acusara de asesina. Así pasa a veces, también otra mujer decía a su marido que no debía amamantar al recién nacido hasta que pasaran tres o cuatro días de nacido y por eso perdió la vida su bebé (comunicación personal, 04.02.2010).

Algo similar encontró Servín entre las mujeres tarahumara de Baborigame a quienes entrevistó, pues según dice, “desconocían cómo eran las relaciones sexuales al casarse, el control de natalidad, el cuidado de su cuerpo” (2008: 82). Sin embargo, de acuerdo con Miller (2003: 369), este tipo de conocimiento sí es compartido libremente entre todos los miembros de la familia durante la noche en una atmósfera privada, cuando están todos reunidos antes de dormir. Es en este momento que hablan sobre los sueños, preocupaciones y donde los niños preguntan y aprenden sobre el sexo, la enfermedad, el nacimiento, etcétera (Miller 2003: 369). Posiblemente en la vida de la gobernadora no se habló mucho sobre el tema, pero no significa una falta de conocimiento o que no haya ocurrido su transmisión, ya que el simple hecho de percibir la menstruación al mismo nivel que las relaciones sexuales indica algo. En todo caso, recordemos las formas no verbales —como la ya destacada en el capítulo anterior— de adquirir un saber, es decir, a través de la observación y la experiencia en el entorno. Igualmente se podría sugerir en relación a los datos que obtuvo Servín, que el tema y la forma en que se presentan las preguntas en las entrevistas pueden ser intimidantes para comentarse abiertamente.

Hay que mencionar que para la gobernadora del asentamiento, la transmisión de un saber es un tema de suma importancia, independientemente de la forma en que se lleve a cabo. Sobre todo porque, de acuerdo con su razonamiento, los niños aquí ya no tienen la misma relación con el entorno; ahora van a la escuela a aprender y miran todos los días, por varias horas, la televisión. Ante semejante panorama, ella reúne a los niños y les cuenta historias, les pone música rarámuli que fue grabada en un cassette durante alguna fiesta y les enseña los pasos de las danzas que se van a bailar próximamente, todo para que ‘no se pierda la tradición’. En una ocasión la acompañé a una de estas reuniones con los niños cuando su madre la llamó con urgencia para que saliera a hablar con ellos porque a ella no le hacían caso alguno. En cuanto los niños la vieron acercarse al salón de usos múltiples, corrieron para reunirse a su alrededor y sentarse en un silencio total. Posiblemente esta reacción de los niños tiene que ver con el estatus de autoridad de María Luisa, pero también podría responder a la fuerte presencia que ella proyecta. Dejando de lado la razón que esté detrás, el respeto que los niños le tienen fue evidente.

Éstos, de entre tres y catorce años, la escucharon durante más de treinta minutos con la mirada muy seria y sin quitarle los ojos de encima mientras les explicaba por qué era importante aprender la danza que su madre había intentado practicar con ellos. Posiblemente esta sea una de las razones por las cuales Chacarito es la gobernadora, pues no sólo cuenta con el conocimiento, sino que sabe cómo transmitirlo y, en consecuencia, hacerse escuchar y respetar.

Pero existe además otro elemento importante que, podría decirse, ha contribuido en el proceso de auto-conocimiento de las mujeres en este asentamiento. En varias de las pláticas con ellas surgió, de manera constante, su participación en las sesiones del Grupo Alcohólicos Anónimos (AA) que se lleva a cabo una vez por semana. Por ejemplo, muchas de ellas explicaban cómo de pronto ‘despertaron’ (utilizando esta palabra) porque este espacio les ha servido para reflexionar sobre sus vidas, independientemente de tener o no problemas con el alcohol. Así, por lo menos con quienes platicué, dijeron tener muchas cosas guardadas que las llenan de dolor y rencores que apenas ahora empiezan a sanar. También hablaron mucho sobre cómo les hubiera gustado haber educado diferente a sus hijos, o simplemente conducido sus vidas de otra forma. Desde la primera vez que una de ellas se abrió para contarme algo tan personal, me llamó la atención el hecho de que sin conocerme lo suficiente, tratara temas no sólo privados, sino bastante fuertes algunos de ellos, como si tuviera la necesidad de hablar sobre sus propios procesos de cambio. Fue a lo largo de estas pláticas que conocí el alto índice de violencia vinculado al alcohol, pues varias de ellas recuerdan el maltrato de los padres a las madres y posteriormente, el de sus propios maridos. Sin embargo, no sólo la violencia física y el alcohol están presentes en sus pláticas, sino lo que ellas describen como imposición o fuerza que los maridos ejercen con el fin de controlar las actividades de sus mujeres fuera del hogar. Sería interesante conocer el impacto del Grupo AA en la sierra, a donde se ha extendido debido a los altos índices de alcoholismo (y drogadicción).

Como puede observarse, las relaciones sociales en el asentamiento son complejas, posiblemente como en cualquier comunidad. Sin embargo, el hecho de vivir tan cerca los unos de los otros, en un espacio muy limitado, donde las casas comparten pared y por lo tanto hay poca privacidad, donde —siendo rálamuli o no— la cotidianidad se puede volver difícil. Como ya se ha explicado en el capítulo anterior, durante pláticas ordinarias con las mujeres era común que saliera a la luz algún comentario sutil en contra de María Luisa, pues ellas sabían que yo pasaba casi todo el tiempo con la gobernadora y de alguna forma querían hacerme ver ‘la otra cara’, es decir, el lado injusto e intransigente. Igualmente, María Luisa lanzaba comentarios negativos acerca de las mujeres con las que me veía interactuando. Semejante situación era un momento incómodo porque me sentía partida en dos, y aunque hice todo lo posible por ser lo más imparcial y evitar hacer comentarios sobre las acusaciones que hacían las unas de las otras, la neutralidad

no era posible, puesto que la mayor parte de mi estancia consistió en estar con la gobernadora. Lo que queda claro en relación a lo anterior, es que esto no tiene que ver únicamente con el lugar que ella ocupa como autoridad, sino simplemente con conflictos internos –vinculados con envidias y problemas familiares– que podrían estar presentes incluso sin que María Luisa representara una figura de poder. Lo que considero ponía a ésta en un nivel distinto a todas las demás mujeres, además de su cargo, era el hecho de no tener esposo e hijos. Esta notable diferencia la ha llevado a enfrentarse con fuertes problemas, provocados por la preocupación de algunas mujeres ante un supuesto cortejo recíproco entre sus maridos y María Luisa. Aún después de varios años de ocurrido uno de estos eventos, la gobernadora me lo platicó en un tono que no escondía su enojo todavía presente, pues fue tan grave el asunto que se realizó un juicio dentro del asentamiento con el fin de aclarar las acusaciones en su contra. Lo curioso es que siga siendo –desde hace nueve años– reelegida como autoridad, lo cual deja abierto a la interpretación cómo es que realmente la perciben. Una respuesta que obedece de alguna forma a la naturaleza humana, es que la imagen que se tiene de la gobernadora se compone de sentimientos encontrados. Por un lado, desempeña bien su papel como autoridad; por el otro, es soltera, tiene poder y es potencialmente intimidante para las mujeres casadas.

Lo expuesto hasta aquí ha tenido la intención de presentar una pequeña parte del mundo femenino que pude observar y registrar. Pero ¿qué tiene que ver esto con la fuerza de lo femenino? Primero recordemos los planteamientos de Bourdieu citados líneas arriba. Para profundizar más en ellos e intentar relacionar lo que se ha venido describiendo en este apartado, se retoma lo que Lamas destaca –y resume de manera muy clara– sobre la premisa de que

Todo tipo de conocimiento descansa en una operación fundamental de división: la oposición entre lo femenino y lo masculino. La manera como las personas aprehenden esta división es mediante las actividades cotidianas imbuidas de sentido simbólico, es decir, mediante la práctica cotidiana. Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos cotidianos sobre lo femenino y masculino estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de la vida social (2000: 10).

Siendo esto así, encontramos un argumento teórico con el cual se puede sostener una forma de percibir que podría reflejar la de los *ralámuli*. Aceptar esto como una interpretación más objetiva, da la oportunidad de ver un equilibrio entre las fuerzas de lo femenino y lo masculino. Si bien se ha titulado este apartado como “El poder femenino”, la intención ha sido darle vida a un escenario compuesto por las versiones, percepciones, charlas y pensamientos de la mujer. En otras palabras, una reflexión que apunta a consolidar a la mujer sin buscar colocarla en un lugar superior al del hombre, sino en balance con él. A pesar de que se evidencia una especie de descontento en las conversaciones entre ellas, pudiera ser que es justo en estas pláticas en donde la mujer

reivindica—para sí misma y ante las y los demás—su lugar como esposa, madre y ser humano. La misma gobernadora confirma que el matrimonio, la unión con el sexo opuesto, es entendido como un evento importante a consumir y algo que se espera de todos los miembros de la sociedad. Incluso, como destaca Servín cuando habla sobre el noviazgo y matrimonio, las madres que se quedan solteras⁵⁴ generalmente se vuelven a casar en el corto plazo, lo cual quiere decir que es poco común encontrar mujeres solteras y sin hijos (2008: 81).

Aplicando los argumentos de Bourdieu, se podría suponer o sugerir que tanto hombres y mujeres rálámuli comparten una percepción regida por un equilibrio entre partes que conforman el todo. Estas partes se componen de aspectos femeninos y masculinos, algo que es extendido al campo de los humanos, del cuerpo. Así, como menciona Miller, es fundamental estar en parejas para no romper el equilibrio (2003: 150). Una noción muy similar la encontramos entre los yaqui:⁵⁵

Los cuerpos masculino y femenino sólo se completan cuando adquieren compromiso matrimonial, momento a partir del cual son reconocidos como yoem yo'owe, hombre adulto y jamut yo'owe mujer adulta. La completud posibilita la concepción, en cuya teoría la mujer sólo provee el sitio donde crecerá el niño [...] (Olavarria, Aguilar & Merino 2009: 36).

Citando nuevamente a la antropóloga y feminista Marta Lamas, lo anterior tiene más sentido si consideramos lo siguiente:

Al examinar cómo el género estructura la vida material y simbólica salta a la vista el papel constitutivo que tiene para dicha simbolización la complementariedad reproductiva. Esta complementariedad, recreada en el lenguaje y en el orden representacional, favorece una conceptualización biologicista de la mujer y del hombre, de la feminidad y la masculinidad, y formula una supuesta 'naturalidad' de la heterosexualidad. Desde la lógica del género la relación entre los sexos aparece como complementaria, no sólo en el aspecto reproductivo, sino en muchos otros: afectivo, económico, etcétera [pero] si otorgamos al género el papel constitutivo de la masculinidad y la feminidad, como hace gran parte de la academia feminista, ¿qué ocurre con los elementos psíquicos de la diferencia sexual? (2000: 15).

La misma autora menciona que el psicoanálisis puede ser una herramienta para encontrar la respuesta a esta pregunta, pero este punto, aunque importante, sobre todo para entender casos como los de María Luisa, es para tratarse en otro momento y no en este libro. Para compensar o equilibrar entre las pláticas y los diferentes ejemplos presentados hasta aquí, lo relevante a señalar es la manera en que se asume la identidad de

54 Aunque esta autora no lo menciona, lo mismo sucede comúnmente con las viudas y los viudos, quienes a pesar de buscar una o un nuevo compañero, normalmente no se juntarán demasiado rápido, pues siempre hay que dejar pasar el tiempo necesario (Chacarito 2010, comunicación personal).

55 Etnia perteneciente a la familia lingüística yutoazteca, a la cual también pertenecen sus vecinos tarahumara, quienes habitan en el Estado de Sonora. Los datos etnográficos que se presentan con el fin de compararlos con la exégesis rálámuli, fueron obtenidos —de primera mano en siete pueblos diferentes— por las antropólogas, María Eugenia Olavarria, Cristina Aguilar y Erica Merino.

género, es decir, el cuerpo socializado, simbólico, cultural e históricamente determinado. Siguiendo a Bourdieu, podría hablarse de lo que Lamas llama procesos de encarnación, que refieren a las percepciones de lo cultural que surgen de una organización en el cuerpo (2000: 16).

The principles embodied in this way are placed beyond the grasp of consciousness, and hence cannot be touched by voluntary, deliberate transformation, cannot even be made explicit; nothing seems more ineffable, more incommunicable, more inimitable, and, therefore, more precious, than the values given body, made body by the transubstantiation achieved by the hidden persuasion of an implicit pedagogy, capable of instilling a whole cosmology, an ethic, a metaphysic, a political philosophy, through injunctions as insignificant as ‘stand up straight’ or ‘don’t hold your knife in your left hand’ (Bourdieu 2003: 94).

¿Es entonces el proceso de *embodiment*, al cual refiere Bourdieu, lo que parece estar señalando un desajuste entre las parejas que han cambiado sus estilos de vida al migrar a las ciudades? ¿Es la necesidad de la unión entre hombres y mujeres más fuerte en los ranchos simplemente porque todas las actividades (culinarias, agrícolas, etcétera) demandan más trabajo que en la ciudad? Frente a este panorama habría que buscar el razonamiento detrás de los dos escenarios. Un argumento podría ser que el vivir en el asentamiento bajo ciertas restricciones impuestas por la asociación religiosa que lo creó, obliga a la gobernadora a prohibir tajantemente el consumo de alcohol bajo una serie de argumentos que, si bien se sustentan en hechos reales, ella debe reforzar y contrastar con el otro escenario (La Sierra) al cual le adjudica tintes más tristes y crudos. Además, sería lógico pensar que siendo la figura que es, María Luisa debe encontrar –para ella misma y para el resto de la comunidad– una forma de reivindicarse y de imponerse. Pero también, llevando este cargo parece ser necesario el mediar entre su rol de gobernadora y su estatus como mujer soltera. Este proceso de mediación resulta, por lo menos a mi juicio, un tanto complejo. Sin embargo, si algo proyecta María Luisa es una gran fuerza y eso es lo que posiblemente la sostiene emocionalmente para seguirse construyendo como mujer en una posición con poder. Por otro lado, como autoridad en la ciudad, ella está en contacto constante con trabajadoras sociales, antropólogos, servidores públicos, voluntarios que sienten la necesidad de donar sus horas libres para asistir a los ralámuli. El trato con esta gente muchas veces va acompañado de discursos que parten de la idea de que la mujer indígena (por ser indígena) es maltratada, que es ignorante y dócil, etcétera. Así, en ocasiones parecía como si la gobernadora se encontrara tratando de incorporar lo que escucha, razón por la cual posiblemente hacía comentarios como esto:

La mujer se considera poca cosa y es normal en la sierra y en la ciudad que los hombres las maltraten, pero acá en la ciudad el hombre tiene más respeto por la mujer y también la mujer empieza a exigir más respeto y derechos (comunicación personal, 12.11.2009).⁵⁶

Paralelamente, mucho de lo que María Luisa cuenta forma parte de un discurso más amplio y que corresponde a su propio proceso de cambio. Al final de mi estancia en el asentamiento, la gobernadora tenía poco tiempo de haberse mudado a la casita que le habían asignado a ella desde que se inauguró el lugar. El motivo por el cual estuvo viviendo varios meses en casa de su madre (junto con tres de los hermanos pequeños, ‘más las constantes visitas de otros familiares’) fue porque su hermana mayor, quien también tiene una casita en este lugar, estaba durmiendo allí junto con su esposo y sus dos hijas adolescentes, para que en la otra casa habitaran su hijo mayor, su esposa y el recién nacido. Evidentemente, todos estos meses sin un momento para estar sola en su espacio debió haber sido emocionalmente difícil, ya que las casas son bastante pequeñas (aprox. 20 mts²) con un sólo cuarto común sin puerta, la cocina, el baño y un patiecito para lavar y colgar la ropa. Una vez instalada de nuevo en su casita, junto con los dos hermanos menores de los cuales siempre se ha encargado, me comentó abiertamente lo mucho que disfrutaba estar sola, tanto, que cuando podía ni siquiera abría la puerta. Comparó estos momentos consigo misma, en los cuales pasaba el tiempo pensando mientras cosía, tejía o ensartaba chaquiras para un collar o aretes, con aquellos “cuando caminaba en la sierra pensando y pensando, hasta en voz alta y eso no lo puedo hacer igual acá” (comunicación personal, 13.02.2010). Al mismo tiempo, aunque dependiendo de las circunstancias, se muestra saturada de lo que implica ser autoridad, su sentido de compromiso es sólido y claro. Así se percibía en aquellas conversaciones llenas de emociones mezcladas, en las que decía “siempre estoy pensando cómo hacer las cosas mejor para la gente aquí”, incluso cuando hablaba de sus sueños explicaba “quiero volver a trabajar con ellos [con los sueños] para hacer el bien a los demás, pero creo que ya perdí mi don o no es tan fuerte como antes” (comunicación personal, 13.04.2010).⁵⁷

La intención de esta reflexión es tratar de entender la perspectiva de María Luisa, quien dirige sus pensamientos y valores al resto de la comunidad en sus sermones, para entender el discurso que subyace la noción de ser mujer en el asentamiento. Tomando como punto de partida lo anterior y comparando con el otro contexto de los ranchos, se busca mostrar una forma de entender, actuar y ser en el mundo. Lo anterior aunado a la experiencia de vida propia es lo que va conformando la identidad de género de cual-

56 Lumholtz hace el siguiente comentario sobre las mujeres: “[...] son vistas como de menor importancia, siendo común el decir que un hombre vale por cinco mujeres [...]. Ocupa con todo una posición relativamente alta en la familia, y ningún convenio se concluye jamás sin que el marido consulte antes a la mujer sobre el particular” (1981, I: 260).

57 María Luisa Chacarito cuenta que tiene el don de trabajar con los sueños así como otros poderes chamánicos, de esto se hablará al final del libro.

quier ser humano. De ahí la importancia del *embodiement*, ya que permite entender cómo se construye la identidad de género mediante el actuar en el mundo, es decir, mediante un proceso simbólico y subjetivo donde, como dice Bourdieu, se otorga un cuerpo a un valor, un hecho que va más allá de la categorización o la diferencia entre lo femenino y masculino en términos biológicos.

Dualidad o ambigüedad entre categorías de lo femenino y lo masculino y su vínculo con el tejer. Algunas reflexiones

A manera de conclusión, veamos la relación entre el tema de la identidad de género con una forma de percibir el mundo, pues posiblemente esto ayude a definir un panorama que en ocasiones nos puede parecer poco claro —posiblemente, en mayor medida a quienes crecimos en una cultura occidental. Al respecto, Klein en su ensayo sobre la ambigüedad de género en la ideología nahua del Postclásico Tardío, bajo un razonamiento similar al de Joyce, argumenta que el género no se percibía como algo fijo, estático o estable: “[...] nor did they see sex and gender as inherently bipolar and necessarily biologically determined. Rather, both sex and gender could be determined socially and supernaturally” (Klein 2001: 184).

Por su parte, Gruzinski (1992: 61) alude a las diferentes cosmovisiones entre los recién conquistados y los europeos que buscaban erradicar las creencias prehispánicas que ante sus ojos eran diabólicas y paganas:

Pre-Hispanic gods were quite different from classical Greco-Roman gods, even if Spanish soldiers and friars ignored the distinction. The Nahuas believed that the primal cosmos was dual, a systematic antithesis uniting heaven and earth, father and mother, hot and cold, light and dark. This duality was represented by a primordial deity, Ometeotl. The cosmos was divided into a number of levels comprising the various heavens and subterranean worlds. Each level was inhabited by gods and by supernatural beings of lesser rank. The earth (tlatlcpac) was in the middle. Above the earth was the heaven of the moon and rains (tlaloacan), above which rose the heavens of the stars, the sun, and the goddess of wholesome waters, finally attaining the empyrean sphere. Pre-Hispanic tradition often represented deities in pairs, as if it to produce the world's primal duality. The superhuman forces driving the cosmos and regulating the world were active on the surface of the earth. They lived in rocks, plants, mountains, streams and springs; because they underwent constant metamorphosis, their name might change under each form.

Más aún, el mismo autor destaca que para el pensamiento indígena el dualismo divino era fundamental, ya que el mundo se concebía compuesto de un balance entre orden y caos y no, como en el cristianismo, entre el bien y el mal (Gruzinski 1992: 65). En este

mismo sentido, no es muy lejana la percepción binaria que explica María Luisa acerca del cosmos, de *Onorúame* ('el que es nuestro padre') y de otros seres, como por ejemplo la serpiente acuática, que tiene un importante efecto en la vida de los humanos —en particular sobre las mujeres embarazadas y los bebés o niños muy pequeños— y en el control del orden del mundo, ya que tiene el poder de destruirlo causando inundaciones terribles, así como provocando la enfermedad y muerte del sol. Al referirse a *Onorúame*, ella aclaró que

Es todo, no tiene sexo y *Riosi* [Dios] y el *Riablo* [Diablo] pueden ser espíritus hombre y mujer pero nunca se les ve como personas porque son espíritus [...] y esas víboras que te conté tampoco son hombre o mujer⁵⁸ (comunicación personal, 13.04.2010).

Lo que se evidencia, son formas de entender las características de una totalidad, de un sistema orgánico u holístico, compuesto de partes que se oponen para complementarse o que permanecen en un estado de ambigüedad, y del cual se forma parte en una constante relación de interdependencia. De manera similar, Pintado encontró que:

[...] el *Riablo* procreó, junto con *Riosi*, a los ralámuli de Potrero y ambos son padre y madre. Aunque parece una inconsistencia, en realidad no lo es, ya que en el pensamiento ralámuli todo forma parte de un todo. *Onolúame* es como los ralámuli, los *Anayáwali* son los ante pasados que dieron el *nátali* [pensamiento]⁵⁹ y a la vez *Onolúame* les dio las *alewá* [alma o fuerza vital]. Los *Anayáwali* pertenecen al significado que se le da al *Riablo*, quien también fue su padre y se casó con *Riosi*. Por eso [...] yo sostengo que *Onolúame*, como *Anayáwali*, *Riosi* y *Riablo* son conceptos religiosos que son todo y parte al mismo tiempo. Son nociones que no se entienden más que en su interrelación, imbricadas entre sí (2008: 203).

Entonces la pregunta aquí es si lo anterior tiene que ver con una totalidad dual y complementaria o a una ambigua ¿cómo pueden ambas categorías coexistir y además tener implicaciones en el ordenamiento cósmico y social? Una perspectiva dualista querría decir que cada entidad comprende una parte completamente femenina y otra comple-

58 Hay que destacar que existen otros recuentos tarahumara pertenecientes a otras regiones en donde *Onorúame* aparece como pareja de *Eyerúame*, y son equiparables con el sol y la luna respectivamente. María Luisa habla de *Onorúame* como una totalidad que engloba a lo femenino y lo masculino, por eso en su razonamiento, Dios y el Diablo son también parte de esta totalidad. Posiblemente tras la influencia de los jesuitas tengan ahora más asociaciones con el bien y el mal. Sin embargo, estas no son categorías tan tajantes para los ralámuli, ya que en todo caso, tiene más que ver con la relación personal que se tiene con cualquier entidad el obtener un bien o un mal.

59 Pintado explica el *nátali* como "la sabiduría concebida no sólo como conocimiento sino, sobre todo, como conducta, como camino andado y voluntad. El *nátali*, es lo que provoca los estados anímicos y de conciencia, lo que hace que las fuerzas vitales, *alewá*, se fortalezcan o se debiliten. El tener un buen pensamiento es hacer uso adecuado de las palabras y de la vida misma. Para poseer un buen *nátali* es necesario llevar a cabo la fiesta, porque hacerla puede crear una sensación de alivio ya que el pensamiento del ralámuli se fortalece" (2008: 204).

tamente masculina. Retomando el trabajo de Klein, encontramos que la dualidad de género refiere a seres que integran simultáneamente en sí mismos un aspecto totalmente femenino y otro totalmente masculino (2001: 186). Esta percepción corresponde con la ya mencionada importancia depositada en la pareja, es decir, el balance que se mantiene gracias a la dualidad mujer/hombre. En general, se puede concluir que la dualidad refleja valores sociales que permiten su reproducción de acuerdo a un orden, que parte de un modelo mental, aplicable a todo aquello que forma parte del entorno.

Dicho esto, pasemos al otro nivel que puede resultar mucho más complejo de comprender y que aquí no se pretende aclarar del todo, sino simplemente señalar. Se trata de la ambigüedad del género en particular, la cual podría explicarse como un reflejo de esta flexibilidad que se ha venido argumentado. Pero más que flexibilidad se trata de una forma de percibir que comprende la compleja posibilidad de la mutabilidad, de la ‘mezcla’ entre sexo y género y que precisamente por esto requiere del pensamiento dual, ya que éste permite a los individuos saber cómo actuar al interior del grupo. La ambigüedad además de presentar una entidad ‘confusa’ a la cual no es posible asignarle género alguno, proporciona algo mucho más poderoso y Klein explica muy claramente el por qué:

Unlike us today, however, Nahuas harnessed the metaphorical power of ambiguous gender and turned back upon itself [...] It was precisely because uncertain gender represented a reversal of the social ideal, of not the norm, that such a person possessed the inherent ability to reverse the undesirable in nature. Given the right form, put in the right places at the right times, and directed to make the appropriate movements, the twisted could therefore straighten out social disorder and cure sickness and deformity, the aged could cause rebirth, the unpredictable could ensure stability, the soiled could purify, and the being whose gender was contaminated by aspects of the other gender could literally produce [...] a thing of singular, pure masculinity or femininity (Klein 2001: 238-239).

Aunque con lo anterior Klein alude al caso de los nahuas en tiempos prehispánicos, lo hace extensivo al pensamiento mesoamericano actual y como veremos enseguida, encontramos paralelos entre los rálámuli. Un primer ejemplo es el caso de los astros solar y lunar. Según la respuesta de María Luisa cuando le pregunté específicamente si la luna era mujer y el sol hombre:

Primero se creó el sol, luego la luna y luego las estrellas que son como los hijos de la luna. Ella es mujer, es como la esposa del sol, ella está arriba de todos, junto a Dios y le dicen la tierra porque es la madre de todo donde estamos parados (comunicación personal, 04.05.2009).

Lo anterior complementa la observación de Lumholtz:

Las oraciones de éstas [de las mujeres] son de menos alcance que las de los hombres, porque ellas sólo le piden a la Luna, deidad que no es tan grande como la de los hombres, que es el Sol. Por esta razón, en todas las danzas, su lugar está detrás del hombre (1981, I: 260). Los paganos o gentiles de las barrancas dicen que hay dos dioses, pero no diablo. Son aquellos el Padre Sol (Nonorúgami) y la Madre Luna (Yerúgami). El Sol cuida a los hombres durante

el día, razón por la cual no emprenden transacciones los tarahumares sino hasta que aquél se oculta. Hace también dormir a los animales. La Luna vigila por la noche, y es la deidad especial de las mujeres [...] Han adoptado también la frase Tata Dios (Tata, padre) para designar a su Padre Sol; la Virgen María ha venido a ser para ellos la Madre Luna, y por consiguiente la mujer de Tata Dios (1981, I: 290).

Igualmente, Merrill (1988: 81) comenta que en Basíhuare las deidades principales, es decir, Dios y la esposa de Dios, son hombre y mujer y corresponden con lo que él llama la forma aborigen del sol (hombre) y la luna (mujer). Por su parte Martínez Ramírez también encontró entre los *ralámuli* de Norogachi⁶⁰ que “el Sol, al ser padre, obviamente es masculino y por tanto su valor referente es el tres. En oposición, la Luna, madre divina, está identificada con la mujer y con el valor cuatro” (2008: 77). La misma antropóloga concluye que la dualidad tres y cuatro expresa relaciones de oposición y complementariedad

[...] en las formas tripartitas y cuatripartitas del cosmos en forma de pisos cósmicos y rumbos de orientación respectivamente; en la distinción del género tres para hombre, cuatro para mujer; en la distinción semántica del espacio cósmico vinculando arriba-este-norte por una parte y abajo-sur-oeste por otra. Al homologar el arriba con el este y el norte, al igual que el abajo con el oeste y el sur, lo que esta figura enuncia son campos de significado que organizan una red de sentidos que toman como referente el tres y el cuatro. Así, lo de arriba es solar, masculino, luminoso, seco, y lo de abajo es lunar, femenino, oscuro, húmedo. Lo de arriba se identifica con el orden solar y la norma divina, lo de abajo con el descontrol de fuerzas que al ser femeninas también son creadoras. Por tanto, en este sistema de clasificación es posible que uno de los pares de la oposición contenga en sí mismo su contrario. Por ejemplo, lo de arriba también tiene un principio femenino representado en la esposa de Onoruame así como un principio de destrucción, dado que esta deidad puede enojarse y dar fin al mundo actual; por su parte lo de abajo es potencialmente peligroso –asociado a la enfermedad y a la muerte–, pero también generador de vida (Martínez Ramírez 2008: 70).

Se han destacado sólo algunas versiones para ejemplificar cómo en diferentes localidades se habla de la pareja divina como una dualidad. No obstante, una serie de exégesis recopiladas en la ranchería de Coyachique cambian el panorama destacando el carácter ambiguo presente en el pensamiento tarahumara. Platicando con Patrocinio López éste nos aclaró a Ana Paula Pintado y a mi lo siguiente:

Yo creo que el sol es mujer porque es caliente, como en la cama, y el hombre es frío como la luna. Pero el sol es hombre porque es más fuerte, como cuando el hombre carga leña o hace trabajo de fuerza y la mujer, como la luna, hace trabajo menos pesado (comunicación personal, 04.11.2004).

60 Aunque la antropóloga realizó su trabajo en diferentes comunidades y ranchos (Choguita, Pahuichi-qui, El Cuervo, Buena Vista y Tehuerichi) fue en Norogachi donde llevó a cabo la mayor parte de su trabajo y podría suponerse que extiende sus conclusiones a todos estos lugares.

Esto fue lo único que yo escuché y registré durante mis estancias en la ranchería. Sin embargo, en el mismo lugar Pintado encontró aún más datos que se suman a lo anterior:

[...] el sol es femenino en cuanto a que, al igual que la mujer, está siempre vigilante, da el calor del hogar y está cerca del fogón; en cambio la luna, es masculino porque, como el hombre *ralámuli*, sale de noche y anda en los poblados mestizos que, simbólicamente, pertenecen a la oscuridad (Valentín Catarino 2002, comunicación personal).

Para Juan Rico López, *onilúame* de la comunidad de Potrero, “la luna es hombre porque ilumina los caminos en la oscuridad de la noche. El sol es mujer porque da calor a los niños, amamanta al bebé y lo consuela entre sus brazos dándole el calor de madre” (2008: 246-247).

Aunque no en el mismo sentido pues analiza nociones del bien y el mal y no de género, Anzures y Bolaños (1995: 109) apunta que existen entidades duales o con una doble actuación, algo que hace extensivo a los seres encargados de la creación —refiriéndose, según mi entender, al sol y la luna— cuyas cualidades comparte con el ser humano, ya que tienen el poder de hacer el bien o el mal. Esta percepción ambigua sobre el género de los astros tiene correspondencias con la de otros pueblos mesoamericanos:

The Huastec say that the moon goddess ‘may be a man transformed into a woman’ (Stresser-Péan 1952-53: 231). Today, as the moon changes its form over the course of a month, it is widely believed not only to age and die like the sun, but to change its gender, as well (Klein: 2001: 232).

Dicho esto, resulta más que sugerente el que, aunque María Luisa nunca confirmara que la luna también puede ser hombre, sí explicara lo siguiente:

La gente que nace *naviki* [homosexual] es porque desde la panza de la mamá se hace un hechizo. Cuando pasa así ya no hay solución. Pero también puede pasar cuando una mamá deja solos a sus hijas e hijos y si viene el aire y se les mete entonces los puede cambiar y sólo cambiando la parte del hombre para que quede como mujer y al revés igual. Pero esto es muy doloroso, por eso nadie lo hace y se quedan así. También puede ser que en luna llena se cambie de mujer a hombre, si se meten los animalitos o el aire, es que no se cambia de sexo, si es llena la parte de la mujer se cambia a hombre y si es nueva al revés (comunicación personal, 20.06.2010).

El siguiente paso sería el de analizar cuándo es que los astros tienen un aspecto femenino o masculino, ya que podría estar vinculado con los solsticios, equinoccios, temporadas de secas y lluvias, con eventos como los eclipses y, en el caso de la luna especialmente, con las diferentes fases (nueva, creciente, llena, menguante). Esto querría decir que el género está vinculado con un momento específico dentro de un ciclo, lo cual hace aún más comprensible la explicación de que la luna, cuando está llena, es porque ‘trae agua’, y así también la relación entre agua, menstruación (llamada *bani* o ‘agua’ en *ralámuli*) y el aspecto femenino del astro. De esta forma lo entienden también los ya citados yaqui:

[...] al igual que la luna llena, las mujeres ‘contienen agua’, la menstruación es así ‘el agua que se desecha cada mes’; en cambio cuando ‘no está cargada’, es decir, en la fase de luna nueva, no hay menstruación (Olavarría, Aguilar & Merino 2009: 35).

Las antropólogas encontraron también que “las fases de la luna son determinantes en la formación del feto, pues de acuerdo con ellas, se implanta una ‘semilla’ de varón o hembra” (Olavarría, Aguilar & Merino 2009: 36). Asimismo, para los mismos yaqui, es la luna en sus diferentes fases quien lleva el embarazo, marcando los cambios o etapas de la madre y del bebé (Olavarría, Aguilar & Merino 2009: 112). Platicando sobre este tema María Luisa explicó que “la luna se usa para contar los meses del embarazo, a veces dicen que son nueve y a veces diez o hasta más, pero ellas así cuentan” (comunicación personal, 02.02.2010).

Hasta aquí es claro no sólo que se reconozcan dos géneros e incluso un ambiguo, como cuando dicen que son mitad hombres o mitad mujeres. Pero también que, como destaca Klein, las preferencias sexuales del individuo, los roles de género y la identidad de género, pueden cambiar como consecuencia de una percepción cíclica del tiempo (2001: 184), o más precisamente de una relación cíclica característica del entorno como totalidad y que por ello va en concordancia con el movimiento de los astros, las temporadas de lluvias y secas, el crecimiento del maíz, el día y la noche, etcétera. Esta suposición tendría sentido sólo si contemplamos que existe una totalidad dentro la cual todo está vinculado, una concepción que coincide con la explicación de que “*Onoriame* es todo” (Chacarito, comunicación personal, 03.04.2010).

Finalmente y simpatizando con el argumento de Joyce (2001: 109) de que existe

[...] a highly fluid Mesoamerican ideology of gender, which is not an essential, innate, and immutable quality in the classic European mode, but rather produced, from an original androgeny or encompassment of sexual possibilities, by creative action in mythological time and recreated by social means in individual time [...].

Se puede decir que algo muy similar sucede en la forma de entender y construir la identidad de género para los rálámuli.

Con ejemplos como el de la luna, podemos acercarnos a comprender el complejo tema de la identidad de género entre los rálámuli. El concebirla como mutante o no estático, facilita entender por qué existe una tolerancia ante el hecho de que una actividad notoriamente femenina, como el tejer, sea –por lo menos entre los tarahumara que conocí– algo a desempeñarse igualmente por el sexo opuesto. Paralelamente podría argumentarse que el factor económico, es decir, la venta de los textiles, tiene un peso importante sobre esta supuesta tolerancia en la actualidad, hecho que ha motivado la apertura o una modificación. Sin embargo, los textiles han existido desde hace cientos de años, jugando un papel importante en lo económico, identitario, estético y simbólico

¿por qué entonces tendría que ser esto el resultado de los cambios que implica la vida en el siglo xi?

Como se ha mencionado, las referencias históricas y etnográficas hablan sobre el tejido como algo únicamente realizado por las mujeres y, como vimos, la misma gente constata que es así. Entonces ¿qué puede concluirse acerca de las variantes? En primer lugar, nos aproxima a un modo de pensar que permite abrir la puerta para salir de la rigidez marcada por los estereotipos narrados en las historias, además de ofrecer las pautas para entender al tejido más allá de una actividad o un rol de género. Así, buscando el sentido en otras formas de percibir el mundo, como es la tarahumara, de relacionarse, actuar con y en él armónicamente, con en el resto de los seres o entidades (plantas, astros, animales, elementos como el agua, el aire, etcétera), se sugiere que el acto de tejer indica y reproduce este tipo de correspondencias. En concreto, se plantea aquí que además de representar un rol femenino —en función de las claras asociaciones que tiene con la creación y el origen de la vida— el tejer funge como ordenador, o bien, como concepto que unifica el plano horizontal con el vertical y que resulta en un tejido con dos caras, donde una es el opuesto o el negativo exacto de la otra, es decir, opuestas pero totalmente complementarias ¿Será por esto que María Luisa se refiere al mundo, a la tierra, como el tejido de Dios? ¿Tendrá que ver con las características duales de los seres encargados de la creación, como es el caso de *Onoríame*, que es mujer y hombre, pero que puede extenderse a otros ejemplos mesoamericanos que describen a las entidades o deidades de la creación bajo estos mismos principios? Para ilustrar lo anterior encontramos, en el pensamiento nahua prehispánico, que la suprema deidad creadora *Ometeotl* está compuesta de dos aspectos: uno femenino aludido como *Omecibuatl* y otro masculino u *Ometecubtli*. Esta deidad, dual, aparece representada como dos diferentes y separados seres según el género (Klein 2001: 186).

Volviendo al vínculo con el tejer, Sullivan argumenta algo que, aunque tiene que ver con la diosa Madre *Tlazolteotl Ixcuina* descrita líneas arriba y no con *Ometeotl*, refuerza las ideas ya expuestas:

Weaving [...] the intertwining of threads, is symbolic of coitus, and thus spinning and weaving represent life, death, and rebirth in a continuing cycle that characterizes the essential nature of the Mother Goddess (1982: 14).

¿Es posible vincular esto con lo que se dice entre los ralámuli sobre la luna, es decir, un aspecto femenino y otro masculino, pero también una influencia del ciclo o las fases del astro sobre el género y, posiblemente, con el tejido? Haciendo una breve revisión de las deidades lunares con sus múltiples nombres en el México prehispánico y puestas en relación con la forma en que se entiende incluso hoy en día el astro nocturno entre una gran variedad de pueblos indígenas, vemos que hay por lo menos dos elementos presentes de

suma importancia: la ambigüedad y la relación con los textiles en el aspecto femenino del astro. Deidades como *Tlazolteotl Ixcuina*, *Xochiquetzal*, *Mayahuel* —previamente destacadas como las principales representantes del tejido, del hilado, el bordado; vinculadas con la Madre Tierra, madres dadoras de vida y en tanto patronas por excelencia de las matronas— están relacionadas con la luna. En su análisis sobre las deidades lunares del México prehispánico, su género y roles —con algunas comparaciones etnográficas más contemporáneas— Milbrath (1995: 77) cita el trabajo de Thompson (1939) quien concluye que la luna en su aspecto femenino es, tanto en el centro de México como en la región Maya, la esposa del sol; está vinculada con la tierra, el agua, una madre o abuela, la patrona del tejido, la nigromancia, el embarazo y el parto. La misma autora concluye:

The moon was a being with many faces and many personalities in ancient Mesoamerica, reflecting the moon's multiple aspects as it undergoes transformation. Female lunar imagery is predominant, but male moon deities can be recognized in both Maya and Central Mexican art, and occasionally the same deity will have both a male and female aspect. Most gender attributes of lunar deities clearly relate to gender roles. Female lunar deities are often linked to water-pouring, spinning, weaving, and childbirth, all female activities. Male lunar deities are shown in masculine roles, as warriors, priests and ballplayers. Nonetheless, in some lunar images there is a crossover between gender roles, such as the women warriors and the female ballplayer of the Quiche, and the male who was forced to weave while impersonating the Moon Goddess in the Aztec Hueypachtli ceremony. This gender-role crossover mirrors the variable gender of the moon (1995: 82-83).

Como puede observarse, existen elementos para vincular a la luna y el tejido. Igualmente, se constata una vez más que la imagen o el rol de la mujer como tejedora es la más presente. Sin embargo, queda también claro que junto con un pensamiento dualista, existe uno abierto, ambiguo y que motiva a salirse de los roles estereotipados para pensar más en cómo los propios individuos se construyen como hombres o mujeres, más allá de sus características biológicas.

Finalmente, cabe mencionar que se ha expuesto sobre la luna porque juega un importante papel dentro de lo que en el presente trabajo se ha denominado la noción o el concepto detrás del tejer y del textil mismo. En los capítulos siguientes se desarrollará con mayor detalle.

IV.

Los textiles y sus metáforas

Un señor me dijo que la tierra se formó con un tejido que ya había sobre el agua. Pero estaba muy chiquito este tejido y para hacerlo más grande le empezaron a tejer más de las orillas y así se hizo la tierra (Chacarito, comunicación personal, 23.10.2009).

Así como este importante relato que me platicó María Luisa cuando le pregunté si había historias acerca del tejido, las referencias a la acción del tejer y la imagen del textil en el escenario del origen del mundo aparecen en las narrativas del México indígena desde tiempos muy remotos. En su análisis titulado *Woven heaven, tangled earth: A weaver's paradigm of the Mesoamerican cosmos*, Klein destaca —para el caso de los mayas y aztecas de épocas prehispánicas, pero proporcionando ejemplos más contemporáneos que ilustran una continuidad diacrónica— precisamente la metáfora del tejido como tiempo y espacio, cuyas sustancias aluden a nudos, fibras o telas que tienen que ver con el momento primordial en el cual la tierra “se estiró” (1982: 1). Más aún, la autora explica que en la percepción mesoamericana, el cosmos se vislumbra como compuesto y circunscrito por hilos y que, además, es posible que las diferentes capas o niveles del universo correspondan con una cierta organización de tales filamentos. En este sentido, al igual que el textil fabricado por el tejedor, la tela del cosmos a la cual refiere Klein, puede entenderse como una compuesta de un derecho y un revés, una parte tejida y otra con nudos e hilos que no guardan el mismo orden que su cara contraria.

Lo que vale la pena apuntar es que, aunque en trabajos anteriores (Aguilera 2008; 2011)⁶¹ planté la hipótesis el tejer entre los ralámuli como metáfora de la creación del mundo fue principalmente partiendo de un análisis iconográfico y del proceso técnico detrás del tejer. El pensar en plantear algo así surgió de nociones mesoamericanas que explican cómo el mundo fue tejido por las deidades creadoras aludidas en el capítulo anterior. Esta idea es, con sus matices, reproducida por etnias como la huichola y la pueblo, con quienes comparé la exégesis tarahumara.⁶² La comparación sirvió para complementar tales explicaciones y sugerir una serie de preguntas que permitieran ahondar

61 Estos dos trabajos corresponden a las tesis de licenciatura y maestría, los cuales, como ya se destacó en la introducción, son la base de la presente investigación.

62 La justificación detrás de la comparación proviene no sólo de las importantes similitudes —aunque por supuesto las diferencias también son evidentes—, sino de la pertenencia de estos pueblos a una misma familia lingüística, la yutoazteca, dentro de la cual se puede entender que compartan elementos que estructuran un sistema de pensamiento. Sin embargo, en relación a un sistema de pensamiento y tras analizar información tejidos y cosmovisiones de otras etnias, se evidencia un cierto patrón en la forma

en el vínculo tejido-creación. Además, el análisis mostró correspondencias entre ciertos relatos e interpretaciones tarahumara sobre su propia iconografía textil y lo que el acto de tejer podría significar. Dichas relaciones fueron contrastadas con coreografías dancísticas rálámuli que reproducen las figuras tejidas y los objetos rituales que también explican el significado de éstas. Como resultado del establecimiento de tales redes fue posible sugerir que se trataba de elementos vinculados con una noción fundamental: la vida, la creación. Ejemplos que han servido para sustentar la hipótesis son las explicaciones acerca de la figura espiroidea, reproducida en los textiles y las danzas, como la más antigua y cuyo significado es el agua –concebida como la fuente principal de vida– y el viento, es decir, la fuerza o aliento vital, el alma.⁶³ Sin embargo, no fue sino hasta la última y más larga temporada de investigación de campo (2009-2010) que obtuve el relato con el que se ha dado inicio al presente capítulo y que resulta clave porque fortalece aún más la hipótesis relativa a la metáfora destacada.

Se ha explicado ya el planteamiento principal de este libro, es decir, que tanto el tejer como el textil van más allá de lo que a simple vista expresan, puesto que integran una serie de ideas vitales. Tales concepciones tienen que ver con lo que Klein argumenta en relación a la ya mencionada composición del universo según el pensamiento mesoamericano:

[...] was conceived of as woven, its various elements integrated in an orderly fashion. The basic structural members were organized according to the geometric principle of the grid, in which vertical elements interweave with horizontal ones (1982: 6).

La autora apunta lo anterior aludiendo a una concepción mesoamericana en la cual el cielo es la bóveda de una casa, de ahí que los techos de los templos y las casas –hechos de materiales como palma– sean, incluso hoy en día, entendidos como micro representaciones del cielo y que, además, se colocan sobre una estructura como un entramado (Klein 1982: 4).

Pero las implicaciones de percibir un cosmos tejido van aún más allá. Los filamentos que dan forma al universo son entendidos como interconexiones que permiten el movimiento de los astros, es decir, como caminos a través de los cuales las deidades, almas y demás entidades pueden desplazarse en las diferentes dimensiones. La tan elemental noción sobre los caminos dialoga claramente con las exégesis que obtuve entre los tarahumara, pues explican que todo tiene un camino (el sol, la luna, las nubes,

de entender los textiles y el tejer, así como a las entidades con las cuales se vinculan íntimamente y las cualidades que los caracterizan. En este sentido, la comparación puede extenderse a otras regiones e incluso a otras épocas.

63 Sobre las exégesis de esta figura se volverá más adelante, por el momento sólo cabe apuntar brevemente aquello a lo que aluden.

las estrellas, el agua, los seres vivos, etcétera), incluso los curanderos transitan a otros planos del cosmos utilizando ciertos caminos. El trabajo de Klein también alude a lo anterior y lo contrasta con la idea que tienen otros pueblos contemporáneos:

The primary identity of these strands varies, but the various types are typically cross-connected. Since their common function lies in their ability to connect disparate points and thus provide a means of passage and communication, many are ostensibly topographic. The Lacandon myth recorded by Tozzer of a primordial 'road suspended in the sky' that once channeled food to the living exemplifies numerous references to a universe bound by interconnecting paths or roads. Today, the Chamula, for example, claim that their cosmos 'is bounded and held together by the circular paths of the sun and the moon ...,' and the Lacandon tell of the sun's daytime travels along a road in the sky. For the Tzotzil studied by Holland, the celestial path is made of flowers, while, for the Cuicatec, the sun's return trip through the underworld is now made by rail. Aztec texts are rife with references to roads and paths through the sky and underworld, and row of footprints were a favorite pre-Hispanic pictorial device (1982: 2).

Algo similar le explicaron al antropólogo Jerome Levi quien realizó su investigación entre los rálámuli simaroni, cimarrónes o gentiles⁶⁴ del Cuervo que habitan en la zona de las barrancas al suroeste del Estado de Chihuahua: hay entre la casa del sol en el este y otra, también llamada la casa del sol, pero en el oeste, un cable que las conecta y por donde viajan tanto el astro solar como la luna (1993: 430).

Con lo dicho hasta aquí es claro que no podemos seguir pensando que un tejido es únicamente una tela con fines utilitarios, decorativos o identitarios. Partiendo de las reflexiones rálámuli que me fueron compartidas, en las secciones que siguen se hará un esfuerzo por desarrollar y mostrar el tejer, el textil y sus hilos en un plano que supere al material.

El tejido y la creación del mundo

Para complementar el relato presentado al inicio, consideremos lo que María Luisa comentó posteriormente:

Una vez en un libro de la escuela vimos un dibujo de un petate [tapete tejido] y unas personas que eran como los antepasados o antiguos de los *chabochi* porque tenían un hueso en la cabeza. Allí platicamos que tal vez los *chabochi* también decían que la tierra estaba tejida como un petate que estaba sobre agua y de las orillas empezaron a coser o tejer para que estuviera firme la tierra, que pues sí, la tierra estaba tejida por el tejido de Dios que él mismo cuida (comunicación personal, 04.02. 2010).

64 Como ya se mencionó en el capítulo inicial, los gentiles o *simaroni* son aquellos que no fueron bautizados.

Esta imagen de la tierra como un tejido encuentra un eco en lo que también le fue contado a Levi:

As he sat watching his daughter at the loom, one man analogized the weaving of a blanket to the construction of a world. The large dark blanket was the night sky; the red and yellow stripes at either end were crimson horizons at dawn and dusk (Levi 1998: 308).⁶⁵

Además de esto, varias mujeres en el asentamiento explicaron el peligro de tejer o coser durante el embarazo, un dato que resulta evocador. Así fue como lo aclaró Guadalupe Fuentes, otra de las mujeres con quien también aprendí a tejer:

Mientras estás embarazada no hay que tejer o hilar o tampoco coser o hacer *nari* [cesta]. Cuando mi hijo nació estaba todo enredado con el cordón, del cuello y el brazo, y eso pasó porque yo estaba hilando y tejiendo en el embarazo (comunicación personal, 22.10.2009).

Igualmente relevante fue lo que en la primera visita al asentamiento —en el 2007— me platicaron sobre una araña llamada *ro'okéa* como la responsable de haberles enseñado a tejer. Esta alusión ha sido tan importante para el caso ralámuli que, como se verá, dio las pautas para establecer conexiones con las deidades creadoras a las cuales refieren otros pueblos y que —incluso desde épocas prehispánicas— son personificadas por arañas, que con el hilo secretado de sus cuerpos dieron forma sólida al mundo. Ahora no se expone la historia sobre la araña que me fue contada, ya que más adelante se dedica un apartado para tratar sobre ella. Por ahora basta con apuntar los elementos que permiten establecer una red de correspondencias entre el tejido y la creación.

Es en este sentido que los relatos y explicaciones que pude obtener son de gran importancia, porque destacan el tejido en el momento del origen; el tejer o el realizar una actividad que implica la utilización de estambres o hilos como un sustituto de la gestación (infiriendo que por esto la mujer debe interrumpir tales labores durante el embarazo)⁶⁶ y, por otro lado, el tejido como conocimiento ancestral, ya que fue la araña quien lo transmitió a los antepasados. Paralelamente, quizá debido a la inexistencia de otros estudios sobre textiles entre los ralámuli, no parece haber historias similares en los trabajos etnográficos acerca de los ralámuli, a excepción del dato obtenido por Levi.⁶⁷

65 Es preciso apuntar que tanto esta cita, como otras a lo largo de este trabajo, las he mencionado en las investigaciones previas que he realizado. Si en este estudio las repito es porque considero son de gran relevancia para fortalecer y hacer más claro el análisis.

66 Los huicholes también prevén a las mujeres embarazadas de no tejer para que no se enrede el cordón (Schaefer 2002: 122).

67 Levi habla sobre un textil en particular, la cobija y brevemente destaca algunas explicaciones de los ralámuli de la localidad en que él trabajó acerca de las fajas tejidas, pero no hace un análisis como el que aquí se está desarrollando. Su interés es más bien el de argumentar cómo la producción de objetos tan antiguos (como este textil y como el arco y la flecha) son expresiones de identidad regional así como

Por esta razón, antes de escuchar las exégesis mencionadas, basaba la hipótesis central de la investigación en asociaciones que tenían más que ver con las figuras tejidas que con el propio textil. Es posible que al ver mi interés constante por aprender a tejer y todo lo vinculado a esta tarea, María Luisa comenzó a platicarme historias con un contenido afín a nuestras actividades textiles, en ocasiones comenzando su narración con un “hay algo que todavía no te he contado”.

¿Precisamente qué nos dice esto sobre el tejido y la creación? Antes de contestar la pregunta veamos qué implica esta última. Sucintamente se puede decir que fue gracias al establecimiento de un orden o un balance entre lo líquido y lo sólido, la oscuridad y la luz, la vida y la muerte, que todo surgió para comenzar un ciclo cuya fuerza generadora es la unión de los opuestos. El mismo principio lo encontramos en el tejer: la unión del plano horizontal (la trama) y el vertical (la urdimbre). No sólo esto es claro en términos prácticos y técnicos, sino que la misma palabra *moema*, es decir, ‘tejer’ en tarahumara, contiene la idea de pasar o cruzar el hilo para rellenar o completar. Asimismo, se podría considerar el que la palabra *biiría* también utilizada para decir ‘torcer’ es la misma para referirse al hilado, así para decir ‘torcer cuerda’ se dice *biirikami*. El hilado implica precisamente torcer dos hilos en direcciones opuestas para que resulte un estambre firme y estable para tejer. Semejante torsión del estambre requiere de un movimiento circular o espiroideo⁶⁸ —como el que describe la palabra *biiría*—, éste a su vez tiene un lugar importante en los relatos, las coreografías dancísticas, y como representación de entidades y elementos que tienen alguna influencia en el mundo y el cuerpo *ralámuli*. En relación a dicho movimiento, los siguientes comentarios y narraciones que he podido registrar son importantes.⁶⁹

La figura de la espiral, según explicó María Luisa

[...] es como el caracol, aunque también le dicen *busili*, como ojo de chiva, pero es el agua y el agua es lo que hubo al principio de todo, aunque también es como el viento (comunicación personal, 28.10.2007).

de resistencia cultural. Así, explica que la producción de estos objetos no son reliquias del pasado, sino estrategias activas para enfrentar el presente (1998: 300). Por supuesto que hay datos importantes que ayudan a fortalecer la propuesta de este trabajo.

- 68 Hay que reiterar que dicha moción es el resultado de dos fuerzas que corren en sentidos opuestos y que son las que hacen del estambre uno más fuerte.
- 69 La mayoría de estos comentarios tuvieron lugar en pláticas mientras tejíamos diseños como el de la espiral. En este escenario buscaba obtener los nombres en tarahumara de las figuras tejidas, fue así que también surgieron relatos y explicaciones acerca de las mismas.

Valentín Catarino, al igual que María Luisa, se refirió a esta figura como *narákorí* o caracol.⁷⁰ Sin embargo, en otra ocasión la describió –dibujando una espiral en el aire– como una representación del alma, concebida como el aire o aliento vital (comunicación personal, 20.11.2004).

Cuando uno sueña con el camino que es como subiendo pero en círculos eso quiere decir que uno ya está caminando hacia el cielo. Por eso hay gente que se muere mientras duerme, pues sueña con estos caminos y si no regresa se va (Chacarito, comunicación personal, 12.11.2007).

Cuentan que una mujer estaba lavando su ropa sucia de sangre porque estaba menstruando, cuando empezó a soplar mucho viento y llegó el remolino y la atrapó y así enrollándola se la fue llevando hacia arriba hasta que desapareció. La gente dice que no sabe a dónde la llevó que tal vez al cielo (Chacarito, comunicación personal, 23.12.2009).

Otros hablan de una mujer que estaba hilando lana y de pronto llegó el remolino y la empezó a enrollar con el estambre (Chacarito, comunicación personal, 23.12.2009).

Los caminos en círculos [hace movimiento en espiral con la mano] son los de los *Owirúame* [curanderos] (López, comunicación personal, 10.11.2004).

Durante las danzas, el movimiento circular también recuerda las vueltas que se dan alrededor de la cruz o del fuego (las mujeres en sentido antihorario y los hombres en el sentido opuesto), en los rituales mediante los cuales se busca reconstruir, restituir o mantener el orden del cosmos. Igualmente sugerentes son los movimientos circulares cuando se ofrece comida o *tesgüino* a *Onorúame* en los cuatro puntos cardinales.⁷¹

Los puntos mencionados remiten a nociones de la vida, la muerte, al tiempo primordial y a los caminos. En el plano de las comparaciones, encontramos interesantes correspondencias que pueden ser útiles para el análisis. Por ejemplo, entre los mexicanos, una etnia ubicada en Durango (estado vecino a Chihuahua) la danza de un importante ritual remite al momento en que se instauró

[...] la era del hombre y el movimiento del mundo [...] sus evoluciones recuerdan la forma en que las divinidades subieron al cielo separando el espacio humano del de los ancestros en el primer costumbre [...] Los movimientos del baile alrededor del fuego hacen que el cielo y la tierra se separen (Alvarado 2004: 132).

Aún más, la autora destaca que para expresar los desplazamientos de la danza se utiliza el verbo *malina*, que en Náhuatl quiere decir ‘torcer la cuerda’, y que los mexicanos utilizan igualmente para referirse al hilado (Alvarado 2004: 134).

70 Este dato es sugerente si se piensa en representaciones mesoamericanas de la tierra como una espiral o incluso haciendo uso de cortes transversales de caracoles para ilustrar esta idea (Sejourne 1998).

71 Según los rituales que presencié los círculos siempre corren en sentido opuesto a las manecillas del reloj.

Las correspondencias no terminan aquí, ya que en el verbo *malina* encontramos la etimología de la palabra *malinalli*, la cual en épocas prehispánicas no sólo era una planta utilizada para tratar enfermedades, hacer cuerdas, techos, y otros utensilios, sino que también era un emblema de las deidades de la tierra y un signo calendárico (Peterson 1983: 115). En breve, *malinalli* era utilizado como una metáfora para el pelo y piel de la tierra (Peterson 1983: 113). ¿Se podría sugerir a partir de lo anterior que el zacate (llamado *reyaní* en rálámuli) con el cual se tejó la tierra en las historias de María Luisa y la planta *malinalli* aluden a la misma idea?

Es juntando fragmentos de relatos que este libro continúa explorando aquello que los textiles tarahumara nos pueden decir sobre algo tan fundamental como es la creación primordial. Como se ha señalado en la introducción, se busca ampliar el horizonte para no quedarse en un plano únicamente, sino ir más de acuerdo con lo que en este libro se interpreta en relación a la cosmovisión rálámuli: cualquier aspecto del cosmos y de la existencia tiene una contraparte que lo hace su complemento. Si esto es verdad, tendríamos que considerar el tejer como metáfora de vida en el mismo nivel que de muerte, pues en sí vida y muerte son parte de un mismo ciclo.

Esto último se desarrollará más adelante, por el momento volvamos a la idea de contemplar la diversidad de elementos detrás del tejido, la actividad de tejer y la creación del mundo. Recordemos lo mencionado en el capítulo anterior sobre el tejer como un acto que une el plano vertical (urdimbre) y el horizontal (trama), un hecho que, dejando de lado las asociaciones del tejido entendido como matriz, coloca sobre la mesa dos nociones muy claras: la unión y el orden. En realidad esto nos dice mucho porque como menciona Klein (1982: 2), incluso en el arte y la literatura mesoamericana, se evidencia la creencia de un universo definido y compuesto por elementos largos y delgados que semejan cuerdas. Se trata de filamentos conectores que pueden ser entendidos como las cuerdas que atan la tierra y el cielo; como los caminos que conectan los diferentes niveles del cosmos (supramundo, centro e inframundo). Igualmente, recordemos lo que López Austin destaca sobre las cualidades del *Tamoanchan* o árbol cósmico que, como *axis mundi*, separa y une el cielo y el inframundo, permitiendo el flujo de las fuerzas opuestas que generan el tiempo y la vida misma (1994: 225).⁷² Además, el historiador menciona que se trata de el “lugar en el que se superponen nueve veces las fuerzas celestes y las del mundo de los muertos”.

Tamoanchan no sólo se identifica con la parte más alta del cosmos, sino con el mundo de los muertos, porque es todo el proceso del maravilloso cruce de corrientes celeste y terrestre, es el lugar de la creación, donde giran revolviéndose en torzal las nueve fuerzas cálidas de los nueve cielos y el inframundo, es el lugar del calor y del frío, el del fuego y del agua (López Austin 1994: 91, 93).

72 El historiador analiza el concepto de *Tamoanchan* (y *Tlalocan* también) y lo describe como fundamento de la existencia de los pueblos nahuas pero también de su pensamiento religioso y mítico.

Estas mismas ideas pueden apreciarse al analizar los textiles, pero también éstos, su producción y diseños no sólo aluden a la creación, sino que existe otra forma de entender el tejido, veamos en qué consiste.

La tierra, la madre, el gran tejido

Además de las historias de María Luisa, las explicaciones de Valentín Catarino también tienen un peso significativo para comprender cómo es que se concibe la superficie terrestre a partir del momento en que se originó. En una ocasión, mientras estábamos sentados viendo las cumbres y demás detalles del paisaje desde su casa, él aclaró lo siguiente:

Antes de que hubiera gente había mar, pero se secó y se quedó el agua abajo y adentro de los cerros. El cerro tiene piel o tierra y huesos igual que nosotros. El agua que andaba antes por estos lugares, como se secó, lo único que quedó fueron los huesos [refiriéndose a los cerros] (2004, comunicación personal).

Este relato es revelador en función de dos aspectos principalmente: la enunciación de que antes de la creación sólo había agua, pero también la mención relativa a la piel y la tierra cubriendo los cerros, un elemento de suma importancia cuyo valor para el análisis se aclarará más adelante. En correspondencia a lo descrito por Catarino, aunque en una región maya mucho más sureña, los chortí explican que antes no había montañas en el mundo porque éste se encontraba ‘estirado’ sobre el agua (Klein 1982: 11).

Para entender esta idea del mundo o la tierra estirada, resulta útil aludir a un objeto en particular: ‘el ojo de dios’. Su elaboración consiste en atar estambres de diferentes colores alrededor de dos palos cruzados comenzando por el centro de la intersección de éstos. Se trata de una cruz que, tras concluir el enredado del estambre alrededor del cruce, resulta en una figura romboide (Figura 11). Según la explicación de los tarahumara con quienes conviví, ya no los utilizan más. No obstante, tras mostrarle a María Luisa una imagen de este símbolo romboide que además tenía una cruz al centro, recordó que

Antes sí vi en Ojachichi unas cruces con forma así. Las hacían de palma y las colgaban de los árboles, pero no sé por qué. La gente cuando toma siempre habla de estas cosas: ¿de dónde vino la cruz? ¿ya estaba desde hace mucho? Pero no tienen respuesta, nunca pueden contestar esto, sólo saben que es importante y muy vieja (comunicación personal, 18.04.2010).

Por su parte, Thord-Gray escribe en su diccionario Tarahumara-Inglés de estos objetos:

[...] symbol of the Great and ever mystic unseen God –or gods– which watches over the individual or community by whom or for whom it is constructed [...] When a God’s Eye is used it is generally hung up on one of the crosses on the awirachi (dance-place, patio) or fastened with a string to a bamboo stick and thus carried by the shaman for ‘curing’ purposes and for driving away evil. It can also represent an a-machi (prayer) or a wish of good luck for someone –the Eye watching over him (1955: 741).

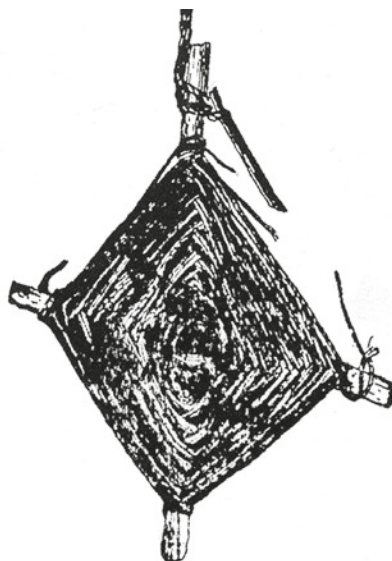


Figura 11. 'Ojo de dios' tarahumara (Lumholtz 1981: 208, © D.R. Carl Lumholtz / American Museum of Natural History / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas - Fototeca Nacho López).



Figura 12. *Nierika* huichol (Kindl 2008: 433, reproducción con permiso de Olivia Kindl).

Aquí vale la pena comparar con producciones plásticas y elementos gráficos elaborados por otros pueblos, ya que dialogan al interior del mismo campo semántico. Comencemos por el *nierika* huichol, objeto cuya morfología varía desde un círculo hasta un rombo, de un cuadrado a un polígono (Kindl 2008: 443). Kindl, quien ha estudiado detalladamente el arte huichol y su iconografía en correspondencia con la cosmovisión,

lo social y el ritual, da cuenta que el *nierika* es en realidad un término que refiere a una diversidad de objetos (Figura 12). Éstos pueden ser utilizados para el ritual —teniendo como característica una perforación en el centro—, pero también pueden ser espejos utilizados por los curanderos; ciertas figuras iconográficas (peyote, flor, estrellas); lugares de culto que representan portales para acceder a otros planos del cosmos; el ‘don de ver’ chamánico; determinados órganos del cuerpo; y la noción de síntesis del mundo (Kindl 2008: 443).

La razón principal para traer este elemento a la luz es porque, visto en los relatos acerca del origen, la misma autora comenta que “la superficie terrestre se describe como una gigantesca plataforma cuadrada o romboidal que flota sobre el agua, cuyo movimiento giratorio es producido por las revoluciones del sol” (Kindl 2008: 444-445). Entre los ralámuli no he encontrado una descripción tan precisa. Sin embargo, en pláticas sobre el mundo (tanto en Coyachique como con María Luisa) se mencionó la presencia de discos apilados en la conformación de éste:

El mundo es como un panal y así se ven las divisiones del mundo, nosotros estamos en el primero y abajo nomás hay agua y el riablo [diablo] vive entre nosotros. Cuando se mueren las mujeres se van al cuarto piso y los hombres al tercero. En cada piso encuentras de todo como era antes (López, comunicación personal, 12.11.2004).

Hay un lugar en el centro del mundo,⁷³ pero no se puede entrar y no sé dónde está. El mundo es como con los pisitos en escalones y cada pisito tiene las columnas para que el mundo no se hunda, porque adentro del círculo hay agua (Chacarito, comunicación personal, 05.06.2010).

Tras el análisis iconográfico de las fajas tejidas que he realizado (Aguilera 2011) fue posible sugerir que las figuras romboides —las cuales según me explicaron se entienden como ojos, cruces y a veces flores— corresponden con la idea de un centro, pero también como borde o frontera. Suponiendo, como lo he hecho, que la faja es una micro representación o síntesis del cosmos, la ubicación de los rombos estaría señalando el nivel central de la tierra y el *axis mundi* o portal que permite atravesar este plano del universo (Figuras 13 y 14).

73 Es posible sugerir que en esta explicación sobre el centro del mundo, María Luisa se refería a la frontera entre los niveles, pisos o escalones del mundo. Esta sugerencia se hará más clara líneas abajo.

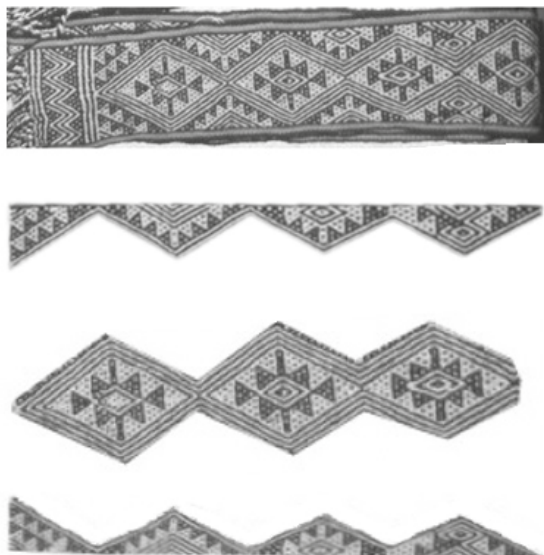


Figura 13. Una faja ralámuli tejida mostrando el diseño del rombo como centro (colección etnográfica de Carl Lumholtz, cat. no. 65/1256, cortesía del American Museum of Natural History, Division of Anthropology).

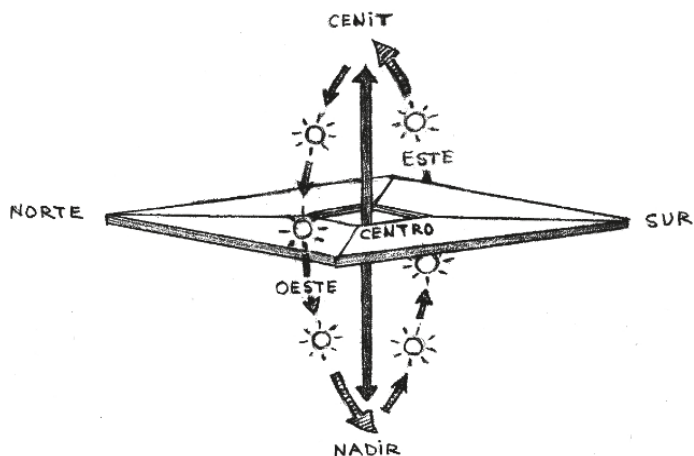


Figura 14. Diagrama de una interpretación del cosmos ralámuli (dibujo: Patricia Madrigal, basado en los datos etnográficos de Sabina Aguilera).

Posiblemente la explicación que obtuvo Levi ejemplifica el diagrama expuesto:

In the center of each *namúkame* or disk in the upperworld is an aperture called the *nasípa inváame*, literally the ‘Middle Hole’. This portal allows the Simaroni to commune with God. When they dream, when they become drunk during a ceremony, or after they die, Simaroni maintain that their souls pass through the *nasípa inváame* in order to be in the presence of their Creator. Several Simaroni also described another Middle Hole that passed through the subterranean *namúkame*, thereby allowing them to deal with the beings of the underworld (1993: 418).

Paralelamente, este fragmento obtenido de un relato rálámuli aclara aún más la idea: “Dios hizo el Sol en un lugar donde había agua en círculo. Cuando Dios estaba haciendo la tierra hizo que se moviera muy fuerte [...]” (Mondragón, Tello & Valdéz 2002 [1995]: 29).⁷⁴

Pero hay más por considerar, tomando en cuenta que los rombos son la imagen de ojos, cruces y flores:

Los ojos hacen referencia al poder de la visión chamánica, a la posibilidad de establecer una comunicación con los antepasados en los rituales vía objetos como el espejo,⁷⁵ el cual también es la representación del ojo. Además, el espejo proporciona la imagen de la superficie acuosa (pues el agua al reflejar alude a la característica propia del espejo) sobre la tierra en el momento del origen, así como también remite a los ojos de agua que son considerados como vías de acceso o portales para acceder a otros planos del universo.⁷⁶

En su viaje a la tierra de los huicholes, a Lumholtz le explicaron que ‘ojo de dios’ es un símbolo de poder que permite ver y entender lo desconocido; así, uno de los dioses que dio forma al mundo, utilizó un ‘ojo’ para ver lo que había dentro y sobre la tierra, al

74 Desgraciadamente no se indica en dónde se recopiló esta historia. Sin embargo, considero importante incluirla porque ilustra claramente el argumento y porque dialoga con las exégesis de otras etnias.

75 En las ceremonias de curación con *jikuri* (peyote) llamadas ‘raspas’ —en las cuales el curandero, ayudado por su aliado el peyote buscan un alma amarrada del paciente (Bonfiglioli 2005)— el espejo sirve como herramienta para ver y en tanto los curanderos de mayor jerarquía lo portan (Bonfiglioli, comunicación personal, 2005). María Luisa me explicó que a través del espejo pueden ver “en qué mundo se quedó el alma de la gente [...] así ven la cara del alma que está atrapada” (comunicación personal, 28.10.2007).

76 Los espejos también fungen como portal para trasladarse a otros planos del mundo en busca del alma atrapada (Aguilera 2011). Kindl nos dice que entre los huicholes “el espejo permite pasar de un nivel a otro del cosmos y desplazarse en esta topografía y temporalidad geomítica. Al respecto, es sabido que en las religiones prehispánicas de Mesoamérica el espejo de obsidiana servía para comunicarse con el mundo sobrenatural y se relacionaba con el inframundo, la metamorfosis y el chamanismo” (2008: 452). La misma autora, en nota al pie de página, aclara que “La utilización del espejo y del agua como instrumento de adivinación ha sido evidenciada por el análisis de los tlachieloni ou itlachiaya, ‘instrumentos para ver’ descritos por Sahagún” (Kindl 2008: 452).

igual que los chamanes en tiempos antiguos podían ver a través de las madres gestantes⁷⁷ (1900: 154). Un dato más permite unir la imagen del ojo, la tierra, la luna y el movimiento espiral relacionado con el origen. Según le aclararon al mismo Lumholtz, cuando el mundo empezó la luna se llamaba *si'kuli*, palabra que sus interlocutores tradujeron como ‘espejo’ (1900: 154). La detallada etnografía de Preuss (Jáuregui & Neurath 1998) precisa lo siguiente para los huicholes y coras:

Los discos redondos llamados *nierika* tienen el mismo origen que los pequeños rombos hechos de dos varas cruzadas así como de hilos que son entretejidos en forma de espiral iniciando desde el centro [...] Entre los huicholes, estos artefactos se llaman *sikúri*, palabra que se refiere a la técnica de dar vuelta con el hilo. Los coras tienen instrumentos similares que cuelgan en las flechas, estrellas de cuatro, seis u ocho picos. Igual que las jícaras, estos objetos representan para ellos la tierra (1998: 256).

Además de esto, Preuss señala otro objeto tejido en forma rectangular “se trata de una cama (*itári*), también conocida como náma, palabras que se refieren al hecho de que el artefacto sirve para ocultar las enfermedades” (Jáuregui & Neurath 1998: 255). Este objeto lo vemos en una imagen del interior de una cueva en la cual se ofrenda, junto con varios *nierika*, a la diosa huichola de la lluvia del poniente llamada *kiewimuka*. Resulta interesante que Lumholtz menciona algo similar entre los rálámuli, donde el curandero utiliza un rombo de estambre (a la imagen del ‘ojo de dios huichol’) que colgaba de una varilla y lo movía de un lado a otro con la intención de alejar la enfermedad (1981: 208) (véase Figura 11).

Preuss no concluye aquí, sino que vincula el pasaje citado con una historia del pueblo cora que relata la creación destacando elementos que son de suma importancia, ya que ilustran claramente la noción de un tejido sobre la tierra (Jáuregui & Neurath 1998: 257-258). En dicha narración ‘nuestra madre’, que es la diosa de la tierra y la luna, crea a los dioses y les asigna un sitio para vivir entre las nubes y en medio de una laguna. Los dioses querían que ‘nuestra madre’ los sacara de allí y ella, arrojando sus cabellos los jaló y se los llevó arriba, a las nubes. ‘Nuestra madre’ les dijo que debían tomar algo de sí mismos y que hicieran algo con eso. Así, tomaron tierra, formaron una bolita y se la entregaron a ella, quien posteriormente pidió a ‘nuestro hermano mayor’ que pusiera sus flechas cruzadas, las cuales ella anudó por el centro. Enseguida, ‘nuestra madre’ tomó sus cabellos y con ellos tejó una espiral que, junto con la bolita de tierra, colocó sobre las flechas. Hecho esto, les ordenó a los dioses que pisaran el tejido y lo estiraran. Cuando concluyeron, ‘nuestra madre’ les dijo que ahí iban a quedarse, bendijo su creación y le llamó ‘mundo’ dejando en él todo lo que ahora hay.

77 María Luisa me explicó que los curanderos tienen, aún hoy en día, el poder de ver a los bebés en el vientre de sus madres (comunicación personal, 18.04.2010).

Tomando esta historia y suponiendo que también en el contexto rálámuli el tejido es como la tierra o que la tierra fue tejida con zacate (el cual metonímicamente remite al cabello y lo que se dijo sobre *malinalli*), encontramos que, además, como describió Catarino, el mundo o los cerros (cuya palabra para referirse a ambos, *kavi* o *gavi*, es la misma) está cubierto con piel en su superficie. A partir de lo anterior surge entonces la imagen de la superficie terrestre como piel y, en tanto, la posibilidad de un textil como sinónimo de piel. Posiblemente esto explica dos cuestiones: por un lado, el que en varias ocasiones en Coyachique, y en el asentamiento, cuando les mostré fotografías de fajas con diseños diversos, se refirieran a algunos de éstos como ‘el cuero de la serpiente’, es decir, la piel (Figura 15).

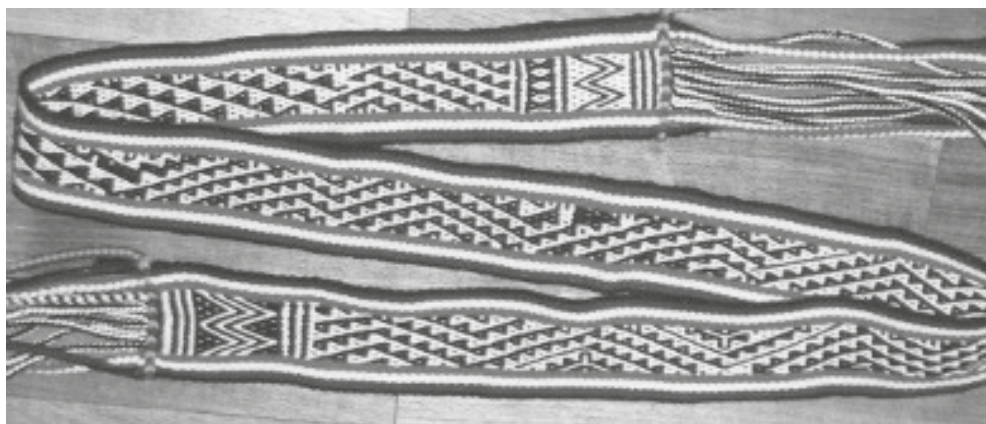


Figura 15. Ejemplo de una faja cuyo diseño alude a la piel de la serpiente según la exégesis rálámuli (colección personal de Sabina Aguilera, foto: Sabina Aguilera).

Por el otro lado, las palabras *nichimoba* o *nichimobachi* para nombrar al mundo o ‘aquí en el mundo’, comparten la raíz *nichi* o *nichima*, que significa piel o superficie. De acuerdo con William Merrill *nichi* significa ‘superficie’ y *moba* quiere decir ‘sobre’, en tanto, interpreta *nichimoba* como: ‘sobre la superficie del plano terrestre’ (comunicación personal, 2011). Aún más, resulta evocador el que, según la traducción de Thord-Gray, la palabra para nombrar al ‘ojo de dios’ es *nichi-ma* (aunque también menciona *wishi-ma*, *teyeke*) (1955: 936). Para complementar el argumento, resulta ilustrativo lo que Patrocinio López explicó en relación a la pregunta de dónde venían los dibujos que tejían en las fajas: “El diablo tiene en su piel todos los dibujos y todas las cosas del mundo, de allí salieron esos dibujos” (López, comunicación personal, verano 2000). Tiene sentido entonces vincular la representación de la piel con lo que se ha mencionado líneas arriba sobre la planta

malinalli como metáfora de piel de la tierra. La siguiente explicación reitera lo anterior y lo que se ha venido diciendo sobre el tejido de la superficie terrestre:

El mundo se dice que se tejió para agrandar el único pedacito que quedó macizo después de que todo estaba lleno de agua. Después a ese tejido se le puso arriba zoquete [lodo o tierra mojada] (Chacarito, comunicación personal, 14.04.2010).

Teniendo en mente lo hasta aquí presentado, vale la pena contemplar dos aspectos sugerentes del escenario ritual en la ranchería de Coyachique. El primero, según nos dice Pintado:

En un ritual no faltará que el curandero, al cantar y bailar, se cubra con una cobija su cuerpo. Después de presenciar más de treinta rituales ante la presencia del curandero, no cabe la menor duda que la cobija tiene un significado que va más allá de protegerse del frío, sobre todo, cuando se trata de rituales de día, al calor de un sol que puede alcanzar una temperatura de 40°C en verano. El curandero se encuentra sobre un espacio circular, el patio o *avilachi*, llamado ‘lugar para bailar’. Dicen los rálámuli que antes, sólo había un pedacito de tierra rodeado de agua, en el cual los antepasados bailaron pascol y poco a poco de ese pedazo de tierra se fueron formando sierra, valles, planicies y agujajes. Hoy en día, cuando se hace el *avilachi*, se representan aquellos momentos del origen del rálámuli para propiciar fertilidad y buena ventura. Asimismo, se recrean todos los elementos que constituyen el cosmos, porque forman parte importante de la vida rálámuli, es decir, el sol que calienta, la luna que ilumina de noche, las lluvias benignas que salen del norte, los chubascos que salen del poniente, etcétera (2013: 104).

Para complementar lo anterior, encontramos que para los rálámuli de la región estudiada por Levi no sólo el patio es una representación cosmográfica, sino que también lo es la cobija, específicamente la denominada *tiruta*.⁷⁸

When *tirutas* are used on dance patios during rituals, the redundancy of the same symbols underscores the cosmological signification in a textile idiom. White *tirutas* are rarer than dark ones, but white *tirutas* with colored bands are the ones preferred for ceremony in the Cuervo district. Several men explained that the *tiruta*’s four corner tassels, called ‘its ears’ (*nakara*), also represent the cosmic pillars at the cardinal points, while the stripes stand for the multiple planes of the universe. In ritual, a *tiruta* can be spread atop the altar, with the offerings to God being placed upon the blanket, or if no altar exists, a *tiruta* can be used in its place, with offerings then set directly upon the textile when it is spread on the ground before the patio crosses [...] they are woven embodiments of the cosmos (1998: 308).

78 Se trata de un tipo de cobijas que aparentemente ya no se tejen. Según explica Boudreau en un texto sobre las cobijas y la falda rálámuli tejida con lana, lo característico de la *tiruta* recae en el tipo de tejido, pues al ser más cerrado o apretado, es de gran utilidad para cargar cosas pesadas además de que se moja con mucho más dificultad (1985: 129, 132). Una cobija que tiene el propósito de calentar el cuerpo normalmente se compone de un tejido más holgado, pues esto permite que se formen espacios de aire caliente entre las fibras. Otro punto importante que Levi destaca, es que los elementos gráficos tejidos en éstas cobijas, llamadas *kavisori* en rálámuli o frazada en español, son geométricos; mientras que en las *tirutas*, llamadas *kemaka* en rálámuli, únicamente se componen de líneas horizontales que alternar lana oscura y clara o bien con estambres de colores rojos o amarillos (1998: 305).

Teniendo esto presente, resulta más que sugerente que la palabra para nombrar a la cobija y la placenta, *kemá* o *gemá*, es la misma, pues de hecho la placenta se entiende como la cobija del bebé.⁷⁹ Ligado a la idea detrás de la cobija/placenta y la piel (o superficie de la tierra), de acuerdo con Valentín Catarino –y posteriormente constatado por Patrocinio López– “los cerros son como la madre porque entre ellos estamos protegidos” (comunicación personal, 23.11.2004). De esta forma los cerros también pueden sugerir la imagen de un útero, pues además se conciben rellenos de agua.

El otro punto relevante a destacar en relación al contexto ritual, tiene que ver con lo que me comentaron sobre las danzas de los matachines:

Si no bailamos en matachines el mundo se va a acabar, allá en la Gaviñana [un rancho cercano] llegaron dos *ranara*, unos niños de *Tata Riosí* [hijos de dios], a decir que si no hacían fiesta iban a mandar mucha agua (López, comunicación personal, 20.11.2004).

Aunado a lo anterior, me explicaron que “cuando se baila matachín es como tejer la cobija, porque los estambres y los matachines se están cruzando igual, como tejiendo” (López, comunicación personal, 23.11.2011).⁸⁰ Las danzas y los rituales son muy complejos y no es la intención explicarlos aquí. No obstante, es preciso recordar que son estos unos de los medios para mantener una comunicación con los antepasados y un orden en el cosmos. Dicho de manera muy simplificada, a través de unos rituales agraden las cosechas, la lluvia y despiden el año que termina, mientras que otros son peticiones de lluvia para la buena siembra, para la vida, evitando los chubascos, los rayos, la muerte y la enfermedad (Pintado 2008).

Queda un elemento más por considerar para completar la red de relaciones implícitas en la figura del rombo u ‘ojo de dios’, mediante la cual se materializa la noción de la tierra como tejido y como piel. Se trata de la cruz, cuya presencia en el ritual es fundamental. Ella reproduce el cruce, valga la redundancia, entre el plano horizontal y vertical; indica los diferentes rumbos cardinales y el centro o *axis mundi* y, además, la síntesis de todos estos. Lumholtz presenta en su puntual trabajo etnográfico una cruz (Figura 16) que obtuvo durante su viaje en la Sierra Tarahumara y de ella comenta lo siguiente:

Vista de frente, los dibujos de la parte superior representan a la estrella de la mañana, y los puntos a las otras estrellas que la acompañan; pero no deja de ser significativo el que llamen igualmente a esa constelación los ‘ojos’ de la cruz (1981: 173).

79 Es interesante notar que aunque Levi y Bourdeau dicen que la *tiruta* únicamente era tejida por los rálámuli gentiles (en los años en los que ellos estuvieron en la región), Valentín Catarino y María Luisa Chacarito, quienes no son gentiles, utilizan la palabra *kemaka* o *gemaka* para referirse a la cobija.

80 Las conversaciones con Patrocinio López solían ser muy enriquecedoras porque le gustaba expresarse con mucho detalle. Así, tras presenciar una fiesta o platicar sobre el paisaje, casi siempre buscaba la forma de hacerme entender en qué consistía la fiesta para el rálámuli, o bien, de qué forma concebían ellos (los rálámuli) aspectos del paisaje.



Cruz. Altura: 65 cm; anchura: 27.5 cm.

Figura 16. Cruces tarahumara (Lumholtz 1981: 172, © D.R. Carl Lumholtz / American Museum of Natural History / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas - Fototeca Nacho López).

Asimismo, al explorador noruego le indicaron que Dios dejó dos cruces en los extremos del mundo —una por donde sale el sol y otra donde se pone— (1981: 295-296). Es entre estos dos extremos que reside el tarahumara y, más allá de ellos le es imposible traspasar debido a grandes cantidades de agua que delimitan un espacio del otro. Para entender esta idea es preciso imaginar una esfera dividida en diferentes planos horizontales y uno vertical que la cruza en su centro. Si se recuerda la explicación de María Luisa sobre la imposibilidad de acceder al centro del mundo, se puede pensar que refiere a este mismo paradigma. La razón detrás de esta sugerencia va en función de concebir el centro (*nasipa*) como ese espacio o nivel horizontal a la mitad (*nashipashi*) del mundo en donde habitan los *ralámuli*, es decir, el nivel justo al medio de todos los demás planos horizontales.⁸¹ Paralelamente, encontramos que la flor o *sená* (otra variante que he encontrado es *sináchare*), tiene una importante correspondencia con la noción de los extremos, los bordes o la orilla del mundo. La palabra que María Luisa utilizó para referirse a la

81 Aunque también tiene que ver con una noción en la que el centro del mundo es la misma comunidad, el espacio vivido.

‘orilla’ es *sumirá* y para decir ‘el fin del mundo’ dijo *sumé kani*. Thord-Gray comenta en su diccionario que ‘orilla’ se dice *sume*, pero también *teta-ri*, *nachu* y *ma-sewa-ra*, ésta última posiblemente relacionada con la palabra *sewa* o *sewachari*, que como se dijo, quiere decir ‘flor’ (1955: 563).

En correspondencia con lo anterior y regresando a la cruz, Pintado considera que ésta es una frontera entre el mundo terrenal y el de los muertos; pero también, como le comentaron a Lumholtz, se trata del camino recorrido por los astros (2008: 233-234). De acuerdo con María Luisa

sobre la cruz del patio [la cual siempre mira hacia el este, lugar donde sale el sol] se pone la sábana, que es blanca, y luego arriba de ella se pone el collar de cuentas [el rosario] esto es muy importante y así se debe de poner siempre (comunicación personal, 18.04.2010).

En otra ocasión, cuando hablábamos sobre las escaleras como las que aparecen en los sueños y que, cuando son en forma espiral es peligroso subirlas, explicó que “es lo mismo que subir como el rosario de la cruz” (Chacarito, comunicación personal, 18.04.2010). Los datos de Pintado refuerzan lo anterior, puesto que en Coyachique los ralámuli también conciben que al morir suben por unas escaleras a los pisos de arriba y lo hacen mediante el rosario que cuelgan de las cruces (2008: 145). Por este mismo motivo aclara María Luisa que los muertos se entierran con un rosario (comunicación personal, 18.04.2010).⁸² De manera muy similar Preuss menciona que:

En los cantos [huicholes] se expresa claramente que las empinadas alturas del cielo figuran entre las regiones donde los dioses desarrollan sus actividades; por eso se menciona siempre que el sol y otras deidades piden escaleras (*imúmu*) para subir y bajar del cielo, junto con los restantes objetos ceremoniales. Estas escaleras son ofrendas que se colocan en los cuatro lados del altar, a veces se pone una pequeña pirámide escalonada hecha de madera [...] otra posibilidad es poner una pequeña cruz que representa a las cuatro direcciones. Estas ofrendas son necesarias para que los dioses puedan cumplir con sus deberes que siempre se relacionan con los ciclos y procesos de la naturaleza (Jáuregui & Neurath 1998: 246-247).

El mismo Preuss destaca de acuerdo con los huicholes y coras:

Las flores de la sierra, especialmente las de color blanco, amarillo y rojo, también pueden ser vistas como estrellas ‘muy lejos arriba de nosotros’; se trata de ‘las estrellas de la jícara de nuestra madre (la diosa de la Tierra y de la Luna)’. Esta jícara es el objeto ceremonial más sagrado que tienen los coras, se encuentra en todos los altares y simboliza al mismo tiempo a la tierra y al cielo. Se puede decir que la tierra es la imagen reflejada del cielo (Jáuregui & Neurath 1998: 246).

82 Posteriormente se desarrollará más el concepto del camino, un principio fundamental del pensamiento tarahumara.

En relación a las flores resulta igualmente interesante lo que Hill menciona en su estudio sobre el complejo denominado ‘mundo flor’ de los pueblos Uto-Azteca:

The image of the flowery road, with its prototype in the path of the sun across the heavens, is one of the most widely diffused Flower World metaphors [...] The Flower World is the place where the spiritual aspects of living things are found. This is a timeless world, parallel to our own [...] it is a realm of heroes in their creative aspect, and the spirit ways along which they travel are ‘flowery roads’ (1992: 125, 127-128).

Aún queda por explorar más la relación entre la cruz y la flor, por lo pronto resta sólo reforzar su conexión con la noción del camino, que es fundamental. De hecho, un elemento que posiblemente complica más el conjunto de asociaciones es el vínculo de la cruz con el alma o, en palabras de María Luisa:

La cruz sí es muy importante y yo creo que ya existía desde hace mucho. Es para tener una imagen de Dios y acordarse de él. Es como el alma también. Por eso cuando un alma está enferma y el cuerpo se siente débil ponemos agua con sal haciendo la cruz (comunicación personal, 20.04.2010).⁸³

El alma, según me explicó Catarino, es entendida como un aire, aliento o fuerza vital (esto lo describió mientras movía el dedo en forma espiral). Éste a su vez, es gráficamente ilustrado como una espiral, la cual también nos remite al camino.

La razón por la cual se ha considerado importante resaltar esta cualidad de la tierra como la madre, de donde surge la vida y sobre la cual vivimos es porque, en primer lugar, alude posiblemente a una visión en donde la tierra no es del hombre sino el hombre de la tierra, junto con todo lo demás que existe; es por esto que podemos también comprender la visión unificadora del mundo. Además de esto, tomemos en cuenta que según cuentan los ralámuli, ellos fueron creados de la mezcla de agua y tierra, es decir, surgen de la tierra-madre. Pero no sólo es el lugar de donde proviene la vida sino el lugar a donde se regresa cuando se muere, aunque el alma deambule, es en la tierra en donde la materialidad de los seres vivos se descompone. En relación a la sangre del difunto cuando es enterrado, Pintado menciona que “su sangre regresa a la tierra, como un acto recíproco en el que se devuelve la vitalidad y la fuerza, la cual será ‘chupada por el Riablo’” (2008: 145). De aquí que tenga sentido el concebir la tierra como el gran tejido que, como el lodo, es la unión de agua y tierra, de donde todo provino. Más adelante se hablará sobre el momento de la muerte y la utilización de cobijas para enterrar a los difuntos, hecho que incita a pensar en un volver a la madre al estar nuevamente envuelto en la cobija/placenta. Así, puede pensarse también el útero de la mujer como la micro versión de la gran matriz que es la tierra, lugar de donde toda materialidad surge y a donde finalmente regresa al morir.

83 Esta exégesis es parte de lo que comentó María Luisa acerca de la figura del rombo que le mostré y a la cual se hizo referencia líneas arriba.

Como puede observarse se trata de un complejo escenario en donde —como espejos mirándose los unos a los otros— todo tiene correspondencias con todo y que es muy difícil separar en partes para poderlo explicar. No obstante, la separación es la única vía que se ha encontrado en el presente análisis para lograr mostrar dichas correspondencias, así que continuemos destejendo el conjunto de metáforas que parecieran esconderse en el textil.

¿La serpiente, la araña, la madre tierra?

Siguiendo con la imagen de la tierra como el gran tejido, como la casa, la matriz y recordando que placenta y cobija comparten el mismo nombre y que también, como me explicó María Luisa, “telaraña se dice *miríchari garira* [casa de la araña], pero también decimos *miríchari gemara* [cobija, placenta de la araña]” (comunicación personal, 03.06.2013) podemos ampliar el análisis.

Siendo la tejedora por excelencia, la relevancia de la araña no puede ignorarse. Aunque ya he dedicado un espacio para hablar de ella, aludiendo sobre todo a la importancia del proceso técnico detrás del tejido (Aguilera 2008), es necesario retomar el tema y las narraciones que obtuve en la primera visita al asentamiento para ver otras correspondencias. La siguiente exégesis es una buena introducción:

Las arañas son muy importantes para los curanderos, porque ellos querían aprender a hacer ropa y así empezaron a tejer y luego ya la demás gente los siguió. Por eso, dicen que no hay que matar a la araña para nunca olvidar a tejer, ellas son muy sagradas para nosotros *ralámuli*⁸⁴ (Chacarito, comunicación personal, 03.06.2013).

El motivo principal para tomar al arácnido como punto de inicio es tal vez evidente, sobre todo a sabiendas de su lugar en la creación, para muchos pueblos mesoamericanos y del norte de México (en el presente y el pasado), pero también para los vecinos del suroeste estadounidense. Dada su relevancia, parece asombroso que no haya mención de la araña entre los *ralámuli*; posiblemente porque no hay estudios específicos sobre los textiles y, en consecuencia, nunca surgió el tema. Por esta razón me vi sorprendida cuando escuché el siguiente relato de María Luisa, que posteriormente me fue contado (casi la misma versión) por una mujer anciana que ella conoce:

Hay una araña que se llama *ro'óká*. Ella es gris, no hace nada y es chiquita, pero a veces si la asustas se hace pipí en ti, pero sólo te salen granos. Pero si decides matarla o echarla al fuego, entonces olvidarás cómo tejer cuando la aplastes o el humo del fuego entre en tus ojos. Los tarahumara aprendimos a tejer viéndola cuando trabajaba haciendo su red. Los de antes

84 Este comentario y el anterior surgieron cuando le pregunté específicamente cómo se decía en *ralámuli* la tela de la araña.

decían que de ahí tomaron también los dibujos que tejemos. Aunque es muy chica es muy respetada porque sabe cómo tejer su casa y cuando la vemos nos acordamos que debemos seguir tejiendo (comunicación personal, 14.10.2007).⁸⁵

Quizá sea una exageración decir que, junto con el relato que abre el presente capítulo, esta historia ha sido un parteaguas para la presente investigación, pero considerando la importante participación del arácnido en el origen del mundo y su conocimiento del tejer que reveló a la gente, el panorama de los textiles tarahumara cobra fuerza porque con mayor razón deja de ser un simple objeto utilitario o decorativo. Se expuso en el apartado anterior cómo el textil alude al gran tejido de la superficie terrestre; pues bien, la tela de la araña ilustra claramente la misma idea. Otras cualidades importantes que, aunque no narran los *ralámuli* sino los *hopi* (de la cultura pueblo), si vale la pena tomarlas en cuenta: ‘mujer araña’ o la ‘abuela araña’ es al mismo tiempo la abuela y la mensajera del astro solar, pero también es la madre, es quien rige en la tierra (Hazen-Hammond 1999: 17). Asimismo, los relatos pueblo de Nuevo México describen que

Spider Woman creates order from chaos by drawing two intersecting lines with cornmeal, the first from north to south and the second from east to west. This is the beginning of the four directions. It is she who creates the four seasons and adds the four elements of weather –thunder, lightning, clouds, and rainbow– to the sky (Hazen-Hammond 1999: 18).

Snodgrass en su libro sobre la escritora indígena de la etnia pueblo laguna, Leslie Marmon Silko, destaca la importancia de la ‘mujer’ o ‘abuela araña’ en la narrativa oral:

[...] the guide for the lost and forgotten, the patterner of constellations in the sky. She recharges women’s spirits and offers outlets to female thoughts and ambitions. Dominant in the iconography of Spider Woman, weaving dramatizes her skillful manipulations of tiny components of human activity. Her loom forms a cosmic union of female with male, which binds nature into an interconnected sanctuary of disparate bloodlines. The frame unites sky with earth as the weaver interlaces the sun’s rays into lightning zigzags and streams of rain, symbols of fecundity, fruitfulness, and dynamism. For paths of enlightenment, she leaves gossamer strands for humankind to follow (Snodgrass 2011: 288).

Igualmente ilustrativa resulta esta historia de los *pima* del sur de Arizona:

Next Earth Doctor created some black insects, *tcotcík tâtâny*, which made black gum on the creosote bush. Then he made *hiapitc*, the termite, which worked upon and increased the small beginning until it grew to the proportions of our present earth. As he sang and danced the wonderful world developed, and then he made a sky to cover it, that was shaped like the round house of the Pimas. But the earth shook and stretched so that it was unfit for habitation. So Earth Doctor made a gray spider, which he commanded to spin a web around the unconnected edges of earth and sky. When this was done the earth grew firm and solid (Russell en Weigle 1982: 15).

85 Este relato fue motivado tras preguntarle a María Luisa qué tan antiguo era esta actividad y si había alguna historia que describiera cómo lo habían aprendido.

La mención de lo anterior tiene sentido sobre todo por el diálogo que permite establecer con las concepciones mesoamericanas de la araña. Karl Taube, al analizar de manera comparativa las diferentes representaciones de lo que él ha denominado ‘la mujer araña teotihuacana’, destaca las similitudes entre ésta —e incluso extendiendo el comentario a mesoamérica y el norte de México contemporáneos— y la ‘abuela araña’ del suroeste de los Estados Unidos. Los paralelos van en función de su identificación con el agua, la tierra, el poder de la visión (chamánica) y la creación de la tierra a partir de una tela (telaraña), construida sobre las aguas primordiales (1983: 135).

Volvamos al caso específico de los rálámuli, tomando como conector la concepción huichola de que son las arañas de la diosa Takutsi (la ‘abuela crecimiento’) quienes tejen su red con los primeros rayos del sol y, conforme el astro va cambiando su curso a lo largo del año, igualmente lo van haciendo las telarañas, tejidas de acuerdo a la salida del sol (Schaefer 2002: 250). El interés por utilizar esta explicación surge de varias cuestiones básicas. Primero, que la palabra *ramé* significa en rálámuli ‘día’, pero también ‘vida’. Cuenta María Luisa:

El cordón y la placenta se entierran antes de que salga el sol porque son cosas que no habían nacido todavía y estaban adentro de una. La placenta se tiene que enterrar luego y muy hondo en la tierra o poniendo una piedra sobre el lugar donde se enterró pues si no un perro se la puede comer y entonces quiere empezar a comer humanos. El cordón se pone en la manita del bebé y la mamá le ayuda para que el recién nacido lo ponga en un hoyito en la tierra⁸⁶ (comunicación personal, 05.04.2010).

¿Podríamos entender a la placenta, es decir, la cobija del bebé en el vientre, como el tejido original que realizó la araña con los primeros rayos del sol? Hasta el momento no hay una respuesta concreta para el caso tarahumara, únicamente permanecen las ideas que sugieren el vínculo entre el tejido primordial, la tierra y la vida.

Ahora bien, hay otro gran personaje en las historias y la cosmovisión tarahumara; se trata de la ya aludida serpiente. Veamos en qué sentido comparte el mismo campo semántico que la araña. Para empezar, ambas criaturas se asocian con la tierra, las cuevas, el agua y con poderes chamánicos. También, evocan la idea de movimiento (ascendente-descendente), ya que la serpiente puede ser representada como una escalera, mientras que la araña utiliza su propio hilo para subir y bajar. Por otro lado, aunque el tejido de la araña no implica el entrecruzamiento del plano horizontal y vertical, sí tiene la función de unificar, por ejemplo, el cielo y la tierra. La serpiente vive en las aguas que separan estos dos planos, por lo que en su calidad de ‘escalera’ podría fungir también como ‘conectora’.

86 Cuando María Luisa platicó esto conversábamos sobre el momento del parto y cómo la gran mayoría de las mujeres lo hacen solas. En ciertas ocasiones las acompaña la madre o el padre o el marido de ésta.

¿Qué puede decirse de su relación específica con el tejido? Retomando los resultados obtenidos en la primera investigación que realicé sobre textiles rálamuli y su iconografía, el análisis busca reforzar la hipótesis de que la faja tarahumara es la síntesis de dos serpientes entrecruzadas que representan el flujo de la vida. No obstante, se extiende la noción al tejido en general bajo la premisa de que es la representación del orden, de la estructuración y regulación del cosmos. Aunado a esto, recordemos la ya destacada exégesis sobre algunos diseños de las fajas tejidas y su interpretación como la piel de una serpiente. Este puede ser el vínculo entre la tela de la araña entendida como el tejido primordial y la piel del reptil. Veamos entonces las características que comparten la tierra y la serpiente, algo claramente presente en las narraciones de los pueblos mesoamericanos desde tiempos remotos.

Lo que más salta a la vista es el vínculo con lo cíclico, la constante renovación. Tanto la tierra como la piel de la serpiente tienen un ritmo que alude a un desarrollo: la serpiente cambia de piel debido a su crecimiento, mientras que la tierra sigue un curso para dar frutos. De manera similar, el cosmos está basado en el principio de lo cíclico. Jansen & Pérez Jiménez definen claramente la perspectiva del tiempo cíclico mesoamericano como ecológica, enfocada en los ciclos de la naturaleza, los cuales junto con el poder de ésta, son respetados por el hombre, quien actúa y vive con un sentido de responsabilidad (2007: 26).

A pesar de que no he encontrado una explicación que corrobore una indudable relación entre la tierra y el reptil, sí hay algunos elementos en la exégesis rálamuli que, apoyándose en el análisis comparativo, se pueden proponer como hipótesis.

Para iniciar el argumento consideremos a la serpiente que rodea el mundo de acuerdo con los tarahumara.⁸⁷ Según Patrocinio López, su abuelo le contó que

el mundo está rodeado de agua y algún día se va a inundar, porque la serpiente que vive allí [en el agua alrededor del mundo] va a salir y nos va a comer, va a venir de allí de donde sale el agua (comunicación personal, 10.10. 2004).

De manera similar Marta López, la hija de Patrocinio, me explicó lo siguiente:

Dicen que antes, allí en el aguaje, donde se junta el agua, se juntaban muchas serpientes hasta hacer como una pila [de agua]. Siempre las serpientes iban antes que el agua para taparla y luego un día soltarla y así se quedaba todo lleno de agua hasta Batopilas (comunicación personal, 01.11.2004).

87 Los diferentes relatos y exégesis que obtuve sobre el reptil, la tierra, los caminos y demás cuestiones cosmogónicas, fueron parte de conversaciones relacionadas con el paisaje mientras lo observábamos o caminábamos (en la sierra o en los terrenos que circundan el asentamiento urbano). Aunado a este contexto, hay que apuntar que estos temas surgieron espontáneamente en varias ocasiones porque tiene que ver con el mundo de los curanderos y de los textiles. Esto tiene sentido si se toma en cuenta que durante la mayor parte de las pláticas con María Luisa nos encontrábamos también tejiendo y que además ella tiene el don de curandera.

Por su parte María Luisa Chacarito explicó que:

Adentro del *gamí* hay agua y hay una serpiente que no es muy grande y es muy brillante, como brilla un espejo en el sol, y cuando mueve mucho la cola se derrite y luego de ahí sale agua. Dicen que así es como se han hecho inundaciones o cuando viene mucha agua en los ríos sin que haya llovido. Uno puede ver a estas víboras en el camino y de pronto, frente a uno, pueden desaparecer metiéndose a un hoyo en la tierra, pero luego, cuando uno quiere rascar la tierra para ver el hoyo por donde entró, se da cuenta de que no hay nada. No sabemos cómo le hacen esas víboras para desaparecer así (comunicación personal, 08.10.2007).

Aunque los dos últimos relatos no hablan explícitamente de una serpiente que rodee el mundo, sí la vinculan claramente con el agua y las inundaciones. Existen por supuesto varias versiones recopiladas por otros antropólogos que relatan algo similar (Lumholtz 1981; Merrill 1988; Pintado 2008; Bonfiglioli 2008a; Olmos Aguilera 2005), y en las cuales también resulta clara la relación con los ríos, remolinos, catástrofes, la luna, los ojos de agua y los arcoíris. A partir de las narraciones revisadas, se puede decir que para el caso tarahumara la existencia de serpientes acuáticas es evidente. Si bien no hay un rastro igualmente claro —como sí lo encontramos entre otros pueblos— de un reptil solar que nos ayude a proponer una oposición abajo-arriba, oscuridad-luz, tras el referido análisis iconográfico de las fajas tarahumaras, sugerí que las figuras tejidas están remitiendo a una cuestión de polaridades (Aguilera 2011). En este mismo estudio, propuse que los patrones en los textiles remiten a caminos y/o escaleras, los cuales tienen que ver con el camino de la vida, el recorrido diario del astro solar (incluyendo su paso por el inframundo), el camino de los curanderos y las fuerzas encontradas que se entrelazan como dos serpientes, una con la otra y que fluyen a lo largo de los postes del cosmos subiendo y bajando, como lo indica López Austin para el caso del *tamoanchan* (1994: 225). Tales fuerzas se identifican por sus colores contrastantes (comúnmente blanco-negro o cualquier otros dos colores que se opongan) y las direcciones opuestas (horario-antihorario) de las espirales, que en la faja se observa como un efecto negativo-positivo (véanse Figuras 22 y 25).

Siguiendo pues con el análisis, contemplemos ahora la tan fundamental percepción del paisaje, la geografía del lugar, de acuerdo con la descripción de Valentín Catarino “la tierra es igual que como se ven [las cadenas de] los cerros” (comunicación personal, 11.11.2004). Igualmente María Luisa explicó que

los cerros, la parte de arriba que se ve como que sube y baja es también el camino [...] El sol se mueve todo el año y es en algunos meses que se sienta en un lugar que puedes ver en los cerros, cuando está saliendo de una parte del cerro ya sabes cuándo sembrar (comunicación personal, 14.04.2010).

Para intentar darle mayor sentido a la imbricada serie de correspondencias expuestas, veamos la siguiente explicación:

Las fajas muestran los caminos para arriba como los del curandero para hablar con Dios. Aparte de caminos hay montañas y ojos y Jesucristo que es el alma como las cruces y que son algo muy del tarahumara, pues cuando nace un niño a los tres días o una niña a los cuatro días, les ponen nombre y les ponen tres o cuatro cruces [indica Patrocinio López tres puntos a lo largo del pecho, pasando por el centro] (comunicación personal, 22.11.2004).

Lo anterior puede entenderse como una verdadera síntesis de todo lo que se ha mencionado. Consideremos ahora los datos de Preuss, ya que solidifican la exégesis de López:

En la fiesta de las Calabazas Tiernas, que realmente es una ceremonia de la cosecha, los niños representan a las calabazas y se manifiesta la idea de que ellos subieron al cielo en forma de estrellas, para seguir allá en su camino. Este camino se representa con un ceñidor [faja o cinturón] que cuelga verticalmente desde un poste, o sea, se puede decir que indica el camino hacia el cielo. Por otra parte, el camino es representado por la cruz que está clavada en el piso, y en cuyo centro y extremos se encuentran cruces romboides del tipo *sikúiri*. Aquí, nuevamente, la cruz romboide indica los caminos al (y en el) cielo (Jáuregui & Neurath 1998: 259).

Hasta aquí se puede entender la relación entre un textil y la geografía (lo que hay sobre la tierra), los caminos y la indicación de un momento específico del ciclo agrícola. Ahora habría que ver el vínculo con el reptil. Comencemos por los siguientes relatos que me fueron contados en el asentamiento:

La luna y el sol fueron los primeros en aparecer en el espacio. A nosotros nos decían que la luna es nuestra madre, o la madre de la humanidad y el sol el padre de la humanidad. Cuando era el principio, los *anayáwari* [antepasados] no obedecían nada, por ejemplo, veían que ya se estaban acabando los animales y no hacían caso de ponerse a tejer la cobija y por eso y muchas otras cosas que no obedecían, el sol empezó a calentar mucho y los quería quemar, porque no obedecían. Entonces, la tierra se empezó a calentar y los hombres que se querían salvar pusieron zacate y así lo acomodaron sobre la tierra para no quemarse, también había unos postes abajo. Antes los *anayáwari*, como no sabían hacer nada, ni casa, vivían en las cuevas y ya después de que el sol quemó todo, menos las raíces de los árboles, pues sólo quedaron las cuevas y pues eso es de otro mundo. Por ejemplo, allí en Naráachi, hay un hoyo que es una cueva y está debajo de una pared de piedra muy alto, y no nos queremos asomar porque nos dan miedo las víboras y porque sale un aire muy frío. No sabemos qué hay abajo, pero no queremos entrar ni asomarnos (Chacarito, comunicación personal, 07.12.2007).

La misma María Luisa agregó:

Cuentan que hace mucho, adentro de una cueva en Tehuerichi, había una serpiente con dos cabezas y cuernos y no era muy larga pero si era muy gorda y se comía a todas las chivas y todo lo que veía, por eso un día fueron con un rifle a matarla y no se explicaban por qué siendo tan corta podía comer tanto. Pero no se sabe de más serpientes como ésa; dicen que viene de otro lugar, que no es de aquí. La historia de esta serpiente es muy corta. También unos pocos han visto a una serpiente muy grande, como de un metro de gorda, y nunca ven su cabeza, sólo la ven que anda caminando, pero como sólo esa persona la está viendo los demás ni cuenta se dan. Luego, cuando lo platican, la gente no cree porque no deja ningún árbol caído ni se puede ver por dónde iba caminando y nadie entiende por qué (Chacarito, comunicación personal, 07.12.2007).

Guadalupe Fuentes también platicó sobre los feroces reptiles:

Hay una serpiente que luego se transforma en un hombre alto y engaña a las muchachas embarazadas y se las lleva a un ojo de agua, esta agua se abre y así se las traga y luego ya nomás sale flotando el cuerpo muerto (Fuentes, comunicación personal, 15.11.2007).

Igualmente vale la pena considerar los siguientes dos relatos, similares entre sí y que dialogan con los que se presentan a lo largo de este capítulo. El primero es de Dolores Batista,⁸⁸ a quien ya se ha mencionado anteriormente:

Dicen que hace mucho tiempo vivía una víbora allá donde se nombra O'sérare. Dicen que se veía asomarse la cabeza de la víbora por arriba del cerro.

En ese cerro siempre hacía mucho viento, cada vez que la víbora tenía hambre. Ya se había acabado muchas vacas y dicen que ya había empezado a comerse hasta a los tarahumaras. Dizque llegaba una especie de remolino y se iban dando vueltas derechito a la boca de la víbora.

Entonces los tarahumaras se pusieron a pensar en cómo matarla. Se juntaron a platicar: 'Nos vamos a ir acabando'. Uno de los tarahumaras dijo: 'Cuando abra la boca le tiramos piedras calientes'. Otro dijo: 'Pero si le tiramos una piedra caliente, no va a abrir la boca'. Entonces dijo: '¿Y si le tiramos un niño envuelto?'.

'Pero es una persona; porque valen más las personas...'

'Es que nomás va a ser uno; y vamos a morir muchos, si no la matamos.

Y se pusieron de acuerdo.

Primero le tiramos el niño, para que vuelva a abrir la boca, para que piense que le vamos a tirar otro. Después le tiramos una piedra envuelta, como si fuera otro niño.

Y sí le tiraron un niño, no se supo de quién era hijo. Ya tenía la boca abierta la víbora y entonces le empezaron a tirar piedras calientes, y ya cuando se empezó a mover la víbora, la gente salió corriendo.

Al rato regresaron a ver y la víbora ya estaba enroscada y muerta. Y los tarahumaras se devolvieron a sus casas.

Donde estaba aquella víbora ahora se ven unas piedras en fila. El cerro es de pura piedra suelta, allí donde la víbora murió. No hay ninguna vegetación (1994: 15).

El segundo fue recopilado por Lumholtz:

Dos grandes culebras acostumbraban subir del río hasta una pequeña meseta situada entre Huerachic y Tuaripa, y después de matar y devorar cocoyomes [ancestros de los ralámuli], se volvían nuevamente al río, haciéndolo siempre que tenían hambre. Un viejo, al cabo, reunió a todo el pueblo en el lugar a donde acostumbraban subir las culebras; abrieron allí un gran hoyo, llenáronlo de grandes piedras y de leña, prendieron fuego a ésta y calentaron las piedras hasta el rojo vivo. Cuando vieron a las serpientes que ascendían a la montaña, los hombres fueron cogiendo con estacas las piedras y arrojándoselas a sus desmesuradas y abiertas fauces, hasta que los monstruos, una vez llenos, quedaron abrasados y cayeron muertos al río. Hasta el presente pueden verse en la roca las señales del paso de las serpientes por donde subían a la montaña (1981: 191).

88 Agradezco a Ingrid Kummels por hacer de mi conocimiento y proporcionarme la publicación de Dolores Batista que contiene este relato junto con otros más.

Estos relatos muestran que el agua, lo de abajo o lo que está al interior de los cerros, es la región donde habitan las serpientes, pero que también salen a la superficie.

Tal vez el estudio de Taube (2010b), donde analiza la concepción del mar entre los mayas antiguos y contemporáneos, estableciendo importantes conexiones con otros pueblos, pueda ilustrar algunas cuestiones ya mencionadas aquí:

The four-cornered world has its zoomorphic corollary: a crocodile of cosmic proportions with its four limbs extended to the intercardinal points. In Late Postclassic central Mexico, this being was known as Cipactli, or 'spiny one', referring to its rough back and tail, which resemble mountain chains extending over the earth. In Aztec mythology, this animal was slain by the gods Quetzalcoatl and Tezcatlipoca to create the world, with one portion of its body forming the earth and the other the heavens. The sixteenth-century Popol Vuh of the K'iche' Maya mentions a version of this myth, here concerning a monstrous being known as Sipak, a name clearly derived from the Aztec Cipactli. Capable of creating mountain chains overnight, Sipak was eventually bested by the Hero Twins, who buried him under a great mountain. In addition, early colonial Yucatec Maya accounts describe the mythic crocodile Itzam Kab Ayin, sacrificed to create the world after the flood (Taube 2010b: 203).

Claramente aquí se habla de un cocodrilo y no de una serpiente, pero nos da la posibilidad de vincular el paisaje con un reptil dada la similitud de su piel con las montañas. También encontramos otro elemento que nos remite a la imagen ya aludida de la superficie de la tierra:

On top of the primordial sea with its four limbs extending to the intercardinal points, the earth-crocodile relates closely to the concept of the cosmos as a four-sided house [...] However, both the ancient and contemporary Maya have a notably different model of the world, this being a disk or round mound surrounded by the sea [...] The cosmic model of the circular earth floating in the sea with a solid celestial bowl above is wholly Mesoamerican, with no ready comparisons with Spanish thought. That this same world model is documented for the contemporary Zuni of New Mexico suggests that this is a supremely basic and ancient cosmogram for this region in the world. To the Zuni, the sky lies atop the earth as a stone bowl with exit holes in the east and west for the sun's 'houses' (Taube 2010b: 212).

Además, el mismo autor menciona que dentro de las aguas que rodean al mundo zuni, es decir, las aguas subterráneas, viven las cuatro serpientes emplumadas, correspondientes a las direcciones cardinales, que pueden ocasionar inundaciones; y en las orillas del agua viven los *Uwanami* o espíritus encargados de traer la lluvia (Taube 2010b: 212-213).

Remitiéndonos al análisis de Preuss sobre los cora, encontramos que para ellos el inframundo es el cielo nocturno y las aguas profundas; éstas tienen que ver con un lugar mítico caracterizado por la humedad, la fertilidad y la lluvia (Jáuregui & Neurath 1998: 323).

En el inframundo se encuentran todas las cosas que aparecen aquí en la tierra [...] Los coras conciben el cielo nocturno como una serpiente acuática que vive en el oriente (Jáuregui & Neurath 1998: 324).

Con la ayuda de los relatos presentados, podemos casi visualizar en el textil⁸⁹ la personificación tanto de la ‘madre tierra’ como de la serpiente en los relatos mesoamericanos —desde épocas remotas hasta nuestros días— y además verla en relación con las versiones rarámuli narradas. Lo que se verá enseguida es un aspecto muy complejo de la serpiente como monstruo telúrico pero también como astro solar, es decir, la condición dual.

La serpiente, la tierra y el sol

Para los rarámuri el sol nunca está junto a la serpiente, ésta es como del diablo. Por ejemplo, cuando hay un eclipse o cuando está el cielo muy rojo o rosa dicen que el sol está luchando con la serpiente.

Y cuando hay un arco iris en la noche es una serpiente que está envolviendo al sol y cuando esto pasa es que hay algo que no está bien y que viene mucha enfermedad y puede ser que el alma de alguien quede atrapada. Entonces lo que se hace es calentar agua para que así se vaya la serpiente y no haya peligro. También se dice que hay una serpiente cubriendo al sol cuando se ve una luz como roja o rosa. Dicen que antes el sol era todo rojo, y ahora cuando pasa esto es porque el sol está enfermo y por eso se ve como naranja. Cuando se ve esta luz así es una señal de que hay que hacer *yímari* y por esto se levanta agua caliente para ofrecer [a las cuatro direcciones], pero empezando siempre por donde sale el sol. Es muy importante hacer esto porque como está enfermo el sol, puede ser que ya nunca vuelva a salir y que sea el final del mundo (Chacarito, comunicación personal, 24.11.2007).⁹⁰

Esta aclaración de María Luisa dialoga con otro ejemplo huichol que, aunque lo he citado ya en otro momento (Aguilera 2011), es preciso recordarlo aquí para reiterar la concepción de la serpiente:

El mundo es una gran plataforma rectangular o circular, flotando sobre agua. Cuando el sol realiza su recorrido, pasa de oriente a poniente por la bóveda celeste comparable con un techo, y cuando se oculta en el poniente, el agua que rodea al mundo se calienta y empieza a hervir. En este punto, el sol se transforma en serpiente que atraviesa el mundo subterráneo para reaparecer en el oriente al amanecer, de nuevo en su forma de astro (Kindl 2003: 207).

Para complementar, retomemos otro análisis de Klein que, aunque no es un texto reciente, puede resultar fructífero además de evocador. Trata sobre uno de los símbolos por excelencia de lo cíclico del tiempo y el espacio en el México antiguo: la Piedra del

89 Esto es verdad si recordamos que los motivos tejidos son aquellos descritos en las historias, además de ser el propio textil la encarnación del reptil.

90 Este relato surgió cuando le conté a María Luisa sobre un evento en la ranchería de Coyachique en el cual en plena noche vimos un halo alrededor de la luna llena que parecía un arcoíris. Éste provocó una notable aprensión en la gente por lo que la hija de Valentín Catarino, muy apurada, tomó un ocote encendido y lo llevó rápidamente consigo para aventarlo por el barranco que da al río Batopilas. Esto, según me explicó al día siguiente, lo tenía que hacer para prevenir que la serpiente se llevara a los niños o las mujeres embarazadas.

Sol o calendario azteca. Tomar en cuenta este estudio puede arrojar luz para comprender lo que implica el movimiento del astro solar durante su recorrido por la bóveda celeste y el inframundo, así como sus diversas representaciones.

A partir de los estudios del calendario en cuestión, se identifican dos serpientes de fuego o *Xinbcóatl*s (enmarcando el disco y remitiendo al discurrir del sol durante el día y la noche), pero también un anillo interno en el cual se encuentran los veinte días y sus signos correspondientes al calendario (Klein 1976: 1). Además, al centro del disco se ubica una deidad delimitada por el símbolo del *ollin* (movimiento, tierra, terremoto), acompañado por cuatro círculos que indican la fecha *nani ollin* ('4 *ollin*' o '4 terremoto') que refiere al quinto sol (Klein 1976: 1). Es aquí necesario explicar también —sobre todo para ponerlo en relación con los relatos contados por María Luisa y la muerte del sol— que ante el temor de la destrucción del quinto sol, se llevaban a cabo una serie de rituales para prevenir el desastre:

These vigils took place around midnight when the appearance of a particular constellation and star at the center of the night sky guaranteed that the sun would rise as usual at the eastern horizon at dawn and that life would continue for at least another fifty-two years. The anticipated destruction of the sun was therefore apparently expected to take place at night, at which time it was believed to be dead and hidden in the underworld at the navel of the female earth goddess Tlaltecuhli⁹¹ who systematically 'devoured' it each day at sunset. Only proper ritual and sacrifice could insure that the sun would be 'reborn' in the east in the morning to pursue its important travels across the sky (Klein 1976: 2).

La motivación detrás de este aventurado brinco comparativo en el tiempo, surge de la reinterpretación de Klein sobre la deidad que aparece al centro del disco y que ha sido identificada como *Tonatiuh*, dios del sol. Observando detalladamente la posición frontal de éste, así como diferentes elementos que componen su parafernalia, Klein propone que la deidad que vemos es más bien *Tlaltecuhli*, asociada al centro, occidente y sur, además de que tiene que ver con la fertilidad agrícola, la tierra y la noche (Klein 1976: 4). Asimismo, aparece en la clásica posición de parto con la cabeza volteada hacia arriba, aludiendo a su propia imagen o bien a la de su otro aspecto como *Coatlicue*, con la boca abierta acompañada de colmillos y la lengua de fuera (1976: 4). Considerando, como se citó, que el sol al desaparecer en el occidente muere y se transforma en el sol nocturno, nos encontramos entonces ante una deidad solar de la tierra, la muerte y la oscuridad, representada como monstruo de la tierra. Pero todavía más interesante para sugerir el vínculo entre la serpiente y la tierra, resulta lo que la misma autora menciona sobre las pocas representaciones de *Yohualtecuhli*, identificado como 'señor de la noche', y las

91 Deidad femenina de la tierra representada como un sapo.

similitudes que guarda con lo que se interpreta sobre la deidad de la ‘piedra del sol’. Klein muestra unas imágenes del Códice Borgia y dice lo siguiente:

The god's profile head is upturned in the manner characteristic of the female earth monster and his eye is surrounded by a single red band on three sides. A giant sun disk forms the deity's torso [...] A comparable deity on page 43 of the same codex boasts the snout of a crocodile and a protruding tongue [...] On page 35 of Codex Borgia, two full length figure, again wearing single red eye-bands and crocodile costumes, are specially identified by Krickeberg as the dead sun who nightly passes through the underworld (Klein 1976: 8).

Tales figuras son identificadas por Seler como *Cipactli*, el cocodrilo terrestre correspondiente a la dirección del este, pero al mismo tiempo como representaciones de las deidades lunares (Klein 1976: 8). No obstante, Klein argumenta que como la luna siempre se asociaba con el aspecto femenino de *Cipactli*, o sea con *Tlaltecubtli*, representada como un sapo y considerada igualmente monstruo femenino de la tierra, pero asociada al oeste, el sur o el centro del mundo, debe referirse más bien a ésta última (1976: 8).⁹² De cualquier forma, aunque Seler no identifica las figuras como representación de *Yobualtecubtli*,⁹³ sí menciona que ésta pudiera significar la luna en el inframundo o el sol nocturno (1976: 8). Para concluir su argumento, Klein explica que éste se refuerza con los escritos de Sahagún:

In the matching illustration provided by Sahagún's native artists, the deity is depicted as a frontal face set in the center of a large circular sun disk [...]. Although the Aztec Calendar Stone lacks the red spoonbill feathers mentioned by Sahagún, Sahagún's illustration for obvious reasons has been frequently compared with that monument. Scholars have further assumed that Sahagún was specifically referring here to the day sun god *Tonatiuh* and have thus cited the accompanying illustration as proof that the Calendar Stone figure also represents that deity. Analysis of Sahagún's text reveals, however, that the passage referring to the frontal image of a solar deity immediately follows that discussing the Lord of the Night *Yobualtecubtli* and his feast day *navi ollin*. The description of the solar image and the matching illustration therefore clearly refer to the sun in its nocturnal aspect (1976: 9).⁹⁴

92 *Cipactli* y *Tlaltecubtli* son comúnmente confundidos por estar íntimamente relacionados y ser ambos deidades de la tierra, sin embargo debe quedar claro que uno es el aspecto contrario del otro (Klein 1976: 8).

93 Es importante destacar lo que Sullivan explica sobre *Yobualtecubtli* como la comadrona de la noche, además de ser uno de los varios nombres dados a la Diosa Madre. La contraparte masculina era *Yobualtecubtli*, ambos representan a las deidades primordiales *Ometecutli* y *Omecihuatl* en su aspecto de gobernantes de la noche (1966: 67-69).

94 Hay que agregar en relación al signo del *ollin* que aparece en el calendario azteca que, según el mismo Seler, su representación con un ojo entre-cerrado al centro del signo simboliza a las *tzitzimime* (de quienes se hablará más adelante), el sol poniente y la noche (Klein 1976: 9). Lo relevante de apuntar lo anterior va en relación con la sustitución del ojo por la anteriormente mencionada cara frontal de la deidad (al interior del símbolo del *ollin*), ya que como se ha elaborado líneas arriba, en Mesoamérica

Cómo poder explicar la unión de dos elementos que se oponen y se complementan es un reto difícil de lograr. Por ello en este libro se hacen referencias comparativas una y otra vez, pues de lo contrario no podrían sugerirse las cuestiones aquí planteadas. Es así que nuevamente se traslada el escenario al mundo huichol descrito por Lumholtz, pues es más que ilustrativo, siempre y cuando recordemos lo que se ha explicado sobre la clara asociación entre los diseños tejidos en las fajas tarahumaras y la piel del reptil:

Girdles and ribbons, inasmuch as they are considered as rain-serpents, are in themselves prayers for rain and for the results of rain, namely, good crops, health, and life; and the designs on these objects are made in imitation of the markings on the backs of the real reptiles, as they appear to the eye of the Indian, and are meant to set forth the desires of the maker or wearer of the band (1904: 281).

Más adelante el mismo Lumholtz escribe que:

Grandmother Growth, the earth goddess of the Huichol, is usually represented with a staff or with several staffs [...] Often the roots or prongs carved to closely resemble the heads of serpents, since such sticks are looked upon as themselves the serpents of the goddess. They are deposited in her cave as prayers for long life; and small specimens of the same kind of bamboo sticks are left, in behalf of children, as prayers to the goddess of conception and childbirth, expressing a wish that the child may begin to walk early, and that the path of its life may be long (1904: 298).

Es así también que puede entenderse una de las facetas del reptil entre los tarahumara. Veamos ahora qué pasa en el siguiente relato ralámuli donde María Luisa cuenta cómo en tiempos antiguos el sol se iba a apagar, pero, gracias a una cobija tejida, el mundo se salvó:

A los ralámuli nos da mucho miedo que el sol se apague, como cuando hace mucho ya pasó y para que volviera a salir tuvieron que escoger a un niño virgen que ofrecieran o aventaran agua a Dios o cortaran con un cuchillo hacia arriba. Lo que pasaba también es que la ropa que traía puesta la gente se estaba transformando en animales que te podían matar. Entonces un muchacho virgen tenía que llegar a un cerro y sólo podía llegar si se tapaba con una cobija tejida doble —las cobijas que ya son viejas y se vuelven a tejer— y caminar hacia el cerro moviendo la cobija arriba de su cabeza como haciendo círculos, solamente así podía llegar al cerro y mientras iba haciendo así con la cobija, como que se veía humo y como que todo comenzó a clarear, hasta que cuando regresó el muchacho ya traía la cobija puesta y el sol ya estaba bien. También la gente ya se podía vestir como antes (comunicación personal, 28.10.2009).

(e incluso mas allá de estos confines) la cara frontal es equiparable conceptualmente con el ojo (Klein 1976: 9). Además de que la imagen del ojo nos lleva una vez más a la de el espejo de agua o bien el agua primordial en donde se llevó a cabo la creación.

Cuando María Luisa dijo lo anterior no conversábamos sobre los tejidos, sino sobre las serpientes, las enfermedades y cómo se sabe cuando el sol ‘no está sano’.⁹⁵ Posiblemente me contó esta historia con el fin de destacar el lugar del textil, o bien un vínculo entre la cobija tejida y la salvación de la humanidad, ya que en otros momentos volvió a referirse a este relato para recordarme que “dicen que el sol se va a apagar otra vez, por eso hay que continuar tejiendo, pero con lana y que sea tejido doble, pues sólo así es sagrado porque tiene historia y se hizo con mucho sacrificio” (comunicación personal, 14.04.2010).

Así tenemos que, en una situación catastrófica, una cobija tejida junto con un joven puro salvan a la humanidad. Paralelo a esta narración, encontramos que las ya mencionadas tirutas también salvan a los ralámuli en el supuesto momento en que el mundo llegará a su fin como consecuencia de una terrible inundación, pues al refugiarse en las cuevas, sellarán sus aberturas con las tirutas para evitar que el agua los ahogue (González Rodríguez & Palma 1985: 202-204). Existen relatos que pueden ser variantes de los anteriores, en los que en lugar de hablar de una cobija tejida mencionan el sacrificio de un niño:

Antes, hace mucho, el mundo se iba a acabar porque venía una serpiente enorme y entonces tenían que sacrificar a un niño para salvar al mundo. Nadie lo quería hacer hasta que una mujer tarahumara aceptó dar a su hijo y así se lo comió la serpiente y el mundo se salvó (Anís Isabel, comunicación personal, 15.12.2009).⁹⁶

Aquí no se habla de la muerte del sol, pero sí del fin del mundo. Pero ¿qué pasa con la o las serpientes, la que trae enfermedades, la muerte del sol y del mundo con sus desastrosas aguas y la otra que trae el bienestar, la lluvia, la vida? Se ha tratado ya la cuestión de la dualidad en el pensamiento indígena. Aquí es preciso recordarla porque, al mismo tiempo que la serpiente entre los ralámuli es un temido monstruo que puede traer devastadoras inundaciones, o simplemente apagar para siempre al sol, es también, aunque no dicho expresamente, quien trae las lluvias benéficas. Esto último puede interpretarse a partir del ritual —el momento del año en que se llevan a cabo las coreografías danzadas y la parafernalia— cuya realización (al menos en la comunidad de Potrero) apunta a la propiciación de

95 Es interesante comparar la historia de María Luisa con otra de Dolores Batista titulada *Si se vuelve a apagar el sol otra vez*. En ésta, Batista recuerda las palabras de un viejito tarahumara quien también habla sobre las pieles de los animales reviviendo y matando a los ralámuli cuando el sol se apagó, situación que sólo se revirtió cuando el sol salió nuevamente (1994: 7). Igualmente Luis González Rodríguez hace referencia a otra historia narrada por Erasmo Palma en la cual se hace mención a la ‘cobija tejida doble’ o ‘cobija de segunda’ que casi con las mismas palabras de María Luisa, explica que fue una cobija de este tipo quien salvó al mundo (1985: 208).

96 Esta historia me la platicó la hermana de María Luisa Chacarito. Estábamos sentadas afuera de la casa de la madre de ambas platicando sobre los planes de Anís Isabel durante las celebraciones de Navidad, pues ella en lugar de quedarse y participar, deseaba salir a Aldama porque era buena temporada para vender lo que ella llamó artesanías. De la nada, me dijo que tenía una historia muy triste que platicarme, fue así que pude registrar este relato.

[...] las lluvias suaves con la danza del matachine [...]; *baskoli* para evitar, entre otras cosas las enfermedades y los chubascos; el *rutuguli*, para comunicarse con sus antepasados y, a través de la danza del *yimali*, llaman a las nubes (Pintado 2008: 110).

En un análisis comparativo de la Semana Santa cora, huichola, yaqui y tarahumara se dice de éstos dos últimos pueblos que:

Al igual que las estrellas, la serpiente asciende –‘vuela’ cuando es emplumada– hacia la bóveda celeste, pero fracasa en su intento. Derrotada por el Sol, a veces en forma de águila, cae y al hacerlo, el agua destructora se transforma en lluvia, es decir, agua benéfica. Se trata de un simbolismo polivalente asociado, por una parte, a la muerte, los torbellinos, la enfermedad, lo fálico, la destrucción, el agua mortífera, el rayo; por otra, a la vida, la lluvia y la fertilidad (Bonfiglioli, Gutiérrez & Olavarría 2004: 85).

De manera muy similar, Lumholtz explica que para los huicholes:

The sea, which to the Indian mind surrounds the entire world, is, with its serpent-like-motion, the largest of all serpents. It is the great all-devouring one. The sun has to plunge past its open jaws as day sinks into night and all becomes darkness; and with it human beings disappear, caught by the serpent. But the serpent, being all water and the greatest of all waters, is also the greatest cloud maker, and thus also beneficial to the Huichol. Its rain-making powers have been appealed to, and therefore its image carried to the west as a powerful embodiment of prayers of rain (1900: 81).

Líneas arriba se mencionó que para los huicholes el sol, al pasar por el inframundo, se transforma en una sierpe, la cual, según Lumholtz, es bicéfala (Lumholtz 1900: 80). Teniendo esto en mente, además de los otros argumentos comparativos y lo que he interpretado sobre la faja tarahumara como una imagen de la dualidad y de la serpiente de dos cabezas, es que aquí se plantea al reptil como otra representación de la Madre Tierra. Al igual que la araña, la serpiente contiene la idea que evocan los textiles: unión o conexión de los planos vertical y horizontal; no sólo se trata de la unión (que permite la vida en la tierra), sino de la separación del cielo y la tierra, el paso de la luz a la oscuridad. Finalmente, consideremos lo siguiente:

Cuando uno se enferma de ciertas cosas se hacen para las ceremonias de curación unas tortillitas chiquitas y se pone carne también en platitos bien chicos para que se ofrezcan y luego uno se pueda curar. Cuando yo era niña íbamos mi hermana y yo caminando con mi mamá y vimos una cruz en el camino y nos dijo mi mamá que no la tocáramos y luego yo me enfermé y sentía como mareo y creo que fue porque la cruz quería que la tocáramos y no lo hicimos, entonces después que tuvimos que hacer curación. Pusimos la cruz así [indicando el este] porque así es que se va la enfermedad. También enterramos las tortillas en el lado por donde sale el sol y por donde se mete. Después de eso me curé (Chacarito, comunicación personal, 22.04.2010).⁹⁷

97 Esta explicación de María Luisa surgió después de haberle preguntado sobre las tortillas y platos pequeños que se ponían junto a la cruz en ciertos rituales.

A partir de esto, se podría interpretar que al igual que *rawé* o día, lo luminoso es la vida; la dirección cardinal del este, lugar por donde sale el sol, es de donde vienen las aguas benéficas y, en este sentido, también es lo que permite la continuación de la vida y no la muerte y la enfermedad. Comparando nuevamente y generalizando, tenemos que en el pensamiento mesoamericano e incluso como destaca Taube,

In ancient Maya thought, supernatural serpents were dynamic conduits linking the watery Underworld, earth, and sky, serving as vehicles or roads for the rain and the sun gods as well as other deities to rise from the eastern sea into the sky (Taube 2010b: 215).

El mismo autor aclara que

In both Mesoamerican and American Southwest belief, rain is ultimately terrestrial in origin, with water carried upward in jars by rain gods or exhaled as cloud-bearing winds from the earth. For ancient Mesoamerica, the earth-crocodile exhaled rain-bringing wind and clouds into the sky (Taube 2010b: 210).

La cantidad de ejemplos que se pueden citar del México indígena y del suroeste Estadounidense —en el presente y el pasado— en relación a este tema es muy vasta y podrían llenarse varias páginas únicamente sobre ellos. La intención de presentar tales ejemplos en esta investigación es la de ilustrar que, por un lado, la faja tejida es el camino del sol, pero se trata también de una serpiente bicéfala o dos entrecruzadas y, en tanto, está siendo representado el reptil acuático que se traga al astro solar. Por otro, que las cobijas son entendidas como la placenta, la piel de la tierra y el primer pedazo sólido de donde todo surgió en el momento de la creación. La araña por su parte, es una entidad creativa que heredó a los humanos el conocimiento del tejer, y es percibida por algunos pueblos como la encargada de tejer la tierra y unir o conectar los bordes del mundo. Es, además, acompañante del sol en su recorrido por la bóveda celeste, aunque también puede, como veremos enseguida, verse asociada, al igual que el reptil, con la luna, los arcoíris, las cuatro direcciones, los poderes chamánicos y finalmente, como proveedora de lluvia en algunos casos.

Para concluir este apartado vale la pena considerar lo que Boone explica en relación a los templos del cielo y el nacimiento del sol, el bulto ritual o envoltorio sagrado y el nacimiento de los hombres en la narrativa del Códice Borgia:

The dual serpents recall one of the creation stories in the 'Histoire du Mechique' (Garibay 1979: 108), which tells how Tezcatlipoca and Quetzalcoatl descended from the heavens, transformed themselves into two great serpents, and then together tore apart the earth monster. This is not to say that these Borgia serpents and their temples necessarily represent Quetzalcoatl and Tezcatlipoca but to note the complementary descending serpents play an active role in some creation stories.

Around the top of the Black Temple creative acts continue [...] Four essences of rubber (colored directionally) are born from a larger rubber ball on the upper left, while on the upper right a fire is drilled on the chest of Tonacatecutli to release directionally colored

essences of fire. Just below this, a barely visible corn goddess or essence lies in wait, covered by a cloak. The white cord that descends from the temples peak brings with it a series of heavenly and religious elements: the lunar rabbit, the solar deer, jade, the bent staff of Quetzalcoatl, bloody maguey spines, the white banner of sacrifice, and the white down-ball of sacrifice. A spider on the end secures the analogy between the cord and a spider's silk. White sacrificial cords like this appear in the Mixtec historical screenfolds, where they drop from the heavens bearing supernaturals who carry downward the elements necessary for the establishment of polity in the area (e.g., Zouche-Nuttall 18, 19). In the Vienna cosmogony (48), Lord 9 Wind Quetzalcoatl descends from such a cord fully bedecked with his costume elements and the accoutrements of political power [...], and Mendieta (1971: 82) records an Aztec legend in which Tezcatlipoca descends from the heavens to the earth via a cord made of spider silk. In the Borgia the cord brings items that humans will need to worship the gods, although humans have not yet come into being (2007: 186).

Aunque esta cita es sólo un pequeño fragmento del trabajo de Boone, es enriquecedor para el análisis y para la comprensión de estas representaciones que también aparecen en la versión explicativa sobre el códice realizada por Anders, Jansen & Reyes García (1993), en particular los sucesos descritos en relación a *Los nueve ritos para la Luz, la Vida y el Maíz* [12] (p. 29-47), *Diversas ceremonias en un conjunto de templos, bajo supervisión del Cinacoatl* (Anders, Jansen & Reyes García 1993: 175-245). Son muchos los aspectos tratados en los ritos narrados que de alguna manera sintetizan lo que se ha venido argumentando en este capítulo como una forma de percibir el cosmos. No hay espacio en este momento para hablar más sobre los eventos que el códice narra; sin embargo, es una vía fructífera para un futuro análisis.

Dicho esto, pasemos a otro nivel de lo metafórico para completar o afinar el análisis del textil. Hemos visto a lo que puede referirse un tejido, veamos ahora que nos puede decir la materia prima que lo compone.

Los hilos de la vida y de la muerte

Son varios los motivos que invitan a reflexionar sobre los estambres o hilos, la materia prima de los textiles. Uno de ellos se ha destacado anteriormente y tiene que ver con el hecho de que aluden a la noción de conectar, unir y comunicar.

Tal principio incita a hablar del camino, el camino de la vida, un tema común y muy importante, por lo menos para los ralámuli con quienes conviví. *Onorúame* fue el primero en indicar el camino correcto, el camino que va hacia arriba y que todo tarahumara debe seguir (Catarino, comunicación personal, 04.11.2004). Recordemos que de manera similar, para los pueblo es la 'abuela araña' quien les muestra su camino a los seres humanos, entre otras cosas. En este sentido es que se podría entender el hilo de la araña como el camino primordial. Taube hace referencias evocadoras, menciona por ejemplo,

una historia de los *sia*, pertenecientes a la referida cultura pueblo y ubicados en Nuevo México, que narra cómo al principio de todos los tiempos una mujer creó un delicado camino de algodón; sin embargo, era muy frágil y sólo se hizo más resistente hasta que intervino la sociedad de hombres utilizando una serpiente de madera con grabados a la imagen de redes, además de un objeto circular hecho con hilos de algodón enredados en palitos, el cual era originalmente creado con el hilo de la araña (Taube 1983: 135). Este objeto recuerda al arriba mencionado *nierika* huichol, en cuya superficie se pueden encontrar figuras geométricas que parecen telarañas o estrellas (Kindl 2007: 337). Pero la comparación puede llevarse aun más allá, ya que los mismos huicholes conciben que un hilo de algodón es el camino que siguen los peregrinos que van al desierto para traer la lluvia a sus comunidades (Kindl 2007: 337).

De acuerdo con Schaefer (2002), quien realizó un importante estudio sobre las tejedoras huicholas y todo el simbolismo detrás de este arte:

Another dimension of the loom as a model of the peyote pilgrimage has to do with the path of the journey itself. The warp threads represent the road traveled on the pilgrimage, the rays of the sun, and the cord that unites the pilgrims in space and time [...] Those pilgrims known as Tatewari Muwierimama, who go ahead of the group to light the sacred fires [...] carries with him a representation of Tatewari's spider [fire spider], *tukámumuxi*, which, like most spiders, is a weaver of sorts [...] the warp yarns represent the path of the sun, the pilgrims, who are like the weft, are seen as metaphorically weaving themselves with the rays of the sun as they travel along their journey (Schaefer 2002: 194-195).

Si se mencionan estos ejemplos es porque proporcionan las pautas para comprender lo que los hilos pueden estar significando para el caso tarahumara. Hasta el momento no he encontrado una exégesis como la que existe para los pueblo o los huicholes. Sin embargo, la explicación de Patrocinio López sobre las danzas del ritual, en donde cada participante es como uno de los hilos que tejen a la cobija (comunicación personal, 23.11.2004), cobra un nuevo sentido. Como se destacó previamente, las danzas son peticiones de la lluvia benéfica y de la buena salud, además de buscar mantener el equilibrio del cosmos mediante la reproducción de los movimientos de los astros y las nubes. Pero ahora podría también sugerirse que los danzantes se conciben como hilos que se entrecruzan para formar el tejido primordial y además para marcar el camino a seguir por los astros, la lluvia y demás aspectos meteorológicos.

Aunada a esta dimensión se vislumbra otra en la que los hilos se vinculan más bien con el propio cuerpo, pero que tiene que ver igualmente con los caminos, con la vida, las enfermedades y la muerte. Al inicio, en el primer capítulo, se reseñó brevemente sobre las pláticas de las mujeres acerca del momento en que a los recién nacidos se les pone su nombre, se les pasa por humo y se les queman o cortan los cabellos o hilos (llamados *rumugá*, *rimuwaka*, *rimuká*, dependiendo de la región) que crecen en la mollera. De

acuerdo con lo que me han platicado y siguiendo otras exégesis rálámuli (Merrill 1988; Slaney 1991, 1997; Pintado 2008) estos hilos crecen también en el resto del cuerpo, y es necesario cortarlos a lo largo de la vida para evitar que le caigan a uno rayos y para estar bien y sin enfermedades. Los hilos se conciben como los que conectan con lo de arriba. No obstante, María Luisa explicó que:

Los hilos que salen de la cabeza [especifica la zona de la coronilla] se ven como el hilo de la araña antes de que teja su tela, es como cuando el pelo se para con electricidad, muy delgado y que van para arriba, pero están sueltos porque creo que no es que estén agarrados de algo. Son como cuernos y esos son los que hay que cortar. Cuando ya los cortó el *owiriame* se llaman *echó bea* o *mochó bea*. Los del recién nacido y los que no han cortado todavía se llaman *panayewéame*⁹⁸ (comunicación personal, 15.10.2007).

Una forma de adentrarse un poco más en el análisis de estos hilos, es siguiendo la lógica de que para cualquier entidad o elemento del mundo, del universo entero, existe una contraparte. Si estos hilos hay que cortarlos para evitar un aspecto negativo, debería de haber otros que sean el sustento de la vida, así se podría sugerir que existen dos tipos de ‘hilos’. Un primer esbozo de ellos sería la existencia de aquellos que tienen que ver con lo luminoso, con el camino del sol y de la vida, mientras que por otro, los que tienen que ver con la oscuridad, la enfermedad, lo inframundano.

Con el fin de sustentar esta idea, ha sido de gran utilidad considerar el siguiente ejemplo entre los mexicaneros, a quienes se ha aludido previamente. La antropóloga Neyra Alvarado Solís, que realizó un detallado análisis del ritual y las concepciones de la vida y la muerte, así como del cuerpo y del cosmos de esta etnia, explica que ritualmente se hace referencia al ciclo de la vida y del costumbre con la expresión de “nos atamos o *titailpi?*”, mientras que para aquello que remite a la muerte y la enfermedad se dice “nos trozamos o *timokotonal*” (2004: 71). La autora hace notar paralelos entre la acción del atar y el trozar para los mexicaneros –misma que expresa una concepción cíclica del tiempo– y los términos en náhuatl⁹⁹ que aluden a las entidades anímicas que

tienen el sentido de ‘curva’, ‘vuelta’, ‘regreso’ [...] se aplican también para el registro de la memoria y del olvido como lo muestran el verbo ‘enrollar’ (*ilacatzoa*), ‘atar’ (*ilpia*) y ‘cosa torcida’ (*ilacatzihui*). Son los términos ‘día, fiesta’ (*ilbuitl*) y ‘cielo’ (*ilhuicatl*), que expresan la concepción cíclica del tiempo (López Austin 1989, T.I: 200-208) (Alvarado Solís 2004: 71).

Algunas correspondencias con los datos rálámuli que se han presentado resultan evocadoras. Si recordamos, para decir día y vida se utiliza la misma palabra *ramé*, pero además

98 Esta explicación fue parte de una conversación que tuvimos acerca de los rituales de curación. Yo le platiqué lo que había observado en la ranhería de Coyachique y además le platiqué lo que la gente en este lugar me había comentado acerca del corte de los hilos realizado en dicho ritual.

99 La referencia al náhuatl tiene sentido porque los mexicaneros de San Pedro Jícoras, con quienes trabajó Alvarado, hablan una variante mexicana del náhuatl, aunque también contiene préstamos del español, así como palabras cora-chol y en mayor medida tepehuanas (Alvarado Solís 2004: 42-43).

el movimiento en espiral —que remite a las nociones mencionadas por Alvarado en relación al atar— corresponde con el aliento vital, el alma.

En cuanto a la expresión ‘nos trozamos’, siguiendo el análisis semántico mexicanero de Alvarado, tiene que ver con ‘parentesco’, ‘romper la cuerda o el hilo’, ‘cortar, trozar algo’ (Alvarado Solís 2004: 72). Lo que la antropóloga concluye es que el atar y el trozar:

forman parte de la concepción de la vida representada por una raya y de la muerte que es su corte. Las expresiones ‘atar’ y ‘trozar’ se encuentran en el conjunto de prácticas rituales de los mexicaneros de San Pedro Jícoras: al nacimiento de un niño, al momento de atar su pertenencia a un grupo y un espacio ritual, y una vez que la enfermedad y la muerte provocan un desequilibrio es fundamental trozar, deshacer (Alvarado Solís 2004: 72).

Volvamos ahora al caso *ralámuli* recordando lo que Patrocinio López explica sobre el momento en que el curandero ‘coloca’ al recién nacido sus almas (tres para un niño y cuatro para una niña) con las cruces, además de darle su nombre. Con el fin de complementar lo que sucede en esta misma ranchería consideremos la siguiente descripción de Pintado:

Las curaciones *romilála* y *rimuwáka* se llevan a cabo desde el nacimiento hasta la muerte del *ralámuli*. La primera vez que se realiza esta curación es a los tres días de haber nacido, si es hombre, y los cuatro si es mujer [...] A partir del nacimiento del *ralámuli*, y en el transcurso de esos días, el *ovíliame* sonará el nombre que se le pondrá al bebé [...] Mediante el *romilála* el curandero forma, a través del soplo, las pequeñas *alewá* [fuerza o aliento vital, alma] del bebé (Marcilia Catarino, 2006, comunicación personal): con una vela encendida santiguará su pequeño cuerpo [...] El *romilála* se traduce como articulaciones y consiste en mantener el cuerpo junto [...] en forma unida. Como si se tratara de una comunidad; para que ésta sobreviva se requiere de redes sociales unidas (2008: 205).

Posteriormente, comenta la misma antropóloga, se vuelve a santiguar el cuerpo del bebé pero con una cruz mojada en tesgüino y después se realiza el *rimuwáka*, es decir, el momento en que el curandero quema un mechón de pelo de la coronilla, un acto que se repetirá en diferentes momentos de la vida (Pintado 2008: 206). El *rimuwáka*, se puede traducir como ‘cortar sueño de mal agüero’ pero también como ‘corte del mal’, trozar o partir en dos el sueño (Pintado 2008: 207).

Volvamos ahora a lo que las mujeres del asentamiento explicaron sobre estas mismas acciones rituales.¹⁰⁰ Como se recordará, ellas hablan de un ‘bautizo’ de humo, no obstante, la idea es la misma, pues es el momento en el que el recién nacido obtiene su esencia vital y su nombre, además de que se cortan o queman los hilos/cabellos de la coronilla. Con la intención de contextualizar mejor el ritual descrito por las mujeres se retoma el trabajo de Slaney (1991) para la región de Panalachi (al suroeste de Chihuahua).

100 Tómese en cuenta que las comunidades de las cuales provienen todas ellas corresponden a otra región de la tarahumara, de ahí que las prácticas varíen.

La antropóloga, quien trabajó el tema de la muerte y los rituales llevados en este momento, así como en el de nacer, explica que el primer ritual de un recién nacido es un rito de iniciación pero también una cura (1991: 117). Ella llama al ritual ‘bautizo’ y lo destaca como la unión de dos tipos, uno con fuego y otro con agua, pues es mediante ambos que la formación del individuo puede considerarse en balance, además de que es cuando se le ponen dos nombres al neonato, los cuales confirman su integración social y cosmológica (1991: 177-119). Estos datos que Slaney presenta cobrarán aún más sentido cuando se comparen más adelante en el análisis, por eso se volverá a hablar de ellos con mayor detalle posteriormente y por ahora sólo se resumirá de manera muy general. *Wekomérachi* es el nombre que se le da a la primera parte del ritual, cuando se queman cuatro o tres olotes (el número dependerá del sexo del bebé: cuatro para la mujer y tres para el hombre) con los que se dibujan cruces en diferentes partes de la cabeza para cortar los hilos blancos que unen al bebé con el mundo de donde viene y del cual hay que separar; posteriormente se marcan cruces en el aire con un cuchillo (1991: 120-121). A continuación, se prende fuego con hojas de táscate, las cuales crean un denso humo blanco por el cual se pasa al recién nacido y en el que después los demás presentes también son humeados en la nube creada (1991: 120-121). Finalmente, Slaney describe que todos los participantes se dirigen hacia la cruz que han colocado en un espacio abierto y alrededor de la cual caminan en dirección contraria a las manecillas del reloj (1991: 120-121). La idea detrás del humear es la de purificar a los participantes, pero también la de integrar al neonato a la sociedad rálámuli (Slaney 1997: 283). En cuanto al bautizo con agua, la autora explica que se trata de un ritual efectuado por un padre en la iglesia del pueblo en el cual se da el segundo nombre, el que utilizarán siempre en el mundo mestizo (Slaney 1997: 284). Aunque un ritual sea llevado a cabo por un especialista rálámuli y el otro por un padre, los tarahumara conciben ambos ‘bautizos’ necesarios. De hecho, siguen realizándolos a lo largo de su vida con el fin de purificarse y evitar la enfermedad, pero también para cortar los hilos que nunca dejan de crecer (Slaney 1997: 284-285). El curandero que llevó a cabo el primer ‘bautizo de fuego’, será nuevamente llamado para ejecutar los siguientes bautizos de esta índole, mientras que los de agua se harán, en la vida adulta, posteriormente al realizado con fuego, pero no por el curandero (1997: 284-285). Según concluye Slaney, estos rituales están ligados a los que se realizan para los difuntos y en este sentido es que ambos son “interconnected ritual processes that ultimately allow members of this ethnic group to ascend to heaven upon death” (1997: 286). Veamos algunos de los puntos que la autora describe en relación al momento de morir. Aunque ella no lo destaca, es importante considerar que el cuerpo (en este caso era una mujer) es envuelto en dos cobijas, pues como se ha dicho, *kemá* o *kemáka* refiere tanto a la placenta como a la cobija, lo cual sugiere de alguna forma la relación entre morir y nacer, pues en ambos casos se está envuelto en la cobija/placenta. Además, se

coloca una cruz sobre el difunto y, a un lado de éste, un bulto que contiene comida. En cuanto al ritual, Slaney explica lo siguiente:

They began at the eastern side of the cross, twirling the corpse around in a circle at each cardinal point as they did the circuit back to the point where they had begun. Then they entered the church and circled the altar in the same manner [...] We were later told that his circular presentation of the body is called *kurisichi* (1991: 157).

Una vez colocado el cuerpo perpendicular al altar, un curandero sostiene una vela sobre el cuerpo y comienza a hablarle. Después el asistente del curandero coloca unos billetes y una imagen de la Virgen en las manos de la fallecida (1991: 157). Enseguida, tras las oraciones y canciones correspondientes que una mujer mestiza dirigió (en sustitución del padre de la iglesia), todos salieron de la iglesia siguiendo los mismos movimientos circulares antes descritos (1991: 158) y de los cuales la antropóloga dice algo muy importante:

This act *kurisichi* is considered a means of presenting the dead to God, and to ask for help and pardon. It is as if the circular motion opens a revolving door to heaven. The same ritual twirling around the cross is done at *mekomérachi* [...] and it is a central element in the ritual action in other life-cycle and annual rites [...] In all instances it signals the threshold between the world above, and life on earth (1991: 157-158).¹⁰¹

Una vez fuera de la iglesia se dirigieron hacia el cementerio, colocaron el cuerpo frente a la cruz ubicada al centro de este lugar y mirando hacia el oeste, después lo colocaron (junto con el bulto que contenía comida y unas de sus faldas) dentro del ataúd que armaron allí mismo (1991: 159). Enseguida, la esposa del curandero roció pinole sobre la difunta; el suegro le dirigió un sermón y al final fue rodeando el ataúd dando vueltas en sentido anti-horario y en cada punto cardinal (1991: 159). Al final, tras enterrar el cuerpo, en la entrada del cementerio las mujeres prendieron un fuego y colocaron encima de éste hojas de tásate, cuando el humo era suficientemente denso lo cruzaron tomando aún más humo con sus rebozos para ahumar sus cabezas, lo mismo realizaron los hombres, quienes utilizaron sus cobijas para ahumar la cabeza y purificarse (1991:160).

Como puede observarse, las acciones y simbolismos rituales entre rálámuli y mexicanos no resultan tan distantes. Así, lo que interesa es aprovechar ambas descripciones para sustentar el argumento de que entre los rálámuli se está aludiendo a dos hilos o caminos correspondientes a la vida y la muerte. Cuestión que además tendría sentido si se vincula con lo que se ha expuesto sobre las cualidades implícitas de la serpiente y la araña; los elementos gráficos tejidos en los textiles y la idea de que detrás de todo esta

101 Claramente esto remite a lo que se ha descrito anteriormente sobre el movimiento en espiral. De manera paralela y como se presentará después, el análisis de las danzas de Bonfiglioli (2008b) confirma esta idea.

imbricada red de correspondencias encontramos una expresión de la esencia cíclica del universo, compuesto de fuerzas opuestas que se entrecruzan.

Con la finalidad de precisar un poco más, consideremos los siguientes detalles rituales de los mexicaneros para verlos en comparación con los ya descritos de los tarahumara:

Al momento de nacer, el aliento (*ihio*), también llamado viento (*ehékat*), penetra el cuerpo del niño para vivir en él [...] dando la vida [...] El aliento se fija durante la tierna infancia, pero también es portador de enfermedades eventuales. Una parte de la cabeza del niño que acaba de nacer es considerada no madura *niséltik* ‘mollera’ [...] que atrae el alma de los difuntos y la enfermedad del sueño (Alvarado Solís 2004: 292).

Siguiendo la etnografía de Alvarado, encontramos que *ihio* se utiliza para nombrar tanto al aliento como al difunto; y el aliento de éste último puede manifestarse de varias formas ante los miembros de la familia, una de las cuales es como rayo o el ya mencionado sueño en los recién nacidos (Alvarado Solís 2004: 271-272). Esto resulta muy sugerente porque, como se recordará, de manera similar los ralámuli explican que el hilo, los hilos o cabellos que salen de la mollera, se cortan para evitar que les caiga un rayo. Para evitar las manifestaciones del *ihio* del difunto, los mexicaneros realizan la corrida del alma para el difunto, un ritual que sólo puede llevarse a cabo en la época de secas (octubre-mayo), cuando no corren el riesgo de enfermarse (2004: 271-272). Para este ritual es necesario hacer algunos preparativos y ofrendas. No se mencionará todo con detalle aquí, pero sí es importante apuntar que los familiares deben recolectar algodón silvestre y escardar lana de borrego color negro. El algodón, hilado por el curandero, se utilizará para atar dos flechas —una que representa a los vivos y otra al difunto— a la cabeza del animal sacrificado y que es puesto al oeste del altar (2004: 276). Posteriormente, durante el acto del ‘trozar’ se realiza lo siguiente:

El chamán toma sus flechas, pasando las plumas por la cabeza y el torso de los participantes. Ellos están sentados en fila y orientados hacia el este. Luego el chamán ahúma las cabezas, posteriormente toma el hilo de algodón y lo coloca en el sobaco, desde el primer miembro de la familia hasta el último. En la cabeza de cada participante hace una cruz con su flecha al colocar el hilo [...] Cuando el chamán está entre cada participante de una fila semeja trozar el hilo con las manos. Mientras avanza en la fila, va doblando el hilo. Al terminar esta acción, enrolla el hilo en la flecha que representa a los vivos (Alvarado Solís 2004: 276).

Posteriormente los familiares entregarán al curandero la lana que han limpiado para que éste la hile. Habiendo pasado cinco días la gente recolecta flores con las cuales marcan cuatro caminos en relación al altar: uno paralelo a éste, otro a su lado, uno frente al altar y el otro perpendicular y orientado a la salida del sol (Alvarado Solís 2004: 276). En la noche sigue el ritual:

Después del rezo del chamán, todos se sientan en fila orientados hacia el oeste. El chamán coloca el hilo de lana negra al nivel de la cadera de cada participante [...] Mientras hace esto, pasa sus plumas sobre el estómago de cada miembro de la fila. Regresa y entre una persona y otra, semeja trozar el hilo con las manos, mientras lo va enrollando (Alvarado Solís 2004: 276-277).

Finalmente, este hilo de lana será quemado, mientras que el hilo blanco lo llevará el mismo chamán a la cueva del linaje del difunto.

De acuerdo con la autora, lo que se desprende de la corrida de alma es que hay dos claros ejes: el este asociado con la vida y el poniente con la muerte. Pero además, esta asociación se lleva a las partes del cuerpo que el curandero limpia:

Cuando limpia el torso de los participantes utiliza el hilo blanco, cuando actúa sobre el estómago utiliza el de lana negra. Hay un paralelo entre el hilo de algodón, la vida y la parte superior del cuerpo; así como entre el hilo de lana negra, el mundo de los muertos y la parte inferior del cuerpo [...] El color blanco pertenece al mundo solar y el negro al lunar-terrestre [...] Los hilos de algodón y lana, con los que se enlaza a los participantes en la corrida del alma, indican el nexo de los vivos con los muertos (Alvarado Solís 2004: 278-279).

En relación a esto los datos de Slaney revelan otra correspondencia relevante, pues al igual que lo que comenta Merrill (1988: 129), los hilos que se deben cortar para los rámulos de estas regiones son blancos:

[...] premissionary Tarahumara are said to have traditionally cut their hair as a sign of mourning, an apparent attempt to sever the kin/hair ties with the dead. An interesting opposition seems to be operating here, between the white threads connecting Tarahumara to heaven (*rumugá*) and their black hair: for while the threads from heaven signify the individual's belonging in the world above, the body hair appears to signify an individual's kinship ties and place on earth (Slaney 1991: 166).

Con lo expuesto hasta el momento es posible cerrar el análisis llevándolo a las prácticas y creencias del México prehispánico. Mediante estas últimas reflexiones se intentará articular y concretar la serie de correspondencias y las metáforas que se sugieren aquí para entender al textil y su materia prima.

Los hilos y el tonalli: otras comparaciones

Según nos dice López Austin, la entidad denominada *tonalli*, cuya raíz proviene del verbo en nahua *tona* y significa 'irradiar', tiene que ver con el sol y contiene la cualidad de proveer al cuerpo de calor para vivir (1980: 223, 236). Pero no sólo esto, sino que los antiguos mexicanos la percibían como un hilo invisible que conectaba a los hombres con el mundo de los dioses; aunque también como un aire o aliento, pues tenía una naturaleza

gaseosa (1980: 237, 238). Asimismo, podía salir del cuerpo en ciertos momentos, viajar durante el sueño a lugares que normalmente el hombre no puede ir siendo susceptible de ser capturada (1980: 243). Lo intrigante del asunto, si se coloca al *tonalli* a la par de los hilos *ralámuli*, es que, al contrario de la creencia de éstos, la falta del hilo conector o *tonalli* podía ocasionar enfermedades e incluso la muerte, si permanecía mucho tiempo fuera del cuerpo (Martínez González 2006: 123). Esto hace dudar si realmente se pueden equiparar los hilos, o más bien, abre un espacio para repensar qué hay detrás de la idea de lo hilos entre los *ralámuli*, pues no se tienen que buscar únicamente las similitudes, ya que también las diferencias pueden ayudar a establecer su significado.

Empecemos con la cualidad solar o luminosa de la entidad anímica y lo que se ha dicho sobre el aliento vital o alma entre los tarahumara. Martínez González en su análisis sobre el *tonalli* (2006: 120-121), argumenta que:

En la actualidad, esta entidad es pensada como una suerte de calor corporal que aporta al hombre la energía necesaria para actuar [...] Es posible que los cuicatecos crean igualmente en entidades anímicas calóricas y resplandecientes pues Anderson y Concepción (1983: 179) traducen el término *gua cu* por ‘espíritu’ –*gua* ‘transparente, brillante, rubio’ (idem: 582). En triqui, el vocablo por el que se ha significado el concepto cristiano de alma es *güi*, *nimun* – *güi* ‘sol, día; gente, persona, alma’, *nimun* ‘nuestro corazón, alma, espíritu’ (Good 1978: 58). Entre los chatinos uno de los términos por los que habitualmente se traduce el concepto de alma, *tyi’i*, significa ‘día’, ‘sol’ o ‘calor’ (Bartolomé & Barabas 1982). Por último, cabe mencionar que una de las entidades anímicas zoques lleva el nombre de *jama*, una palabra que también se utiliza para designar al sol (Lisbona Guillén 1998: 22). Sandstrom (1991: 247) explica claramente la lógica según la cual, entre los nahuas de la Huasteca, el *tonalli* distribuye por el cuerpo la energía necesaria para la vida.

Entre los *ralámuli* la palabra para alma (*alewá* o *arewá*) según lo pude entender, no necesariamente tiene que ver con día o calor, pero sí con la fuerza, aliento, aire o energía que permite la vida,¹⁰² la cual sí es un equivalente a lo solar y diurno.

102 Pintado entiende que las *alewá* “equivalen a la vida, a la energía y al movimiento del cuerpo” (2008: 210). Slaney menciona otra palabra para referirse al alma, no obstante la manera de interpretarla es similar: “The word for soul, *ivega*, connotes breath, not only because it resides in the lungs, but because the force of life is connected to the ability to breathe. The word for ‘strength’, *ivégame*, therefore shares the same root” (1991: 161). Por su parte Merrill menciona que el concepto de alma: “defines the essence of human existence on the biological, spiritual, and social planes and the nature of the articulation of the individual with the moral and natural worlds” (1988: 14). Pero también el mismo autor dice que: “*arivá* and *ivigá* [...] mean ‘breath’, although *ivigá* is more often used this way than *arivá*. The Rarámuri use the same terms for souls and breath because they consider them to be one and the same” (Merrill 1988: 87). Igualmente, Bonfiglioli argumenta que: “el término ‘fuerza’ –cuya raíz rarámuri, *iwé*, se asocia a todo lo que tenga que ver con vigor, ánimo, energía, sustento [Brambila 1976: 210-212], comenzando por la componente anímica, *arewá*, también denominada *iwigá*–, debe entenderse como circulación de sustancias vitales que regenera la vida a través de la muerte [...]” (2008: 51).

Siguiendo con los datos que presenta este mismo autor, vemos que de acuerdo al Códice Florentino, la pareja primordial *Ometecubtli* y *Omecihuatl* era la encargada de introducir el *tonalli* en el útero al momento de concebirse un nuevo ser (Martínez González 2006: 125). No obstante, era mediante el primer baño ritual al cual se sometía al recién nacido –en el momento de verter agua en la coronilla– que la entidad anímica tomaba un carácter específico basado en el signo, y en tanto, el nombre que se le daba al bebé (2006: 125).

Según Ruíz de Alarcón, en dicho baño ritual también se requería el contacto con el fuego (en Martínez González 2006: 123). A partir de esto, Martínez González sugiere que la presencia de ambos elementos querría decir que tanto agua como fuego “se encontrarían igualmente asociados con el nacimiento en sociedad y la imposición de un nombre” (2006: 123). Una vez más estos datos resultan elocuentes al compararlos con lo descrito para el ritual tarahumara. Aquí es preciso recordar lo que Slaney menciona sobre este ‘doble’ ritual con fuego y agua, donde el de fuego, realizado antes del amanecer, también es nombrado en ocasiones *na’ema* que significa “prender o alimentar el fuego” (1991: 120). Según la antropóloga, la gente de Panalachi enfatiza la importancia de las cruces marcadas con fuego, el humo y sobre todo el nombrar al bebé (1991: 120). No obstante, como ella misma lo aclara, se requieren de ambos elementos para mantener una vida en equilibrio y considerarse un individuo propiamente integrado a la sociedad durante su estancia en la tierra.

Pero también vale la pena considerar los datos que proporciona Martínez Ramírez para la región de Norogachi, en donde el propósito de este ritual:¹⁰³

es otorgar un nombre al niño y con él la cualidad ontológica de persona, ya que si bien otros seres animados tienen cuerpo y alma, sólo las personas tienen nombre. Otro es reafirmar el ingreso de esta nueva persona a la sociedad rarámuri por medio de su adscripción al culto solar, hecho que lo diferenciará de otros seres humanos: los no-rarámuri. Además, este ritual funge como un canal de presentación al Sol. Finalmente, el chamán será el protector del infante hasta que uno de los dos muera, lo protegerá del rayo y cuidará de su alma en los sueños, será su guía en el camino de la vida (2008: 26).

Nos queda un último punto por explicar para poder entender en qué sentido se trata de hilos de vida y muerte. Siguiendo el trabajo de Martínez González,¹⁰⁴ además del *tonalli*¹⁰⁵ otro componente anímico es el *ihiyotl* o aliento el cual

103 La antropóloga no habla de una combinación de los elementos fuego y agua, pero sí se humea y se cortan los hilos de manera similar a como se ha descrito para otras regiones.

104 El autor retoma y desarrolla cuestiones previamente señaladas por López Austin en su obra *Cuerpo Humano e Ideología* (1996).

105 En realidad se habla de tres entidades, aquí sólo se tratarán sobre el *tonalli* y el *ihiyotl*, pues aunque están todos vinculados, por el momento no se introducirá al análisis. Así, la otra entidad es el *teyolia*, que reside en el corazón y es considerada como el centro o núcleo del individuo (Martínez González 2006: 118).

[...] era pensado como un elemento gaseoso, frío y posiblemente oscuro insuflado por los dioses celestes, estelares y, probablemente, lunares en el momento de la creación individual y reforzado por la respiración [...] las cualidades adoptadas por dicho flujo vital en razón de las emociones e intenciones de las personas, podían causar el beneficio o la destrucción del sujeto (Martínez González 2006: 118-119).

El autor explica que en el pensamiento mesoamericano existía la idea de que el cuerpo contenía componentes anímicos fríos y calientes para conservar un equilibrio, de ahí la coexistencia de elementos contrapuestos. Esto nos puede ayudar a entender que lo identificado con el alma entre los *ralámuli*, es decir, aire, aliento vital y respiración, es en sí mismo la unión de dos fuerzas opuestas. Paralelamente, según Martínez González, aunque “el *tonalli* es pensado como un elemento caliente y luminoso, es común que tanto los nahuas como los mestizos contemporáneos utilicen el término sombra para referirse a nociones semejantes a las enunciadas por tal vocablo” (Martínez González 2006: 133).

No obstante, algunos pueblos explican que es esta sombra la que sale del cuerpo debido a un susto y que puede ocasionar la enfermedad o la muerte; que determina el destino del individuo sobre la tierra; es la entidad que, tras la muerte, se puede quedar deambulando entre los hombres; y que se ubica en la cabeza (Martínez González 2006). Es de esta forma que el autor encuentra cómo la sombra tiene cualidades tanto del *tonalli* como de otras que no son características de éste. Sin embargo, resulta que, de acuerdo al pensamiento indígena (incluso hoy en día), ambas están íntimamente vinculadas:

Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla —donde más se ha estudiado este concepto— el término que designa a la sombra es *ecabuil*; un vocablo que deriva de *ebecatli* ‘viento’ y no de *cebualli* ‘sombra’. Con respecto a esto, los informantes explican ‘el *ecabuil* no es más que una especie de pequeño viento’, ‘como el viento, va y viene’ (Signorini y Lupo 1989: 63; Duquesnoy 2001: 443). A lo cual podemos añadir que, como el viento de noche, el *ecabuil* es pensado como un elemento frío y nocturno (Madsen 1960: 167; Duquesnoy 2001: 449). En el mismo sentido, los nahuas de la Sierra de Zongolica afirman que ‘el *ecabuil* se concibe como un viento suave, pero aquí tiene una calidad invisible, sólo sensible’ (Rodríguez López, 2000: 182) (Martínez González 2006: 134).

El autor da varios ejemplos más que no se mencionan aquí, pues lo que interesa es establecer el vínculo con el caso tarahuamara, a partir de lo que él concluye, y dar fin a este capítulo. Así, la relevancia recae en la relación entre el aliento, la sombra, el *ibiyotl* y el *ecabuil*, lo cual lleva al historiador inferir que:

En realidad, *tonalli* e *ibiyotl/ecabuil* no constituían más que una entidad doble y compleja en la que, aunque debería existir cierto equilibrio, el *tonalli* desempeñaba el papel dominante. Ambos elementos habrían de unirse en el momento del nacimiento —reactualizado durante baño ritual— y separarse en el momento de la muerte, cuando el *tonalli* se dirigía al inframundo junto con el cuerpo y el *ibiyotl/ecabuil* quedaba vagando sobre la superficie terrestre (Martínez González 2006: 136).

Para concluir, encontramos que en cada uno de los puntos tratados en este capítulo, ya sea como metáforas o como componente de los textiles, existe una constante representación de la dualidad: la oposición complementaria con el fin de lograr un equilibrio. Así, vemos la repetición de un fluir entre vida-muerte, luz-oscuridad, y demás contrastes, pues no puede haber uno sin que exista el otro.

De esta manera, el textil es la conjunción o síntesis del todo, porque en él encontramos tejidos ojos, espejos, flores, cruces, cerros, escaleras, espirales, es decir, las representaciones de los elementos estructurantes del universo y de los seres vivientes. Se trata de fuerzas contrarias, cuyo flujo se percibe como un ritmo, un ciclo entre la vida y la muerte, la creación y la destrucción.

Los hilos en el tejido se combinan formando un cruce, en tanto, no es descabellado pensar que aquello que aquí se plantea como metáfora de la creación de la vida —la superficie terrestre que permitió a todos los seres comenzar a vivir— esté compuesto por fibras o filamentos que remiten a conceptos cíclicos por estar a su vez conformados de cualidades que se confrontan. Quizá así se podría pensar en estos hilos del cosmos como un modelo para entender los hilos del cuerpo.

Es mucho más lo que se podría decir en este espacio, ya que las series de ejemplos a citar acerca de las prácticas y filosofía de los pueblos indígenas, refuerzan el interés —casi obsesivo— por mantener o buscar preservar el equilibrio de todo lo que existe, son inabarcables. Los textiles son una expresión más de una síntesis o de una forma de pensar y ordenar el cosmos.

Es así que lo presentado en este imbricado capítulo, evidencia la complejidad del pensamiento indígena, razón por la cual no se puede dar nada por hecho, simplemente proponer. Como bien indicó Lumholtz:

Neither does theory of chance suffice to explain primitive designs; nor can an ornament be explained by guessing its meaning according to white man's reasoning, for it should always be remembered that in interpreting primitive symbols and designs it is never the first and most obvious explanation which is true (1904: 282).

V.

El universo tejido, los caminos y el destino

Se dijo previamente que *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* separaron a la deidad primigenia *Cipactli* en dos para crear el cielo y la tierra de su cuerpo. De esta forma y continuando con el relato vemos que:

De la unidad original, caótica, había nacido una dualidad en que el elemento celeste, masculino, vendría a complementar el espacio. La diosa, sin embargo, no se conformó con aquella ofensa y se quejaba amargamente. Cuatro dioses, para evitar la recomposición, quedaron sosteniendo el cielo. Así ya no se precipitó sobre la tierra. Otros, para compensar a la diosa injuriada, acentuaron el carácter materno de la parte inferior, convirtiendo sus cabellos en árboles, plantas y flores, su piel, en hierba menuda y florecillas, sus ojos en pozos, fuentes y cuevas, su boca, en ríos y cavernas, y su nariz en valles y montañas (López Austin 2008: 41).

Lo anterior de alguna manera insinúa una sensación de unificación o de pertenencia dentro de una totalidad compuesta por dos mitades. Esta unidad, entendida como el cuerpo del monstruo-reptil, quedó conformada por la superficie de la tierra, el cielo y el espacio entre éstos, en donde se concebían los pisos o niveles cósmicos. Los dioses encargados de cargar el cielo se encontraban en este espacio intermedio que, como explica López Austin, forma

[...] los cuatro cielos bajos, que van de la superficie de la tierra a los límites de los verdaderos cielos. Los cuatro cielos bajos son el mundo que pueblan las criaturas de la superficie y donde se mueven los astros y los meteoros. Son la casa de los seres mundanos. Sobre ellos están los nueve cielos verdaderos (López Austin 2008: 43).

Es importante comprender que los cargadores del cielo separan, pero también mantienen la totalidad del cosmos unida. Esta es la misma idea encontrada en el tejer. En el pensamiento ralámuli, el cosmos también se concibe como sostenido por columnas. De hecho, según lo que me dijeron, son ellos, los ralámuli, los encargados de mantener el mundo así para que no se hunda, por eso se llaman *keavi toná* o 'las columnas del mundo'¹⁰⁶ (Fuentes, comunicación personal, 2010). Slaney por su parte explica que:

It is interesting to note that Tarahumara individuals are sometimes metaphorically called columns, for this reinforces the ritual significances of the twirling motions seen at many Tarahumara rituals – particularly in the presentation of *tónari* – when Tarahumara twirl

106 El trabajo de Levi (1993) principalmente, pero también los de Slaney (1991), Bonfiglioli (2008a) y Pintado (2008) hablan sobre este tema.

around the cross. This act that signifies contact between the earth's surface and the world above, also emphasizes the individual's role as a post during the active adult life of sacrifice. Furthermore, the crosses used to represent the individuals after death could also be considered *tona* in this specialized sense of being a 'post'. Thus the Tarahumara individual, whose thread connecting him or her to the world above (*rumugá*) is cut after birth (during *wekomérachi*), gains a new metaphoric connection to that world, as a column holding up the sky: and the metaphoric identity is maintained until the final death fiesta, when the individual rejoins the world above (1991: 169).

Siguiendo la investigación de la misma antropóloga, vemos que el movimiento espiroideo o circular en contra de las manecillas del reloj realizado cuando ofrecen *tónari*,¹⁰⁷ se dice *muibúame*, que quiere decir 'elevar' u 'ofrecer hacia arriba' (1991: 169). Asimismo, cuando cargan a un difunto con el propósito de enseñarlo a dios, hacen el mismo movimiento, sólo que en este caso se le denomina *kurisichi* o 'lugar para poner la cruz', según lo que la misma Slaney (1991: 169) encontró como definición en el diccionario de Brambila (1976). Lo relevante de estos datos, es la equiparación que la autora hace sobre dichos movimientos como un gesto ritual que funge como medio para conectar la superficie terrestre con el mundo de arriba.

Paralelamente, el análisis de Bonfiglioli sobre las danzas ralámuli y su relación con los relatos que describen el momento de la creación original coincide con la etnografía de Slaney:

Ejecutada en su forma más sintética —una sola combinación antihoraria-horaria-antihoraria, o incluso un solo giro antihorario, a manera de saludo ritual de la deidad o del chamán que la representa— o en su forma más elaborada —el 'tres por cuatro' ejecutado por decenas de danzantes matachines alrededor de la cruz atrial o alrededor del altar del *yúmari*, o bien por los danzantes que protagonizan la semana santa a manera de procesiones alrededor de la iglesia— esta regla, apela siempre, silenciosamente, al simbolismo de los pilares cósmicos, de los niveles celestes, del recorrido solar y, por analogía, al caminar de los ralámuri por el camino del sol (Bonfiglioli 2008a: 56).

¿Cómo se vincula todo esto con el universo tejido? Consideremos que detrás de aquello implicado en el tejer tenemos nociones que refieren a mantener hilos unidos y separados al mismo tiempo para conformar una totalidad, o sea, el textil. Pero además, un importante movimiento reproducido en tantos aspectos de las vidas de las culturas destacadas, que es el de la espiral, el del hilado, el de las fuerzas que corren en direcciones opuestas por los postes o columnas que sostienen al mundo. Este movimiento es tan relevante, que incluso entre los antiguos nahuas se pensaba que las mujeres que habían muerto durante el parto eran aquéllas que no habían hilado nada (Sullivan 1982: 19).

107 Alimento ritual elaborado con la carne del animal sacrificado.

Asimismo, entre los zoques de Veracruz y los tzotziles de San Bartolomé de los Llanos, existe la idea de que hay ‘brujas’ que hilan eternamente pero que nunca tejen, es decir, hilar y no tejer es una tarea estéril (Sullivan 1982: 19). Tomando en cuenta lo antedicho, resulta más claro entender por qué una deidad creadora como *Tlazolteotl-Ixcuina*, por ejemplo, puede ser considerada como la ‘gran hilandera’ y la ‘tejedora del tejido de la vida’ (Sullivan 1982: 14).

La intención de este capítulo es mostrar otro panorama que también de cuenta de la entramada estructura del cosmos. A partir de esta idea, se expondrá que no sólo los astros y las entidades anímicas pueden ‘caminar’ a lo largo de los pisos o pasajes que componen al universo, sino que también, los curanderos pueden desplazarse y transitar por los distintos niveles cósmicos en su búsqueda por las almas perdidas, o simplemente por conocer alguna respuesta ante lo desconocido o lo inexplicable para curar o dañar.

Además, lo fascinante detrás de la noción de un universo tejido es que no es evidente únicamente como metáfora de un textil de hilos entrecruzados. Mediante la iconografía, por ejemplo, se pueden entender las mismas ideas de conexión entre los planos y la noción de movimiento de fuerzas vitales: motivos como las escaleras, la greca escalonada y la espiral, reproducen estas ideas en los tejidos tarahumaras. Pero también en el ámbito ritual puede aludirse a otros elementos como el fuego y el humo –con los que se realizan las curaciones y los ‘bautizos’– los cuales remiten al flujo espiroideo, como la conjunción de lo frío y lo caliente, lo terrestre y lo solar.

Hablar de hilos, conexiones y movimiento es también hablar de caminos y sobre ellos, López Austin nos dice lo siguiente:

El simbolismo de las vías es uno de los más abundantes, ya se les presente iconográficamente con las largas bandas helicoidales entrelazadas (el *malinalli*); ya con pequeños segmentos cruzados (algunas representaciones del *ollin*); ya indiferenciados sus dos elementos, ya precisados éstos por algunos de sus múltiples símbolos particulares de oposición: uno de ellos (el frío) como chorro de agua, o con pedernales, o con caracoles y gotas de agua, o como columna de viento o chorro nocturno [...]; el otro (el caliente) con cuerdas que ligan plumones blancos, o con flores, o con signos semejantes a una herradura, o como chorro de sangre [...]. Comunicaban así estas vías el lugar de la turquesa (el cielo) con el de la obsidiana (el inframundo), para producir en el centro, en el lugar de la piedra verde preciosa (la superficie de la tierra) el tiempo, el cambio, la guerra de las dos corrientes (1996: 67).

Así, sumergirse en aquello que contiene la acción de caminar implica pensar sobre la dirección del recorrido, el tipo de vía y la concepción del tiempo implicada en el desplazamiento. Según lo que explicó María Luisa:

La tierra se está envejeciendo, cuando no la usas se hace vieja, por eso las carreras de bola no son un juego nomás, son para ayudar a la tierra con nuestra energía y que siga andando [...] Nuestro camino ya está escrito y eso no se puede cambiar. El rálámuli nunca deja de caminar, siempre todo es caminar, hasta cuando uno muere, y no sabe si va a volver a

nacer. Por eso cuando se entierra a los muertos se dice que es regresar a nuestra madre. Los entierros ‘*toa*’ o la muerte es como borrar todo y empezar una nueva vida: ‘*kuriniami rawéuri*’ (comunicación personal, 12.06.2009).¹⁰⁸

En relación al nacer y morir, vemos que para los mayas el este y oeste posiblemente aluden precisamente a esta idea, pues es el lugar donde sale y entra el sol diariamente (Taube 2010a: 147). De acuerdo con el trabajo de Taube sobre el simbolismo de las flores entre los mayas, nos dice que existen imágenes¹⁰⁹ en las cuales aparecen figuras humanas sobre una serpiente emplumada que está exhalando flores, lo cual alude al “Flower Road”, es decir, la vía por donde corren las fuerzas vitales (Taube 2010a: 175). Como se recordará del capítulo anterior, el ‘camino de flores’ es un concepto que va más allá de los confines mesoamericanos, pues se ha encontrado en el suroeste de los Estados Unidos y en el norte de México. Pero además, es importante subrayar que la serpiente emplumada aparece asociada a este complejo, ya que de su propio cuerpo emergen las flores que componen este camino, el cual remite al recorrido solar, de los dioses y de los ancestros (Taube 2010a: 182). El mismo autor destaca que en otros murales mayas de épocas más tardías que las arriba citadas, las serpientes se encuentran entrecruzadas, semejando una cuerda, y sus cuerpos al extenderse hacia las bandas celestes, aluden a los caminos que llevan al cielo (2010a: 182). Es interesante mencionar también que en los murales de Tulum hay representaciones de cuerdas torcidas que han sido interpretadas como el cordón umbilical; tales cuerdas en otros contextos son sustituidas por serpientes asociadas con el oriente o el sol naciente (Miller en Taube 2010a: 148).

Como puede observarse, son diferentes las formas en que se expresa el concepto del camino, pero se trata de revelaciones que remiten al mismo conjunto de nociones e imágenes que se ha venido analizando: la unión de elementos para dar inicio al ciclo de la vida y a la idea misma de que ésta, como camino, es también el resultado de la unión. Pero además tenemos la presencia constante de la serpiente que, como se ha explicado según la hipótesis que he planteado desde las primeras investigaciones, representa en las fajas tarahumaras la vía recorrida por el sol, el inicio del orden cósmico y el camino de la vida.

Aclarado esto y si se ha de hablar del camino de la vida, es indispensable referirse al destino. Entre los ralámuli, el momento en el que se ‘colocan’ las almas en el cuerpo es posiblemente cuando se inscribe también el destino de la persona. Durante la gestación se comienza a tejer la unión de los opuestos, la vida que es tiempo. De hecho, la palabra en ralámuli para tiempo, *rawéuri*, se desprende de la raíz *rawé* que, si recordamos, significa

108 Estas palabras de María Luisa tuvieron lugar tras pedirle que me platicara más acerca del camino, pues como le comenté, me parecía que éste era un tema recurrente en el pensamiento ralámuli.

109 El autor se refiere a la pared norte de un mural maya en San Bartolo correspondiente al primer siglo a. C. (Taube 2010a: 175).

vida y día. Así, al nacer y ser presentado a los pocos días a los primeros rayos del sol para dejar atrás el mundo de donde se viene (asociado con lo oscuro y lo frío), es que se ha comenzado también a andar el camino terrenal, el destino que ya está escrito.

Esto mismo ha mencionado previamente López Austin en relación a la tradición mesoamericana y “[...] la concepción del tiempo-fuerza-dios-destino como una carga. Se creía que el Sol cargaba el destino como irradiación y lo distribuía cotidianamente sobre el mundo” (1996: 154). Más adelante, el mismo autor hace aún más clara la noción del destino y de las vías o el camino citando líneas arriba:

Los dioses van ordenando, por su turno, lo que en el mundo sucede [...] Y una vez determinada, la orden traspasa los límites del mundo de los dioses y llega al de los hombres. ‘Ya atravesó el puente la palabra’, decían los antiguos nahuas. Son dioses-fuerzas-tiempos, y también son destinos; aunque más propiamente debe decirse que el destino era la combinación de todas estas fuerzas –las distintas que llegan y el remanente– con cada uno de los seres de la tierra. Se trata en realidad de una lucha que [...] une un chorro de agua (lo del inframundo) y un chorro de fuego (lo del cielo). El destino, en sentido estricto, es el resultado de esa lucha, es la combinación final. Los dioses-fuerzas-tiempos ascienden y descienden por el camino del *malinalli*, doble torzal que une cielo, tierra e inframundo, lo que hace que viaje en movimientos helicoidales (1996: 155).

En este sentido, pero pensado como componentes de un tejido, lo que veremos enseguida forma parte de la gran trama y urdimbre que se entrecruzan para crear y que, una vez más, el análisis requiere que sean separados para explicarlos. Sin embargo, no debe olvidarse que comprenden un todo, son pues los hilos que conforman el tejido del cosmos.

El destino, la luna, la serpiente y la araña

Se dijo ya que las deidades creadoras pueden parecer confusas por tener una cualidad dual o ambigua. Como se recordará *Onoríame* –a quien muchas veces se refieren los ralamuli como Nuestro Padre– según la explicación de María Luisa no tiene sexo y, además, comprende el todo. En el mismo sentido, o por lo menos desde una perspectiva de género, la luna se caracteriza por ser ambigua. Pero aunado a esta particularidad del astro nocturno, su constante metamorfosis la convierte en una metáfora del nacimiento, la plenitud y la muerte, ya que con todo y su ambigüedad, divide, mide, y lleva un ritmo que recuerda las diferentes etapas mencionadas. La razón por la cual tiene una presencia importante en el análisis es su estrecha relación con el ciclo vital, con la tierra. Además, porque las madres de la creación son también diosas lunares (encarnando al menos uno de los aspectos del astro), tejedoras, hilanderas, parteras, etcétera. Asimismo, en este

apartado se hará mayor énfasis en otro rol de la luna, que tiene que ver con el de los caminos y el destino.

En el México antiguo las diosas madres *Xochiquetzal* y *Teteo innan* o *Toci* tienen las siguientes características:

Xochiquetzal represented the young, fecund Mother Goddess while *Teteo innan-Toci* seems to have been her middle-age aspect: the midwife, the healer, the matchmaker. *Teteo innan-Toci* was also the patroness of the *tonalponbque*, ‘readers of destiny,’ and other diviners (Sahagún 1956, I: 47), for the Mother Goddess, the Great Parturient, was essentially the determiner of man’s destiny. As Neumann puts it, she ‘weaves the web of life and spins the thread of fate’ (Neumann 1963: 227) (Sullivan 1982: 22).

Otra diosa madre, a quien ya se ha hecho referencia, es *Tlazolteotl* que, además de estar relacionada con la luna, lo está con el tejer, el embarazo, el parto y los augurios:

As the Moon Goddess, *Tlazolteotl* is closely associated with pregnancy and childbirth. She played a role in divination based on the birthday of a child in the sacred calendar because she was the patroness of newborns (Spranz 1973: 206). *Tlazolteotl* is the only goddess shown giving birth to a child in the Aztec codices (*Codex Borbonicus* 13). *Tlazolteotl* gives birth on a blanket of lunar crescents appropriate to her lunar nature (Mílbrath 1995: 54).

Pero ¿qué se dice del astro nocturno entre los ralámuli? En las pláticas sobre el embarazo sostenidas con las mujeres ralámuli salieron a la luz los siguientes comentarios en relación a *mechaka*, la luna:

Cuando está como con los picos un poco volteados hacia abajo es que va a llover, porque cuando está con ls picos para arriba tiene el agua allí, es cuando se voltea que sí llueve (comunicación personal, 18.04.2010).

Decimos *mechá ukuami* cuando es la luna lluviosa y luego también decimos luna chiquita cuando es luna nueva, es en este tiempo cuando un hombre puede cambiarse y tener sexo de mujer, pero por ejemplo cuando es *bochía chi* que es la luna llena, entonces puede ser que cambie del sexo femenino al masculino (comunicación personal, 21.06.2010).

Los meses del embarazo se miden con la luna [la fase lunar]¹¹⁰ (comunicación personal, 18.04.2010).

Por otro lado, la luna pronostica lo que va a venir y posee conocimiento sobre el mundo y el cosmos ya que, como dijo Catarino “*mechaka* nos enseñó todo lo que sabemos” (comunicación personal, 10.11.2004). Así, es claro que entre los ralámuli la luna avisa el momento en el cual vendrán las lluvias. Además hay otro aspecto:

110 Los quiché por ejemplo, se refieren a la luna creciente como recién nacida y la llaman ‘luna bebé’. En su siguiente etapa antes de estar completamente llena la llaman ‘nuestra madre’, pero la luna llena se concibe como masculino, hasta que recupera su aspecto femenino en el momento en que empieza a decrecer, o bien envejecer y ser nombrada ‘nuestra abuela’ (Klein 2001: 232).

Cuando la luna tiene un círculo borroso alrededor, quiere decir que está pidiendo que hagamos *yíumari*. Aunque también uno puede saber si viene la enfermedad cuando ves desde los cerros que hay como neblina, esto también dice que hay que hacer *yíumari* (Chacarito, comunicación personal, 10.04.2010).¹¹¹

Tras estas explicaciones existe un conocimiento más profundo acerca de los efectos que tiene la luna sobre la tierra, la humanidad y la vida en general. Es así que surge la pregunta ¿en qué consiste el poder lunar? Podemos empezar con un dato sobre su influencia en los elementos líquidos y la vida en la tierra.

Although many of Moon's influences upon Earth involve water, tidal movement is clearly the most readily associated effect. While very obvious, it however represents only one of a multitude of ways in which lunar forces effect this planet, and all life upon it. Much less apparent though essential for all life, is the wide spectrum of subtle fluctuating influences upon the water in the cells of living systems. Water's capacity to respond to extremely subtle changes in physical influences (such as gravitational fields), as associated with Moon phases (N.B. also with planetary constellations and sunspot activity), enables it to communicate such inputs in living systems (Davis 2001: 127).¹¹²

Es relevante destacar el nexo entre el agua y la luna porque la influencia de ésta abarca no sólo las mareas y los ciclos pluviales, sino que también los fluidos del cuerpo, de ahí su conexión con la menstruación (Houlding 2004). Como ya se mencionó en otro capítulo, la palabra *bani* en rarámuri significa 'agua' y 'menstruación', lo cual tiene sentido si lo pensamos como parte de una cadena sintagmática que alude a la fertilidad y la generación de vida: luna-tierra-mujer-agua-lluvia-menstruación. Sin embargo, como menciona Millbrath, a pesar de que la menstruación y el embarazo corresponden con lo femenino, para ciertos pueblos mesoamericanos, la luna en su aspecto de mujer no necesariamente rige estos momentos.

Menstruation is not always under the control of the feminine aspect of the moon. For example, among the Totonac menstruation and formation of the fetus are controlled by the Moon God (Ichon 1973: 108). Among the Tarascans, who also believe the moon is bisexual, the masculine aspect causes menstruation by having intercourse with women (Loo 1987: 146) (Millbrath 1995: 46).

111 Esta explicación surgió alrededor de una ceremonia de curación que se iba a llevar a cabo para la familia de María Luisa en su comunidad de origen.

112 El interés de presentar esta cita es el de resaltar el reconocimiento de la importancia del astro en la vida y la tierra desde dos sistemas de pensamiento distintos. No es el momento para desarrollar las diferencias entre los planteamientos científicos de occidente y el complejo conocimiento (que puede equipararse a lo que en occidente se denomina científico) del México prehispánico y el indígena actual; simplemente se trata de acercarse a un mejor entendimiento de la luna y al por qué de la importancia de su relación con la tierra y la vida. Al final de este trabajo se dedica un espacio al tema de los diferentes sistemas de pensamiento y su relación con el conocimiento.

De cualquier manera, la relación con el agua, lo frío, lo femenino es claro. Así es que se puede considerar a la luna como la metáfora de los ciclos y del destino. Por esto, el inicio de la menstruación marca una nueva etapa en la vida de la mujer, pues a partir de este momento es capaz de generar vida:

La menstruación son hijos tirados, por eso se dice también *raná* a la menstruación, porque viene de *ranara* (bebé), es como si tuviera hijos. Cuando las mujeres ya no tienen la regla es como volver a ser niña, como antes, por eso también pierden la memoria. El color rojo recuerda a la sangre, que es vida (Chacarito, comunicación personal, 08.06.2010).

Es posible ahondar aún más en el asunto, por ejemplo, en relación al embarazo, la siembra, lo líquido y la luna, López Austin explica que:

La humedad o sequedad periódicas atribuidas a las fases lunares se ven en la criatura alojada en el vientre materno, en las mieses, en los árboles que han de cortarse o en los animales domésticos que se castran o sacrifican. Si la Luna está húmeda en creciente y en menguante, seca cuando llena y tierna cuando nueva, es conveniente que el niño nazca en creciente o en menguante, porque estará más blandito; que la siembra se haga en tiempo de luna húmeda (o tierna); que el maíz y los árboles se corten en luna seca (o maciza) para que no se pudran, porque de otro modo estarán llenos de agua; que los cerdos se maten en luna llena y que las capaduras sean en la tierna (1996: 244).

No obstante, el ciclo también implica una contraparte, es decir, la enfermedad, la muerte, la destrucción, las inundaciones, lo cual se puede interpretar o asociar igualmente con la fase y apariencia lunar. El mismo historiador arriba citado, en su detallado trabajo acerca de la polaridad frío/calor explica que en ésta se encuentra la razón de ser de las enfermedades, su tratamiento y prevención (López Austin 1996: 231).¹¹³ Asimismo, aclara que este conocimiento puede obtenerse de fenómenos celestes y pone el siguiente ejemplo: “Los tzotziles creen que cuando la Luna es nueva, las heridas sangran abundantemente y la cicatrización es lenta. Cuando es llena, en cambio, la hemorragia es poca y la cicatrización es fácil” (López Austin 1996: 232).

Hasta el momento no he escuchado algo similar entre los ralámuli. Sin embargo, aunque no tiene una clara correspondencia con la luna, lo siguiente que me fue contado por María Luisa en relación al parto, refiere al peligro de tener contacto con lo líquido, lo frío (como el aire) y lo caliente en momentos delicados:

Cuando nace el bebé no se debe bañar sino hasta el cuarto día si es mujer y el tercero si es hombre. Tampoco la madre se baña hasta después de cuatro días. Esto se hace porque están todos abiertos todavía y les puede entrar aire que les puede hacer daño (Chacarito, comunicación personal, 18.04.2010).

113 De acuerdo con López Austin, en el pensamiento mesoamericano la oposición frío/calor comprende también otras cuestiones de suma importancia para la vida: “la capacidad o incapacidad de los seres humanos para contraer adecuado matrimonio, para preparar alimentos, para criar animales domésticos, para encender el fuego o para participar en determinadas fiestas religiosas” (1996: 231).

También, explica que:

Cuando uno entra en ceremonia de *jikuri* debe entrar con ropa muy vieja y sin huaraches porque se va a limpiar. Después de cuatro días para la mujer o tres para los hombres, la ropa que se usó se debe enterrar y no se debe comer ni cosas calientes ni con sal (comunicación personal, 14.04.2010).

Además de estas restricciones y deberes, surgió la pregunta de si también se podría quemar la ropa, María Luisa contestó que no, ya que ofendería a los espíritus que están curando o limpiando y cabe la posibilidad de que después regresen a tomar venganza, quemando a alguien de la familia o al mismo que quemó la ropa o tuvo cualquier contacto con el fuego o con lo caliente, por eso tampoco puede comer cosas calientes.

Hasta aquí sólo se ha presentado un aspecto de la luna, mismo que debe verse complementado por lo que ya se ha destacado en el capítulo anterior. Se trata del complejo que forman la luna, la serpiente y la araña, el cual tiene que ver con la madre tierra, el inframundo, la creación, etcétera. Lo que ahora se pretende resaltar es su predominio sobre el destino.

Comencemos con un ejemplo del México antiguo, retomando el minucioso trabajo que realizaron Anders, Jansen & Reyes García (1991, 1993) sobre cómo leer y entender los *Códices Borgia* y *Borbónico*. En el primer código se explica que “la culebra es de mal agüero, ya que anuncia males, enemistades, muerte, hambre y peste”. En el mismo estudio los autores citan a Ruíz de Alarcón (1987, Tratado I, cap. IX), quien explica lo siguiente:

Todas las culebras tienen por aguero, y mas las biboras, y es peor pronostico si quando caminan la tal culebra o bibora atrauiesa el camino delante de ellos, porque dice: *coatl onechóbuitequi*, como si dixera: cortome el hilo de la vida [...] (Anders, Jansen & Reyes García 1991: 71).

Los mismos autores comentan que en el *Códice Borbónico* y en el *Tudela*, aparece una araña roja, de la cual se dice que anunciaba la enfermedad o algún evento que pudiera ocasionar vergüenza (Anders, Jansen & Reyes García 1991: 71). Fray Bernardino de Sahagún, detalla lo que sus informantes le han explicado se debe hacer al encontrar este arácnido:

Y al verlo en casa, el que lo vio lo toma, dibuja en la tierra los cuatro rumbos; hace una flor [roseta] en la tierra; pone como una cruz. Y en medio, en su centro lo coloca; ahí escupe. Entonces le hace hablar, le dice: ‘¿A qué has venido? Quiero verlo ¡Ea! Que yo lo admire.’ Entonces se pone a mirarlo; está mirando hacia donde se dirige. Si se dirige al Rumbo de los Muertos (*Mictlampa*, el Norte) sabe que va a morir; así se lo muestra. Y si no va hacia allá, así sabe que quizá sólo alguna cosa quiere decir, quizá algo no muy grande (en Anders, Jansen & Reyes García 1991: 71-72).

En el caso tarahumara he encontrado algunos ejemplos con los cuales se pueden establecer correspondencias. Se podría decir que al igual que los diferentes momentos

lunares, existen diferentes tipos de serpientes vinculadas con situaciones concretas. María Luisa lo expresó así:

Hay muchos tipos de serpiente, por ejemplo, la que se mete cuando la mujer está menstruando no es una víbora sino aire que como el remolino también es *sinoi* [víbora], pero a todo mal se le dice *sinoi*. Otras viven en el ojo de agua, son las que hacen que salga el agua, son chicas en comparación con otras y no hay que matarlas porque son las que traen el agua. Otras de agua que sí son malas aparecen en los sueños de los curanderos, pero no son sólo víboras sino diferentes animalitos que llaman *sinoi*. La víbora brillante es otro tipo, ésta nos avisa cuando viene la inundación, pero no sabemos dónde vive ni nada de ella. Dicen que si pones un espejo boca arriba es muy peligroso porque el rayo ataca a la *sinoi* brillante. La víbora que se lleva las almas se llama *Witabí* y la que está alrededor del mundo *sinoi*. Por ejemplo, eso que se llama el susto pasa cuando uno se asusta por algo y la *Witabí* atrapa el alma, aunque también puede ser otro tipo de cosa, algo que no es humano y que engaña, que está en el agua, y después de unos días uno se empieza a sentir desanimado y cansado, con diarrea. Esta madera llamada *wasaruna*,¹¹⁴ protege para que no se lleve *Witabí* el alma, pues no le gusta el sabor. Se puede poner o una cruz de esa madera, o se esparce en el piso donde está parado el que se va a curar; esto protege para la pérdida del alma. Luego la serpiente que rodea al mundo y que vive en el agua es mala, tiene que ver con lo de abajo y con el diablo¹¹⁵ (comunicación personal, 14.10.2009).

En cuanto a las arañas, como veremos enseguida cuando se hable sobre el mundo de los curanderos, son muy importantes para éstos, además de que “ayudaron a la gente a despertar” (comunicación personal, 14.10.2009).

Como el título del apartado lo indica, la idea es mostrar aquellos atributos de la luna, los reptiles y la araña que tienen que ver con el rumbo o destino. En otras palabras, estas entidades son también quienes representan el tejido de la vida, es decir, participan en la construcción del tejido original o bien –como en el caso de la serpiente– es la propia encarnación de la tierra y de la bóveda celeste. A propósito de esta última, queda un importante y complejo grupo por analizar, se trata de las estrellas y su papel como guías y augurios; pero también relacionadas con otras cuestiones que finalmente nos vuelven a mostrar la relación con el ciclo de la vida y con el tejido del cosmos.

114 De acuerdo con María Luisa, esta madera se obtiene en las barrancas junto con otra raíz que llaman *wishigá*, ambas pueden utilizarse para prevenir el susto.

115 Aquí hay que subrayar un punto del cual se hablará posteriormente. Se trata de la influencia de los religiosos en la categorización de lo malo o diabólico como lo ubicado en el inframundo. Es importante no perder de vista esta cuestión, porque conforme avancemos en el análisis se verá que también lo que María Luisa llama *sinoi*, comprende un campo muy amplio en el cual no sólo el mal o la enfermedad están representados. Estas explicaciones sobre las serpientes, como ya se contextualizó anteriormente, tuvieron lugar mientras tejíamos y ella platicaba sobre su don como curandera y sobre experiencias con y de otros chamanes.

Las estrellas y los caminos

Las estrellas –las acompañantes de la luna– tienen un papel importante como indicadoras y caminos. De acuerdo con María Luisa:

Los que saben leer el cielo saben cuándo sembrar y ven en las estrellas las primeras cosas que usaron los ralámuli para sembrar y barbechar. *Ivegá* [el cinutrón de Orión], por ejemplo; esa es para ver qué tiempo o que hora es, así ya sabe uno cuándo va a amanecer, pero también para saber cuándo empezar a sembrar, dicen que *ivegá* quiere decir ‘que detiene’. Las estrellas enseñan los diferentes tiempos del año y son las que acompañan a la luna y es muy importante que esté sana porque es la que cuida en las noches (Chacarito, comunicación personal, 12.06.2010).¹¹⁶

Como ya se apuntó, en el mismo sentido que las flores son una alusión al camino y a la frontera entre la superficie terrestre y el cielo o las aguas, las estrellas también tienen una función de guías. Es importante destacar nuevamente la relación entre flores y estrellas porque en las fajas tejidas por los ralámuli, si bien no se mencionan estrellas como parte de las figuras, sí hablan de flores y de ojos; éstos y las estrellas están, como también se recordará, íntimamente vinculados. Lo interesante es que tanto la faja como las flores, las estrellas y los escalones de los cerros –todos estos representados gráficamente en el textil– remiten a la noción del camino: “En las fajas, como esa que te enseñé, se teje así [en zigzag] a lo largo de la faja cuando es el camino y cuando es el ciempiés entonces sólo se pone chiquito entre las montañas en las orillas de la faja” (Chacarito, comunicación personal, 25.10.2009).

Aquí vale la pena retomar la etnografía de Slaney, pues es de gran utilidad para desarrollar esta parte del análisis:

When Tarahumara die, they are thought to make their own way up to heaven; a journey that winds through the celestial bodies. The routes move along the Milky Way, past Orion’s Belt, and on upwards. The name for the Milky Way is *bowerá*, meaning path or road [...] Orion’s Belt is called *ivege*, another word sharing the root used for ‘strength’ and ‘soul’ [...] During winter, Orion’s Belt (*ivege*) has a route across the sky that is the same as the sun’s except that it goes by at night. The *ivege* rises at dusk and sets at dawn each day. This nocturnal route, and the etymological similarity between its name and the *ivega* released upon death, confirm informant’s statements that it is the *ivega* rather than the *nabítame* component of the dead individual, which travels across the sky in its ascendance to heaven. When Orion’s Belt is directly overhead, said one Tarahumara couple, they go to bed. Having the *ivege* overhead is the opposite of having the sun overhead, so that as the dead put in a day’s travel to their reversed world, the living are sleeping through the night on the earth below (1991: 173-174).

116 Esta exégesis resultó de una plática en donde María Luisa comentaba su tristeza en cuanto a la pérdida de un saber como el de ‘leer el cielo’ tras la migración a las ciudades.

Aunque geográficamente lejanos a la región rálámuli, resulta no sólo interesante sino sugerente, que en maya la Vía Láctea se dice *sakbeh*, pero es igualmente entendida como *kuxan sum* (literalmente cuerda viviente) y significa cordón umbilical, pues es una vía tubular a través de la cual transitan las esencias de este y otro mundo (Keller 2006: 6). Los hablantes de maya moderno utilizan la palabra *beh* para aludir al camino, al curso de la vida, al destino, a un asunto; anteriormente, durante la época colonial, *beh* también hacía referencia al camino del sol y de los demás astros celestes (Keller 2006: 4-6). Antes de regresar al caso rálámuli, hay que destacar que esta palabra servía también para expresar el camino espiritual que tiene que ver con el tiempo y los ciclos; pero además, como menciona la misma Keller, el cosmos está organizado a partir de la intersección de cuatro vías que son el *quinquince* (2006: 4-6).

Hasta aquí queda clara la relación con el camino; pero aprovechando el escenario comparativo, hay que apuntar, por lo menos, la existencia de otras entidades estelares cuyas características pueden arrojar cierta luz en el análisis.

Las *tztitzimimes*, las mantas y la redención del sol

Una vez más hemos de regresar al pensamiento del México prehispánico y a otra de las investigaciones de Klein sobre las representaciones de ciertos personajes llamados *tztitzimime* (2000). El pensar en incluir estos datos surgió después de platicarle a María Luisa y a su hermano que, según las noticias en el periódico, esa noche habría una lluvia de estrellas que serían visibles en ciertas regiones del país. Ante este comentario ella no puso muy buena cara y explicó que “a nosotros los rálámuli no nos gusta cuando dicen que va a caer lluvia de estrellas porque quiere decir que cosas malas van a pasar” (comunicación personal, 12.06.2010). No hablamos mucho más del asunto, pues en realidad sentí que ella no quería tocar el tema. Fue más adelante, a partir de la lectura del referido trabajo de Klein que pensé podría ayudarme a entender la reacción de Chacarito, veamos por qué. Durante la Colonia, se hablaba de los *tztitzimime* como temibles criaturas nocturnas, las cuales descendían a la tierra en momentos específicos como los eclipses, cuando se creía que la luna se comía al sol, pero que además algunos estudiosos¹¹⁷ identifican como las estrellas que se hacen visibles en ese momento (2000: 17). Aunado a lo anterior, si en la ceremonia del fuego nuevo —al final del ciclo de 52 años, cuando las Pléyades debían ascender y llegar a la parte más alta del cielo— el fuego no se podía encender, entonces sería la destrucción total del sol, dejando al mundo en las tinieblas y a la merced de los *tztitzimime*, que se alimentarían comiendo a los hombres (2000: 17).

117 Klein (2000: 17) cita a los siguientes: Sahagún (1950-82, 8: 2; 1977: 153); Thompson (1934: 231); Seler (1963, 1: 139); Milbrath (1996: 489).

Quizá esto puede ser una pista para interpretar el presagio negativo de la lluvia de estrellas que se mencionó, pero también hay otra cuestión. Cuando hablamos sobre los eclipses, María Luisa explicó que:

Cuando hay un eclipse o cuando está el cielo muy rojo o rosa dicen que el sol está luchando con la serpiente, porque la serpiente enferma al sol y lo pone color naranja y esto a nosotros nos da miedo porque se puede apagar. Cuando la serpiente aparece en la noche alrededor de la luna, cuando es como un arcoíris es muy mala señal, porque es como el eclipse que pasa cada cinco años¹¹⁸ y cuando uno lo ve, hay que cortar con el cuchillo, porque si no, las embarazadas tienen hijos ciegos o con deformidades (comunicación personal, 22.10.2009).

Volviendo al análisis de Klein, vemos que los *tzitzimime* no siempre fueron considerados entidades peligrosas o temibles, más bien se debió a una influencia de los misioneros coloniales que los calificaron como demonios (2000: 20-21). La razón del ‘malentendido’ recae posiblemente en que los antiguos nahuas identificaban a los *tzitzimime* como seres vinculados al *Mictlán*, el mundo de abajo, a donde iban los muertos. Para los religiosos europeos, los muertos generalmente no iban al inframundo porque ese era el lugar del diablo, mientras que el cielo estaba reservado para dios, para ellos, los religiosos, y los ángeles (2000: 20-21). Es posible que por este motivo se vinculó a los *tzitzimime* con lo diabólico, con lo de abajo, y así, no sólo les fueron adscritos los rasgos que caracterizan al demonio, sino también su género (2000: 20-21). Resulta importante mencionar esto porque al parecer, la naturaleza de estas criaturas no comprendía únicamente elementos negativos o perjudiciales:

Hernando Alvarado Tezozómoc (1975: 451), for example, at the turn of the sixteenth century described the Tzitzimime as ‘angels’ and ‘gods’ of the air who hold up the sky and who ‘brought the rains and water, the thunder and lightning’. John Pohl (1998: 201-202) argues that prehispanic Tlaxcalans conceived of the Tzitzimime as the spirits or ghosts of deceased gods and royal ancestors, who are today believed to watch over the crops and the people, as well as provide adequate rainfall. Pohl suggests that the Tzitzimime in preconquest times were a blend of positive and negative qualities, capable of causing illness and therefore, of curing it, as well (Klein 2000: 21).

Esta cita nos lleva a pensar en las ya mencionadas columnas del mundo que sostienen al cielo, pero también, siguiendo el argumento de Klein, en el carácter ambivalente de los *tzitzimime*, es decir, su capacidad de beneficiar o dañar. Según la historiadora del arte, tal ambivalencia se desprende de los poderes creativos de las deidades femeninas encargadas de dar forma al cosmos y la vida entre los antiguos nahuas (Klein 2000: 21). Más aún, los *tzitzimime* jugaban un papel central en el embarazo y el nacimiento, siendo prácticamente entidades femeninas con la excepción de *Huitzilopochtli*, introducido por

118 No tengo aún claro por qué María Luisa habló de eclipses que ocurren cada cinco años.

los Aztecas, cuyo rol en rituales de curación para niños enfermos también era central (Klein 2000: 21).¹¹⁹ Es en este sentido que matronas y curanderas —una labor comúnmente desempeñada por mujeres mayores— se asociaban con las *tzitzimime*, y en tanto, fueron identificadas por los religiosos europeos como brujas. Otro dato importante es que *Cihuacóatl* —una más de las deidades que fungía como patrona de curanderas y comadronas, así como de mujeres embarazadas o en el proceso de dar a luz— quizá también era identificada con las *tzitzimime*. *Cihuacóatl*, ‘la mujer serpiente’, es igualmente una importante diosa de la muerte y es el título del sacerdote que tenía el más alto rango entre los aztecas (Anders, Jansen & Reyes García 1993: 177). Estos mismos autores mencionan que en la iconografía puede observarse la similitud entre la deidad y las *tzitzimime*; pero además, la diosa tenía otro nombre, *Quilaztli*, el cual la colocaba como una *tzitzimime*, es decir, de sexo femenino (Anders, Jansen & Reyes García 1993: 177). Milbrath por su parte, explica que uno de los rasgos en ciertas imágenes de *Cihuacóatl* incluye cráneos que, entre los aztecas, aludían claramente al simbolismo de la muerte, pero que también se asociaban con la luna nueva, es decir, la luna muerta (1995: 66). En esta fase de la luna, la mencionada deidad se transformaba en un monstruo inframundano o *tzitzimime* que amenazaba al sol durante un eclipse solar (1995: 66). Klein, en un estudio anterior (1988) donde analiza la figura de *Cihuacóatl*, menciona brevemente que hay varias representaciones en las cuales aparece con una araña en el pelo, de acuerdo con la autora, el arácnido es el símbolo *par excellence* de las *tzitzimime* (1988: 249). Además, la misma *Cihuacóatl* estaba asociada con las *cibuateteo*. Éstas eran mujeres fallecidas durante el parto y que yacían agrupadas al oeste, donde acompañarían al sol en su recorrido desde el zenit hasta su entrada en el horizonte al atardecer, aunque también eran concebidas como las nubes que traían las primeras lluvias fuertes de la temporada de aguas (Klein 2000: 26-27). Así, además de simbolizar la muerte, estas mujeres representan también el ciclo de la vida (Jansen 1998: 23). Al igual que *Cihuacóatl*, las *cibuateteo* tenían una importancia especial para las matronas y quizá para los curanderos en general, ya que podían ayudar o perjudicar a la gente (Jansen 1998: 23). Sin embargo, las correspondencias continúan pues, al parecer, para los aztecas las *cibuateteo* estaban vinculadas con las *tzitzimime* (Pohl en Klein 2000: 28).

Una vez más se evidencia la complejidad y lo imbricado del pensamiento indígena, pues no es posible llegar a comprender una parte de éste sin ver todo el conjunto de elementos que lo acompañan, a veces haciendo más confuso el asunto, aunque finalmente se encuentra el hilo que guía para desatar el nudo.

119 Más adelante se hablará con mayor precisión sobre la parafernalia que acompaña a los *tzitzimime* cuando son representados. Es importante mencionarlo porque se trata en su mayoría de faldas, es decir, un atuendo femenino, lo cual ayuda a justificar el argumento de Klein que busca aclarar el género de estas entidades.

Falta revisar un último punto que, para la demostración del trabajo de Klein y para el presente análisis, es muy importante. En realidad son dos cuestiones las que deben contemplarse: en épocas coloniales los religiosos tergiversaron la imagen de las *tzitzimime* y de las entidades que pudieran tener algún tipo de vínculo con las matronas o curanderos juzgados como ‘brujos’ y en consecuencia con el diablo y el mal. En segundo lugar, al estar las *tzitzimime* vinculadas con el demonio, un varón, fueron ‘masculinizados’ (Klein 2000: 62).¹²⁰ El estudio de la autora en cuestión apunta a demostrar que las *tzitzimime*, eran en realidad entidades femeninas en épocas precoloniales –algo posible de sugerir, en vista de su estrecha relación con las deidades creadoras que podían traer el bien o el mal. Además, en los *Códices Magliabechiano* y *Tudela*¹²¹ se les representa con faldas –un atuendo claramente femenino– acompañadas de diseños que remiten al tiempo de la creación. En palabras de la propia Klein:

All of these deities first came to life and performed their greatest deeds in the darkness of creation. Their skeletal forms and the bones they used to perform their prodigious feats refer to this formative period and the creative powers they wielded at that time.

These magical powers were retained by mankind in the form of the decorations on the Tzitzimime’s garments. These decorations typically took the form of skulls and crossbones that were often combined with symbols of stars and, occasionally, stone knives. This explains why petitions for their assistance were made at stone platforms representing those sacred garments. The designs on those structures embodied the creative powers of the original owners of those garments, thereby allowing the living to gain access to their powers and, thereby, an opportunity to avert illness and to prosper.

Nonetheless, whether these garments were used in curing rites or to empower rulers, their ultimate function was to keep the sun moving through the cosmos [...] Their act explains why human life continues to this day and what is needed on mankind’s part to ensure it is not interrupted in the future. In sharp contrast to the reductive, negative picture of the Tzitzimime that was painted by the Spaniards, in other words, the Tzitzimime played a constructive role in prehispanic thinking. It was only at moments when their efforts to keep the sun moving were in danger of failing that it was feared that they might turn into devouring demons and fall back to earth (Klein 2000: 63).

120 Anders, Jansen y Reyes García explican que la “designación de ‘brujos’ y ‘brujas’ se debe a la influencia del cristianismo [...]. Calificando las manifestaciones de la religión original como obra de ‘demonios’, condenaron a la ilegalidad todo pensamiento disidente y todo sentimiento adverso. Por eso, en México, al igual que en Europa, los guardianes del antiguo conocimiento y de la antigua religión fueron declarados ‘brujos’, que ‘tenían un pacto con el diablo’ [...]. De ahí la imperiosa tarea de investigar qué realidad o qué concepto se oculta y reprime con esta vaga palabra de ‘brujería’, a la que hay que quitarle la distorsión causada por el prejuicio [que] no son más que connotaciones malversadas de la experiencia que una persona puede tener en otro estado de conciencia, generalmente en el sueño, de ser un animal o fenómeno considerado como animal (por ejemplo, rayo, remolino, nube)” (1993: 185).

121 Ambos documentos pueden considerarse valiosas fuentes, pues de acuerdo con Klein, quien retoma las conclusiones de Boone en relación a las fechas en las que éstos pudieron haber sido pintados, fueron copiados de un prototipo ahora inexistente que fue pintado, al igual que el *Magliabechiano* y el *Tudela*, por un artista indígena (2000: 18).

Klein habla sobre elementos específicos que aparecen en las faldas que portaban ciertas deidades femeninas, como son cráneos y huesos cruzados, ambos vinculados con la oscuridad, el tiempo primordial cuando todavía no salía el sol, los poderes de curación y regeneración (2000: 46-47).

Cihuacóatl, también representaba otra deidad llamada *Citlalcueye* o ‘la de la falda de estrellas’, que era una metáfora para la Vía Láctea (Anders, Jansen & Reyes García 1993: 178). Klein explica que *Citlalinicue* o *Citlalcueye* era la madre o abuela de todos los dioses y cuerpos celestes, en tanto, pudo haber sido la primera *tzitzimime* (2000: 51). Lo que la autora concluye es que la falda remite a los poderes generativos de esta deidad (2000: 51). Además, confirmando lo que ya se dijo sobre la Vía Láctea, varios autores coloniales, entre ellos Ruiz de Alarcón, explican que tanto los *tzitzimime* como *Citlalinicue* personificaban la galaxia (Klein 2000: 51). Más aún, esta deidad junto con su contraparte masculina, *Citlalatónac*, fueron creados por la pareja original para que se hicieran cargo del cielo. Esto coincide con lo que la misma autora retoma de Thompson (y éste lo hace a su vez de Selser), sobre cuatro deidades *tzitzimime* ubicadas en las cuatro esquinas del cosmos para sostener el cielo (Klein 2000: 52).

Finalmente, hay que tomar en cuenta a otra diosa que porta una falda compuesta de serpientes entrelazadas: *Coatlicue*, que literalmente quiere decir ‘la de la falda de serpientes’. En relación a la escultura expuesta en el Museo Nacional de Antropología e Historia de la Ciudad de México, Anders, Jansen & Reyes García (1993: 60), nos dicen que, a partir de su perspectiva filosófica y religiosa, un indígena actual podría realizar una lectura de ella –comenzando por su cabeza, los brazos y el torso– y recordaría a la gran serpiente emplumada que habita las montañas y que es la tierra misma. También, explicaría que la tierra es quien nos da la vida y de comer, como lo hace una madre (1993: 61). La interpretación continuaría de la siguiente manera:

El segundo conjunto [que] está compuesto por el ceñidor con dos calaveras, es decir, la muerte; la falda de Serpientes (Coatlicue) es la superficie terrestre, y las culebras son las hijas de la Tierra o la Tierra misma; este conjunto, más las garras de águila, le hacen entender lo que ya había escuchado: que la Tierra, la gran madre, nos da la vida y nos amamanta, pero, asimismo, nos devora al morir (1993: 61).

Según el análisis de Klein, *Coatlicue* no es mencionada como miembro de las *tzitzimime*, por lo que la explicación de la falda debe buscarse más bien en la historia de la creación del sol, ya que dicha diosa se sacrifica para poner al sol en movimiento. Klein nos recuerda que de acuerdo con la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cuando reinaba la oscuridad sobre la tierra, *Tezcatlipoca* creó cuatrocientos hombres y cinco mujeres para que el sol tuviera de qué alimentarse (2000: 54). Los hombres sólo vivieron cuatro años, mientras que las mujeres murieron después de otros doce, momento en el cual el sol fue

creado (2000: 54). Lo interesante es que, siguiendo a Klein, una de las mujeres es *Coatlicue*; así, su representación en la escultura referida podría estar aludiendo a la víctima sacrificial, que dio su vida para que el mundo saliera de la oscuridad (2000: 54).

Concentrándonos en el atuendo o las faldas que traen puestas los *tzitzimime* y las deidades mencionadas, vemos que las que aparecen en los códices han sido interpretadas por otros investigadores como mantas o cobijas (Klein 2000: 44). Asimismo, recordando a las cinco mujeres que sobrevivieron justo hasta el momento de la creación del sol, la referida *Historia de los mexicanos por sus pinturas* señala que en *Coatepec* (el lugar de la serpiente) o *Coatépil* (el cerro de la serpiente), los aztecas tenían una gran devoción por las mantas de aquellas mujeres, las cuales volvieron a la vida mediante estas telas y se quedaron en dicha montaña (Klein 2000: 56). De acuerdo con Klein, estas mantas son las faldas de las mujeres, pero además, es evocador que las deidades a las cuales se ha destacado y que se sacrificaron en nombre del sol, posteriormente aparecen personificando faldas (2000: 56). Para el argumento de este trabajo no es posible pasar por alto la importancia dada a estas mantas o faldas. Aunque Klein no habla sobre tejidos o cobijas, si recordamos la historia contada por María Luisa en relación a la cobija vieja y remendada con la cual se ayudó el joven virgen para salvar al mundo de la oscuridad, nos encontramos nuevamente ante posibles paralelos. La siguiente cita del ya tan referido trabajo con el cual se ha venido comparando, tiene un peso significativo:

Bundles and belief in the magical properties of ancient garments still survive in parts of Mesoamerica today. E. Michael Mendelson reports that the Tz'utujil Maya of Santiago Atitlán speak of twelve 'Marias', or sacred female beings, who are subordinated to an old, disintegrating cloth, apron decorated with the faces of three 'corn girls' [...]. The apron represents a woman of ancient times, said to be crippled and bent but still powerful, who 'opens the path for children', that is, brings them into this world (2000: 57).

La autora también destaca que en las crónicas coloniales se habla del poder mágico de los diseños y colores que exhiben las telas (2000: 57). Pero por el momento, no se ahondará más sobre ello, pues hasta aquí los datos expuestos ya han hablado por sí mismos, para ayudar a sostener la hipótesis que la presente investigación plantea. En conclusión, un tejido compuesto de hilos que son caminos, destino y que finalmente son también representados por una serie de entidades que remiten a la regeneración y continuidad ordenada del ciclo vital, que incluye la muerte. Además, estos mismos hilos-caminos pueden interpretarse como alusiones al modelo cosmológico, es decir, a las columnas que sostienen al mundo. Esto hace más interesante la investigación, ya que siendo concebidos como las columnas, los *ralámuli* en sus danzas restablecen el orden cósmico, agradecen a las deidades y reproducen la creación del mundo mediante los movimientos

espirales: la idea detrás de los postes cósmicos.¹²² En este sentido, los danzantes son también los hilos que se entrelazan para darle forma a la cobija primordial, un hecho que encuentra su explicación en lo que Patrocinio López comentó acerca de las danzas como una forma de tejer (Comunicación personal, 23.11.2004). Paralelo a dicha exégesis, en la *Gramática tarahumara* del siglo XVII de Tomás de Guadalajara, resalta un dato relevante en relación a las cobijas o mantas, las danzas y la vida:

[...] cada danza es de ordinario una continuada alegoría, ò una compuesta de muchas que se enderezan à representar el tema de la dança, que suele ser una manta. v.g. comenzando desde la lana, se cria, se hila, se texe, y se haze vestido, hasta que se rompe, y cõ alegorías, y metaforicos vocablos la van describiendo [...] (Rodríguez López 2010: 274).

Posiblemente es en este sentido que María Luisa reflexiona sobre el por qué de no olvidar cómo tejer y que los tejidos son muy sagrados para los ralámuli, pues de alguna forma es a través del tejer y retejer del mundo que el sol puede seguir su curso, vencer a la serpiente y salir nuevamente por el oriente trayendo consigo la vida, la luz, la regeneración.

El sol en la noche está abajo, entonces cuando es de día arriba, abajo es de noche y cuando es la noche arriba abajo es de día. Pero lo importante es que no se puede apagar ni la luna ni el sol. Esto decía mi abuela. Por eso los rayos del sol son buenos, son la luz, se llaman *ra'osiri* (comunicación personal, 21.06.2010).

Sólo con el fin de establecer una conexión más con los textiles, tras el análisis de las fajas ralámuli (Aguilera 2011), apunté que el nombre dado a los dos extremos de éstas, *nakara* (orejas), es, como ya se citó también en el capítulo anterior, el mismo nombre que le dijeron a Jerome Levi se le da a los cuatro extremos de las cobijas. Éstos representan las cuatro columnas que sostienen al mundo, mientras que las rayas horizontales corresponden a los diferentes planos del cosmos (Levi 1998: 308). En vista de que la faja sólo tiene dos extremos, concluí que se trataría del este y el oeste, de forma tal que se sintetiza la noción cíclica que ya se ha explicado.

Se dará final a este apartado con la siguiente cita, la cual reitera lo fundamental que es en el pensamiento indígena la consumación y la continuación de los ciclos, pero también la razón por la cual se busca mantener el flujo de fuerzas opuestas transitando por los postes que permiten la vida y la permanencia del orden cósmico:

122 Las interpretaciones de Jansen & Pérez Jiménez en relación al modelo cosmológico aclaran y refuerzan esta idea: “On the horizontal plane, the division into the four world directions orients social and ritual organization. The sign for a ceremony consists of four volutes in four directional colors, bound together, that is, ‘speaking to the four directions.’ The interaction of the cosmic forces is manifested in ritual movement (processions) along special roads, over staircases, and through plazas, as well as in the creation of perspectives on the focal points of a devout, religion-based society [...]” (2007: 53).

In Mesoamerican thought, the opposition between darkness and light is crucial. Human life and history are associated with light. Human history starts with the dawn, the First Sunrise, separating 'our time' from the primordial era in which there was not yet light and no days or years. Darkness is the time of creation, before history, and the place of mystery, where the souls exist before birth, where the dead go. It is the environment and essence of the Gods, where the mind dwells in vision. Therefore Mesoamerican sacred history starts in the time of darkness and mists; the founding of a town or dynasty is described as 'dawn' and the beginning of a reign as the kindling of a new fire (Jansen & Pérez Jiménez 2007: 49).

El poder de la transformación: tejedores y curanderos

Lo que se presentará enseguida continúa con la noción del camino, pero se enfoca la atención en aquél que transitan sólo quienes tienen el don para hacerlo.

Indagando sobre los posibles significados de los elementos gráficos tejidos en las fajas, me platicaron que se trataba —entre otras cosas— de los caminos, los cuales también recorren los curanderos. Sin embargo, desde ese entonces este punto ha quedado pendiente de analizarse con mayor detalle. No fue hasta el encuentro con María Luisa que resultó más comprensible lo que sucede en el ámbito de los *owiríame* y su relación con la actividad textil. Esto fue posible gracias a que ella no sólo es tejedora, sino que además, según explicó, tiene el don para ser curandera. Igualmente, el hecho de que el *ralámuli* que le enseñó a tejer es un curandero, despertó mi interés por conocer una posible conexión entre ambas actividades. Así, pregunté a María Luisa si era común tejer y ser curandero; ella respondió que no lo es. No obstante, entre otros pueblos como los huicholes, encontrar mujeres que sean curanderas y tejedoras, es más frecuente (Schaefer 2002). Siendo o no un hecho usual, hay ciertos puntos que posiblemente explican una relación entre tejedores y curanderos. Como ya lo he destacado en otro momento (2008), al igual que las deidades que tienen la capacidad de dar forma a la materia, y en este sentido ser creadoras, quien teje realiza la misma acción: transformar materia prima en un objeto, que además es una representación que engloba o sintetiza el todo. De manera paralela lo plantea Schaefer para el caso de las tejedoras y curanderas huicholas:

Weaving and shamanism share a basic element in common: transformation. The woods and materials used in the weaving accoutrements of women and the power objects of shamans have many similar characteristics, and through metaphoric associations they evoke the same kind of imagery [...] all are transforming tools that help the practitioner communicate with the gods.

Woods with curative properties that are used in the loom [...] are part of the herbal knowledge of shamans and weavers, both of whom make pacts with powerful plant and animal allies to help them on their religious quests for knowledge and meaning [...].

The powerful capabilities of these tools are set into motion when they are used to manipulate the invisible, bringing the cosmological realm into something tangible and perceivable to all (2002: 242-243).

Para complementar lo anterior, transportémonos una vez más al México antiguo y retomemos otro análisis de Jansen (1998: 149) sobre los manuscritos 20 y 21 del *fonds mexicain*.¹²³

En la obra de Hernán Ruiz de Alarcón, que es un registro sumamente valioso de ritos y textos religiosos, los Macuiltonalleque, ‘Dueños de los días 5’ aparecen como *nanaltocaitl*, el nombre mágico, de los cinco dedos del curandero y son invocados a menudo: para hacer la nasa (*Tratado* II, cap. 14), para curar (*Tratado* VI, cap. 1, 7 y 13), para adivinar (*Tratado* V, cap. 1 y 2), etc. Para hacer redes de caza las manos deben colaborar con los hilos del tejido: por eso los Macuiltonalleque y Ciuacoatl son invocados conjuntamente (Ruiz de Alarcón, *Tratado* II, cap. 8).

Es así que tiene sentido que parteras, matronas, la luna y demás entidades ya mencionadas en este capítulo, estén vinculadas con los curanderos y con la acción de tejer. Pero hay otra cuestión que funde o amalgama el vínculo, se trata de las entidades con las cuales entran en contacto quienes tienen el don de ver y de curar; aunque también habría que incluir a quienes tienen el conocimiento y el poder de dañar. Dejemos que las propias palabras de María Luisa ilustren lo anterior:

Mi papá, cuando primero supo que iba a poder ser *owirúame*, era niño y se paró a tomar agua en un ojo de agua y allí vio reflejado que en un árbol estaba un coyote y entonces él le preguntó a mi papá si tenía hambre y si quería tomar pinole. Mi papá se puso muy contento porque sí quería pinole, pero no se había dado cuenta que quien le estaba hablando era un coyote y no un señor, hasta que se volteó para decirle que sí quería. Así cuando volteó vio que el coyote se metió en el ojo de agua, yo creo que quería que mi papá lo siguiera allá abajo, pero no lo hizo y mejor se fue. Luego mi papá tardó tres días en decirle a su papá lo que había pasado y por eso se supo que sí sería *owirúame*. También mi tía que era curandera, la llevaron al mundo de abajo, adentro de un cerro, a cada quien lo llevan a diferentes lugares. Cuando ella estuvo en el mundo de abajo, dijo que estaba muy oscuro y que allí se le apareció una serpiente que le dijo que tenía que escoger un plato. Si escogía el que fuera el más sucio o menos brillante de los cuatro que había, quería decir que curaría con el bien, si se llevaba el más brillante sería con el mal. A mi otro tío se le apareció una araña gigante que le dijo algo pero él estaba tan asustado que no le contestó. Las arañas son muy importantes para los curanderos. La araña le ayudó a la gente a despertar y les enseñó mucho a los curanderos, tienen que ver mucho estos dos. Ellos aprendieron a tejer para hacer su ropa y luego también la gente empezó. Por eso ella nos recuerda que no hay que dejar de tejer, dicen que no hay que matar a la araña para nunca olvidar a tejer, ellas son muy sagradas para los *ralámuli*. Las ara-

123 De acuerdo con Jansen, estas fuentes contienen topónimos de los códices mixtecos en combinación con figuras de naturaleza adivinatoria y ritual pertenecientes al grupo Borgia (1998: 125). Así, los documentos refieren al lugar de origen del mundo mixteco, mientras que las figuras que aparecen (mujeres que han muerto durante el parto y los padres que fallecieron en la guerra) son los patrones de las cuatro direcciones y del centro (1998: 125).

ñas trabajan de día, bueno, unas y otras de noche, siempre caminan con la telaraña, así donde llegan la avientan. También se habla de los ciempiés, que se llaman *ma'achiri* o *ma'ag'a*, son peligrosos y si te pican no te curas nunca (Chacarito, comunicación personal, 10.06.2010).

Según la explicación de María Luisa, estos animales se les aparecen a quienes van a ser curanderos, se trata de una prueba. Asimismo, siguiendo con la exégesis “no sólo mandan animales sino que pueden ofrecer una mujer a un hombre y si el hombre se resiste a la mujer entonces es que sí será buen curandero” (comunicación personal, 10.06.2010). En cuanto a los sitios que visitan quienes tienen el don, ella comentó que:

A esos lugares a donde los llevan se van apenas cuando saben que tienen el don, se van sin saber cómo, a veces nomás están dormidos y ya cuando se despiertan ya están en ese lugar. Se los llevan allí para enseñarles que tienen el don y uno sabe que lo tiene cuando se desaparece por tres días si es hombre y cuatro si es mujer. Si cuando regresan no le dice nada a quienes les pregunten dónde estuvieron después de tres o cuatro días de llegar, entonces el guardar su silencio eso es señal de que serán buenos curanderos (comunicación personal, 10.06.2010).

Más entradas en la conversación, platicó que:

Conmigo fue diferente porque alguien nomás me dijo que yo tenía don. Es que yo soñaba siempre con muchas víboras, que las pisaba, esa era mi prueba para saber si no me asustaba y entonces ya había pasado la prueba. Yo podía saber cuando alguien se iba a acabar [morir] o cosas así. Pero luego le pedí a Dios a cambio de mi don la vida de mi mamá y mi hermana mayor. Por eso ahora casi no tengo poder y nomás puedo hacer poquitas cosas como meterme con el pensamiento en los sueños o también en los caminos por donde andan los curanderos. Cuando estoy en la sierra, me gusta ir en el sueño a caminar con los curanderos. Ellos pueden saber cuando yo entré en su pensamiento porque sienten que deben cerrar completamente los ojos para ver bien qué pasa, pero no me pueden hacer ningún daño y no se pueden meter en mis sueños. Puedo caminar mucho con los curanderos por la noche, en el sueño o con el pensamiento también, voy a otros lugares que no son de este mundo y hay caminos para llegar allí. El mundo de los curanderos es otro y allí se mete uno sólo cuando tiene el don y cuando te puedes meter en el sueño de ellos puedes ver si están haciendo daño o a quien tienen amarrado. Este mundo tiene muchas montañas y uno llega allí cuando tiene el poder de no dormir mucho pero sí soñar mucho. Esto se hace cerrando poquito los ojos y soñando, así uno se va como saliendo de sí mismo y entrando allí como cuando vas en un avión para ir a otro lugar. Es que cuando uno es curandero, entonces sí se camina a otros lugares donde están las almas amarradas, dependiendo si *bakánawi* llevó, o los animalitos o *jikuri* —*bakánawi* y *jikuri* son los enanitos— es que estarán en un lugar o en otro, pero son partes que no son de este mundo y allí se puede llegar en el sueño. Cuando es la raspa ahí hablan con ellos, con los espíritus de las plantas, cuando hacen estos sonidos, bueno, más bien los llaman, porque es ese sonido el que escuchan. Cuando canta el *wikarúame* [cantador] entonces se pide lluvia o perdón¹²⁴ (comunicación personal, 10.06.2010).

124 Este tipo de ceremonias de curación, también llamadas ‘raspas’, han sido registradas y analizadas por Lumholtz (1981), Bonfiglioli (2005, 2006), Merrill (1988), Deimel (1985, 1996) y Kummels (2005, 2007). Se trata de ceremonias curativas para liberar un alma atrapada. El *jikuri* o peyote es el nombre que se le da a una variedad de cactus, entre ellas la muy conocida por su nombre científico como

Existe también otra forma de referirse al camino en el dominio de los curanderos y es el del canto y los sonidos que emite el raspador¹²⁵ para establecer comunicación con los espíritus del *bakánawi* o *jíkuri*, como los llama María Luisa. Bonfiglioli en su análisis sobre la ceremonia o raspa de peyote, plantea que mediante el canto, la raspa y la colocación de un bule sobre el cual se frota los palos raspadores (Figura 17) y que, además, cubre al peyote que le ayudará al curandero en su búsqueda por el alma perdida (2005: 168-169):

Lo que [el curandero] está activando es un tránsito de influencias divinas entre el cielo y la tierra [...] al permitir la comunicación entre los polos cósmicos, estos utensilios simbolizan, más que cualquier otro objeto, lo poderes privativos de la actividad chamánica, la cual está vinculada tanto con el desplazamiento de las almas como con el flujo de las fuerzas vitales.¹²⁶

Esto puede vincularse con el tejido, por lo menos en el caso huichol, pues según lo que le explicaron a Schaefer (2002: 243):

It is like the words in a song. When singing we use our voice [...] When one shouts (or sings loudly), the voice carries, and arrives at a different place. This means that it gives guidance, that it takes form.

Más adelante, un violinista huichol le aclaró a la antropóloga, la relación entre cantar, tocar el violín y tejer:

If a man wants to play music', he told me, 'if a person wants to sing, they have to form it on their violin. It is the same for all of you [women] [...] On the same loom you are able to convert [the warp] to make various designs. It is the same, the guide of the mara'akame the violin of the mara'akame. For all of you, [the loom] is the violin of the women (Schaefer 2002: 243-244).¹²⁷

Lophophora williamsii. Desconozco si es a esta especie a la cual María Luisa se refiere. En cuanto al *bakánawi*, también parece ser que se le denomina así a una diversidad de juncos y cactus (aunque María Luisa habló de una raíz), no obstante Bye la clasificó como una planta de la especie *Scirpus* (Bye en Bonfiglioli 2005: 154). Según la explicación de María Luisa: "la gente de Carichí siempre se infecta con el *bakánawi*, así por el aire. Entonces hay que hacer curación de *bakánawi*. Esta raíz es muy poderosa porque levanta a los muertos, pero también puede ser muy mala. El espíritu de la raíz es lo que hace daño. Pero cuando es peyote entonces es para curar y limpiar para recuperar el alma" (comunicación personal, 14.04.2010).

125 Se trata de un instrumento compuesto por dos palos, uno liso y otro con muescas que produce un sonido al frotar ambos sobre un bule hecho de madera tallada en forma cóncava.

126 Es importante destacar un punto fundamental que nota Bonfiglioli con respecto al *sipiraka* o instrumento raspador: "Según la información obtenida por Lumholtz (op. cit.: 358), el palo a cremallera es 'el camino de Tata Dios'. Nosotros no recopilamos una explicación de este tipo; no obstante, a través de diferentes pláticas con tres especialistas y, sobre todo, a través de la comparación intercultural, pudimos hacernos a la opinión de que esta herramienta es más que un instrumento musical: es una escalera cósmica, es decir, un camino ascendente y descendente, cuyos peldaños estarían representados por las muescas." (2005: 168).

127 El *mar'aakame* es un curandero.

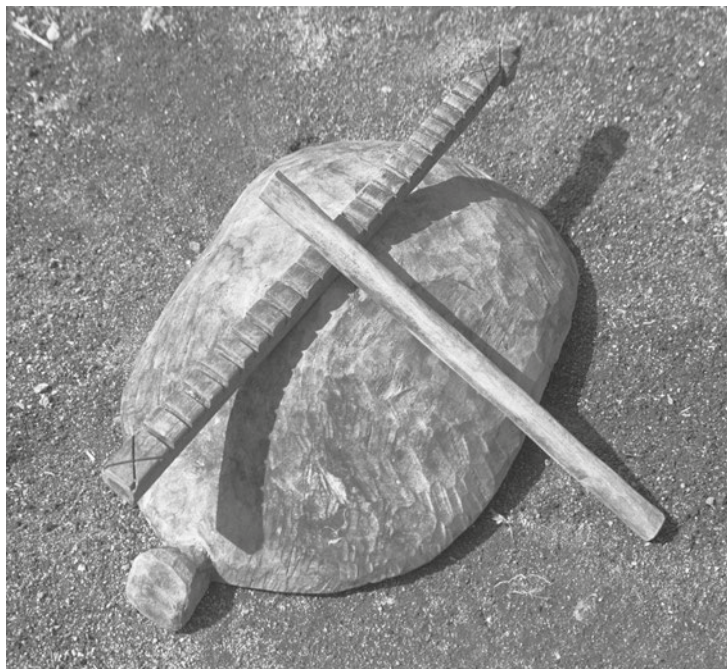


Figura 17. Raspador y bule ralámuli (foto: cortesía de Carlo Bonfiglioli, 2004).

Otro ejemplo, de regiones mucho más lejanas, lo encontramos entre los shipibo de la Amazonía peruana. Gebhardt-Sayer, en su estudio sobre los elementos gráficos del arte shipibo en un contexto ritual, aclara que aunque comúnmente son hombres los chamanes, mientras que las mujeres producen objetos con ciertos diseños, los roles chamánicos complementan los artísticos (1985: 155-156). Esto es así porque el chamán manipula los diseños (comparables a los usados en las piezas creadas por las mujeres) que obtiene en sus visiones y éstos a su vez impregnan con su efecto al cosmos y al espíritu de cada individuo (1985: 155-156).

Como puede observarse, los motivos tejidos, los cantos, la música ritual (que también son guías o caminos) se extienden al mundo de los curanderos.

Dicho esto, es importante hacer notar también que los caminos por donde transitan concuerdan con ciertos rumbos o direcciones, los cuales están en correspondencia con los rumbos a los cuales se presentan las ofrendas a *Onorúame*. De acuerdo con María Luisa:

Las cosas se ofrecen en cuatro lugares cuando hacemos la fiesta porque esos son los más importantes: el de donde sale y se mete el sol son los caminos de la luz y son diferentes a

los que son oscuros. Por ejemplo, en algunos caminos donde van los curanderos está todo oscuro, no sé cómo pueden ver. Caminan porque alguien los guía, como que los jala. Pero también, como el mundo de los muertos es al revés, el día es noche y la noche es día, por eso los curanderos sueñan de noche para ir por allá de día (comunicación personal, 30.05.2010).

En este mismo sentido, aunque no se hace referencia específica a la región oriental como uno de los caminos que transitan los curanderos, la siguiente cita, referente a lo que puede leerse en ciertos códigos, solidifica y aclara aún más la narración de María Luisa, que tiene que ver con un mapa cosmológico a través del cual se puede viajar (Jansen 1998: 131):

En los códigos *Vindobonensis* (p. 48) y *Nuttall* (pp. 18 Y19), el Cielo aparece como un lugar sagrado de donde bajan los sacerdotes primordiales con los símbolos de poder (véanse Anders, Jansen y Pérez Jiménez 1992a y 1992b; Jansen 1997b). Se asemeja al concepto mazateco del *Do Asean*, el cielo oriental, origen de la luz, adonde se dirigen los chamanes en ‘vuelo mágico’ para consultar con los Ancestros y los Dioses (Boege 1988). De ahí que encontramos a menudo referencias a Templos del Cielo, tanto en los códigos históricos de la Mixteca (por ejemplo *Nuttall*, pp. 22 y 25), como en el *Codex Borgia* (pp. 33-34).

Más aún, resulta claro que hay que conocer bien las vías del cosmos, ya que pueden resultar peligrosas e incluso mortales:

Con eso de los caminos hay que tener cuidado porque uno puede perderse y no encontrar camino de regreso, por eso hay que soñar el regreso, con la mente te imaginas el regreso para no perderte. También tenemos que cuidarnos cuando soñamos que nos estamos metiendo para el cerro, es mejor que nos regresemos porque pasando ese lugar ya es muy difícil que el curandero nos pueda salvar. Los otros lugares peligrosos, creo que en español se dice malditos, son donde por ejemplo, en un ojo de agua una serpiente o *sinoi* o los animalitos hacen sus maldades. Son lugares donde hay mal (Chacarito, comunicación personal, 18.04.2010).

A propósito de los ojos de agua, en otra ocasión comentó lo siguiente:

Una vez soñé con un señor que me decía que él era el agua y que si yo le daba de comer entonces él aparecería donde yo quisiera que estuviera. Entonces le di agua y le dije que quería que estuviera en el camino para que la gente pudiera tomar agua de él. Una semana después ya había un hoyito en el camino y luego volví a soñar con el señor. Me dijo que mientras le siguiera dando de comer él estaría allí. Así lo alimenté y pues iba viendo como la tierra alrededor del hoyo se ponía cada vez más y más húmeda hasta que ya se veía el ojo de agua. El problema fue cuando yo tuve que salir de allí por un tiempo y nadie lo alimentaba y entonces la gente se empezó a enfermar y el ojo de agua casi desapareció. También creo que hasta atrapó el alma de algunas personas. Entonces el *oviríame* vio que dentro del ojo había dos piedras y las sacó y pensó ¿quién habrá provocado que apareciera el aguaje y por qué ya no está? Y pensó que tal vez fue una muchacha. Cuando yo regresé hablé con el *oviríame* y le dije lo que había soñado y el *oviríame* me dijo que ahora yo podía ayudar a la gente y que tal vez por eso había soñado eso. Pues así se dieron cuenta de que para que el ojo de agua se apareciera como un señor y estuviera contento y les diera agua, tenían que alimentarlo. El *oviríame* me explicó que algunos veían a ese señor como hombre o como serpiente o como otro animal (Chacarito, comunicación personal, 18.04.2010).

Aunque en el siguiente apartado se explicará con mayor detalle la relevancia de la serpiente, vale la pena subrayar aquí su presencia en relación a los chamanes, la cual es clara en los relatos de María Luisa. Veamos un ejemplo más que consolida lo supuesto:

Cuando uno ve una serpiente chiquita y verde con negro, con cabeza y cascabel grande hay que buscarla o no dejarla ir, atraparla y dejarla mucho tiempo guardada, así es como se podrá saber quién o cuál *owiríame* fue el que le envió a la persona la víbora para matarlo, pues así el curandero responsable se enfermará, se empezará a sentir mareado y enfermo (Chacarito, comunicación personal, 18.04.2010).

Otra valiosa interpretación que dialoga con la misma idea es la siguiente:

El tabaco o piciete es representado frecuentemente como un polvo verde en los códices mixtecos y funciona como un elemento para santificar y crear contacto con el mundo divino. La equivalencia entre el Monte de la Serpiente de Fuego y el Monte de Maguey solamente se entiende en la lengua mixteca. El maguey es *yavui* y la serpiente de fuego representa el ‘hechicero que por los aires volaba’, *yabui*. Aunque no podemos estar completamente seguros de ello, las palabras parecen suficientemente semejantes como para poder producir una variación en la escritura de un lugar lejano. Por otra parte es posible que la serpiente de fuego califique el Monte de Ajedrez como un ‘lugar de poder’, donde entran los nauales (Jansen 1998: 133).

Además del reptil y los caminos, encontramos que también se habla, en varios de los recuentos presentados, de los cerros, los ojos de agua y de lugares subterráneos. Es interesante entonces retomar la explicación sobre “Los nueve ritos para la Luz, la Vida y el Maíz” que narra el *Códice Borgia*. Anders, Jansen & Reyes García (1993) analizan las descripciones del centro ceremonial en donde se llevan a cabo tales ritos y nos dicen que aparecen:

[...] referencias a hoyos o subterráneos, dedicados a un dios anciano con forma de lagarto, una representación de Cipactonal-Tonacatecuhtli [...] una parte considerable del centro ceremonial se pinta dentro del cuerpo de este anciano-lagarto, como una indicación metafórica de que los edificios se ubican en una especie de patio hundido o, por lo menos, dentro de un área dedicada a esta deidad y conectada simbólicamente con el interior profundo de la tierra (1993: 176).

Los autores agregan que *Cipactonal* y su esposa *Oxomoco* son los curanderos-advinos primordiales y los lugares a los que se hace alusión, posiblemente son los puntos para entrar en la tierra (Anders, Jansen & Reyes García 1993: 176). Paralelamente, lo anterior se complementa con la apreciación de Sullivan:

Oxomoco and *Cipactonal* were the first man and woman to be created, from whom all mankind descends. The accounts differ as to which is male and which female. They were considered the inventors of the 260-day calendar of divination, the art of divination, the interpretation of dreams, the division of time into days, hours and years, etc. They also were the originators of medicine and the first herbal doctors. Among the Mexicas, they were held to be the first leaders of their people after their arrival in the mythical *Tamoanchan*, or place of origin (1966: 71).

Por el momento se cerrará esta exposición sobre las correspondencias entre chamanes, caminos, textiles y demás, pues es apenas un punto de partida para continuar profundizando en otro trabajo. Ahora sólo queda un tema más por considerar que, posiblemente, resulte un tanto extremo para algunos lectores. No obstante, para esta investigación resulta fascinante y, si bien no se tiene la intención de comprobar lo que se presentará, sí se busca ampliar de alguna forma el enfoque y los alcances de los antropólogos y de los no especialistas en este tipo de análisis. Se pretende incitar al lector a ver más allá de lo preestablecido y romper con los prejuicios impuestos sobre las culturas no occidentales, las cuales demuestran una y otra vez estar compuestas de un complejo, vasto e invaluable conocimiento, al cual los occidentales deberían abrirse para aprender también de él. Aprovechando esta última cita de Sullivan que habla de la pareja-reptil original como la fuente de donde descende el ser humano, veamos pues en qué sentido es el reptil tan importante para la vida.

Las serpientes y el origen de la vida

Todos somos *sinoi* [víbora/serpiente] porque el hombre avienta las viboritas dentro de la mujer. Desde ahí somos *sinoi*, luego ya le van creciendo las piernitas y los brazos (Chacarito, comunicación personal, 23.06.2010).

Esto lo comentó María Luisa cuando hablábamos del embarazo. En esa misma ocasión explicó cómo los curanderos podían ver lo que sucedía dentro del vientre materno durante sus sueños y así controlar el bienestar o incluso dañar al ser en formación:

Cuando el cordón del bebé está enredado el curandero lo puede desenredar mediante el sueño, él puede ver cómo está el bebé por dentro, como eso que ven en la televisión en los hospitales de ustedes [se refiere al ultrasonido]. El cordón pudo haberse enredado por un embrujo o porque se tejó, cosió o hizo *nuri* durante el embarazo. Cuando habrá problemas al momento de dar a luz el curandero lo puede saber desde antes. También hay mujeres parteras que lo saben, aunque de otra forma porque no es como el *owirúame* y casi nunca meten la mano en la mujer, más bien le mueven la panza y dan a tomar hierbas (comunicación personal, 23.06.2010).

Lo que llama la atención es su comentario sobre la primera vez que vio un ultrasonido: “cuando vi al bebé en esa televisión que usan los doctores para poder ver lo que está adentro, me di cuenta por qué los curanderos decían que uno al principio es una viborita” (comunicación personal, 23.06.2010). Por un lado, esto me asombró, por decir lo mínimo. No me era posible creer que los curanderos tuvieran esta capacidad de visión, ya que en un mundo occidental estamos acostumbrados a que es mediante la utilización de complejas máquinas que se logra observar aquello que sucede al interior del cuerpo.

Por otro lado, me impactó el que se refiriera al espermatozoide como 'las viboritas', pues aunque se podría pensar que vio alguna imagen de las células masculinas (que semejan una pequeña víbora) en un libro de texto en la escuela, posteriores lecturas, a las cuales se hará referencia en este último apartado, llevaron a considerar que más bien se trata de un conocimiento muy antiguo que va más allá de los libros de biología de la Secretaría de Educación Pública.

Pero vayamos por pasos. Es verdad que hay algo sumamente intrigante en relación a la serpiente, no sólo en el México prehispánico y entre los pueblos indígenas contemporáneos, sino para una diversidad de culturas alrededor del mundo. Es verdad también que el reptil es un animal imponente cuya presencia deja sentir su poder sobre el ser humano y todas aquellas especies vulnerables al paso del anfibio. Asimismo, es sugestivo que la serpiente sea una figura tan significativa en el ámbito chamánico como puede ser la iniciación, el poder de la visión, la curación y la enfermedad.

Aquí vale la pena retomar algunas referencias importantes que describen la figura del reptil en relación a las visiones, curaciones e iniciaciones del México antiguo:

Nahuatl texts, registered by Sahagún in the Florentine Codex (book VI: ch. 1), characterize the God Tezcatlipoca as *yoalli ehecatl*, 'night and wind,' a *difrasismo* that stands for 'invisible and impalpable.' This is a metaphor for the quality of 'mystery' of the Gods and the *nabual-istic* experience in which the shamanic priests meet with them. In paintings, this concept is rendered through a serpent, which functions as a symbol for the visionary experience. In the central Temple Scenes of the Codex Yoalli Ehecatl / Borgia (29 ff), priests in visionary trance are shown as serpents of wind and night [...] Several serpents—Xihuacoatl, the fire dragon, and Quetzalcoatl, the feathered serpent—clearly function as markers of *nabuallohtl*, the *nabual*-experience. Their images surround temples and holy places as *coatepantli*, a serpent wall, which marks the liminal zone between ordinary human life and the Other World of Spirits, deified Ancestors, and Gods (Jansen & Pérez Jiménez 2007: 51).

Los mismos autores comentan en otra parte que:

The earliest recorded dynastic histories begin with the activities of Lord 9 Wind, the Whirlwind or Plumed Serpent. He acts as a mediator between Heaven and Earth, between Darkness and Light. His Sacred Bundle becomes emblematic of cult and culture. His serpentine, breathlike nature induces the visionary experience of contact with the Other World, overcoming distances across time and space. The representation of the vision serpent is extremely important in royal rituals depicted in Classic Maya art and goes back as far as the Olmec; a famous relief at La Venta (monument 19) shows a priest – or ruler in a priestly function – being encircled by a serpent, probably representing the state of trance [...]. The rituals in this impressive chapter of Codex Yoalli Ehecatl pivot on the transformations of dark into light and of death imagery into sprouting trees and maize. The trance of the priests is the mediating dynamic factor between those two conditions. These scenes also provide a ritual-conceptual background to the story in the Codex Yuta Tnoho according to which Lord 9 Wind, the Plumed Serpent, had the Tree Maiden give birth to the First Lords and Ladies of Ñuu Dzau. Here again he is the supreme mediator, the Bringer of Life (Jansen & Pérez Jiménez 2007: 107-110).

Por su parte, Joyce también presenta una interpretación que complementa la de Jansen & Pérez Jiménez:

Classic Maya images show noble women eliciting the presence of ancestors or spirits thought the invocation of visions in the form of serpents may be one end of a continuum of the creation of social beings that also include the bearing of children and their manifestation through the interventions of midwives [...] (Joyce 2000: 186).

Siguiendo con las correspondencias, Klein menciona en una nota a pie de página que *Cibhuacóatl*—patrona de las parteras— posiblemente era la personificación de una planta muy utilizada para curar, se trata de *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*, sin. *Turbina corymbosa*), a veces llamada por los aztecas ‘planta de la víbora’ o ‘serpiente verde’ (2000: 47). Es interesante también que la araña, los ciempiés y el escorpión que aparecen en el pelo de *Cibhuacóatl*, aparentemente servían como ayudantes de quienes realizaban lo que Klein (2000: 47) cataloga como ‘artes mágicas’. Incluso el pelo de la deidad, representado como puñado del previamente mencionado *malinalli*, tenía propiedades medicinales para lograr un buen parto; pero también en una historia recopilada por Alvarado Tezozómoc se habla de una bruja llamada *Malinalxochitl* (flor de *malinalli*) que llamaba a los ciempiés y las arañas para que la ayudaran a embrujar a la gente (2000: 48).

En la ya citada descripción de los nueve ritos realizados en los Templos del Cielo que narra el *Códice Borgia*, Anders, Jansen & Reyes García también comentan sobre un ungüento negro elaborado por los sacerdotes y que según las notas de Fray Diego Durán:

[...] llamaban *teotlacualli*, que quiere decir ‘comida divina’. Y esta comida de dios era conforme al dios que la comía, la cual era toda hecha de sabandijas ponzoñosas, conviene a saber: arañas, alacranes, cientopíes, salamanquesas, víboras [...] quemábanlas en el brasero del dios que estaba en el templo y, después de quemadas, echaban aquella ceniza en unos morteros y juntamente mucho *picietl*, que es una yerba [...] allí majaban y hacían un ungüento endemoniado, hediondo y mortífero. Después de majado, echábanle una semilla molida que llaman *ololiuhqui*, que se ponen los indios y la beben para solo ver visiones [...] (Anders, Jansen y Reyes García 1993: 187).

Paralelamente, Klein añade que la ingestión de estas semillas ocasionaba fuertes visiones de una poderosa y venenosa serpiente, la cual se decía era la patrona de los ‘hechiceros’ (2000: 47). La misma autora continúa diciendo que entre los Aztecas, las matronas utilizaban algunas medicinas para estimular las contracciones en un parto difícil o bien para inducir el aborto cuando se deseaba. Así, curanderos y matronas elaboraban pociones y pomadas con estos insectos para tener visiones, solucionar problemas y curar enfermedades (2000: 47).

En cuanto a la iniciación y el estado de trance de los sacerdotes o chamanes y la serpiente en la lectura del *Códice Borgia* —al cual se ha venido haciendo referencia— hay datos sumamente interesantes y que dialogan de alguna forma con los relatos de María Luisa:

Aquel estado de trance, aquella otra realidad, explica en parte el doble nivel de las imágenes. Alrededor del brasero, se ven en el Templo de Cuacoatl las figuras de serpientes con la máscara del dios del viento y los signos de la oscuridad (los ‘ojos estelares’) en su cuerpo (p. 29). Pensamos que se trata de una representación pictórica de la metáfora *yoalli ehecacatl*, ‘noche y aire’, que según Sahagún (Libro VI) significa lo ‘invisible y no palpable’, lo misterioso. De hecho es un título, del dios supremo, Tezcatlipoca. Asimismo, parece una forma de representar al sacerdote en trance: su espíritu ha salido de su cuerpo como un remolino y anda por la oscuridad. Más adelante, pp. 36-38, vemos cómo el éxtasis de un sacerdote describe como la entrada de una enorme serpiente de viento oscuro, que lo transporta por el aire, hasta que vuelve a salir de la boca del remolino (Anders, Jansen & Reyes García 1993: 188).¹²⁸

No es posible dejar de citar otro fragmento, al cual estos mismos autores se refieren, para ampliar la ejemplificación. Se trata de una descripción de Nuñez de la Vega (1702) en la que un nahual tzeltal se inicia dentro de una ceremonia:

En algunas provincias usan, para aprender aqueste oficio de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes, y puesto el Maestro encima, llama a una culebra pintada de negro, blanco y colorado, que llaman madre de las hormigas; la cual sale acompañada de ellas y otras culebras chiquillas, y se le van entrando por las coyunturas de las manos, comenzando por la izquierda, y saliendo por las narices, oídos y coyunturas de la derecha; y la mayor, que es la culebra, dando saltos se le entra, y le sale por la parte posterior, y según van saliendo se van entrando en el hormiguero. Después lo lleva al camino, donde le sale al encuentro un feroz dragón de modo de serpiente, echando fuego por la boca, y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo, y lo vuelve a echar por la parte prepostera del cuerpo; y entonces le dice su Maestro que ya está enseñado (Anders, Jansen & Reyes García 1993: 188).

Lo interesante aquí es la relación que lo antedicho tiene con lo que se ha venido interpretando acerca del textil, los hilos, y los motivos que lo componen. Previamente, en la

128 Con el fin de complementar esto, veamos un fragmento del código en cuestión que narra lo siguiente: “Todos van por el camino centro ceremonial, y entran en él, como metiéndose dentro de la tierra, dentro del cuerpo del viejo Hombre Lagarto, que pertenece a la época primordial y que da nuestro sustento, Cipactonal-Tonacatecuhtli, dentro del cuerpo místico del tiempo mismo: que por un lado es el paso consecutivo de los días, ordenados en teintenas y trecenas, y que por el otro es la ordenación diversa del *tonalpoalli*, subdividida en cuatro veces 65 días, para los ritos y para el arte adivinatorio. Allí entran los dos sacerdotes, flanqueados por las sacerdotisas de Cihuacoatl, todas con cuchillos en la mano, listas para el sacrificio. Porque allí, en medio del patio hundido, está acostado el enorme Sol Nocturno, que canta y vive, y que es como una parturienta. Su cuerpo es la oscuridad inmensa, devoradora, con ojos y dientes en las articulaciones, con manos y pies de jaguar, con poder de nahual. En su mollera y cuello, en sus rodillas y tobillos, en sus pulsos y en su pecho mismo, está la fuerza vital que palpita y brilla, como nueve corazones, nueve soles, frío y calor, vida y muerte [...]” (Anders, Jansen & Reyes García 1993: 224-225).

primera investigación que realicé sobre las fajas tejidas de los ralámuli, vinculé dichos textiles con efigies arqueológicas de Casas Grandes¹²⁹ y del occidente de México (Aguilera 2011: 142-143). En aquél momento no tenía suficientes datos, por lo que solamente destaqué algunos puntos. Entre ellos, era evidente la similitud entre los motivos de los textiles ralámuli y las efigies, pero más aún, resultaban sugerentes dos cuestiones: la representación de dos serpientes a la altura de la cintura de la efigie de Casas Grandes, es decir a manera de un cinturón y marcando el centro del cuerpo; y por otro lado, en las efigies del occidente mexicano, diseños geométricos que representan pintura corporal y que al mismo tiempo resaltan áreas específicas (la cintura, los ojos, el torso) con tales patrones. Éstos, según interpreté, tienen que ver precisamente con lo que ya se ha mencionado previamente sobre la serpiente que rodea el mundo (separando la superficie terrestre del cielo y el inframundo) los ojos, el poder de la visión, el centro, las vías de acceso. En definitiva, lo que concluí fue que junto con el textil:

Los caminos, las escaleras, los ojos, las serpientes, es decir, aquellos elementos que la faja representa, son categorías espacio-temporales, pues en primer lugar refieren al centro, lugar donde confluyen todas las fuerzas, las pertenecientes a lo de arriba y lo de abajo. En segundo lugar, se trata de un camino, que también es una serpiente, mediante la cual transitan y se encuentran las almas, las fuerzas, las deidades, etc. Se trata igualmente de un caminar que es un movimiento ascendente y descendente que remite al tiempo, a lo cíclico, a la vida y la muerte (Aguilera 2011: 142).

Haciendo una revisión un poco más profunda en el horizonte arqueológico del norte de México, específicamente en Casas Grandes,¹³⁰ vemos que uno de los seres que figuran con mayor frecuencia es precisamente la serpiente. VanPool & VanPool, en su trabajo *Signs of the Casas Grandes Shamans*, explican que las serpientes son una parte vital en la

129 El área que lleva este nombre (incluyendo a Paquimé, su famoso centro ubicado en Chihuahua) surge entre 1200 y 1450 d. C. en lo que ahora corresponde al noroeste mexicano, suroeste de Arizona, sur de Nuevo México y el oeste de Texas (VanPool & VanPool 2007: 1).

130 Existe una controversia sobre los orígenes e influencias en este lugar. Por un lado, tras su monumental trabajo de Charles Di Peso en Paquimé, propuso un origen mesoamericano; mientras que años más adelante, otros arqueólogos inconformes con la idea de una influencia mesoamericana, sugerían que este centro era más bien una expansión de las culturas Pueblo (VanPool, 2007: 11-15). No es este el espacio para argumentar los orígenes de este sitio, basta por el momento anotar que pueden encontrarse influencias provenientes del sur y del norte y que, como bien dicen VanPool & VanPool, “cultural systems rarely have a singular origin but typically result from complex social negotiations and cultural transmissions that can incorporate a wide variety of sources” (VanPool & VanPool 2007: 18). Es por estos motivos, además de las conexiones lingüísticas y en tanto sistemas de pensamiento que caracterizan a esta región nortea, que se considera apropiado utilizar los datos surgidos de la región para el análisis comparativo del presente trabajo. Para más detalles sobre contactos entre pueblos mesoamericanos y norteaños (incluyendo entre éstos a los del suroeste norteamericano) consultar por lo menos los trabajos de Braniff (2001, 2002) y Carot & Hers (2006).

cosmología, la religión, los rituales y la iconografía de esta región (véase Figura 18), al igual que de Mesoamérica, dado que ambas áreas comparten rasgos importantes (2007: 92). Ejemplo de ello, según señalan los autores, es el hecho de que simbolicen el agua, la lluvia y el cielo, pero también el rayo y las direcciones cardinales (2007: 93). En este sentido, los VanPool especulan que en Casas Grandes la serpiente tenía un lugar importante en los rituales que apuntaban a invocar la lluvia, la fertilidad y, posiblemente, como mensajeras que cargaban oraciones o peticiones al inframundo (de la misma forma en la que los Pueblo lo conciben), un hecho que las vincula con el mundo de los chamanes (2007: 93-94).



Figura 18. Representaciones de serpientes en la cerámica de Casas Grandes (Fotos: Cortesía del Maxwell Museum of Anthropology, University of New Mexico, núm. de catálogo: 1.44.3.89).

Este panorama hizo más fuertes las razones para continuar explorando la imagen de la serpiente en la región tarahumara. De hecho, sí se fortalecieron tras los reveladores escritos del padre jesuita Johannes Ratkay, quien vivió en la misión de Carichí en el siglo XVII, y quien habla de ídolos que tenían antiguamente:

[...] un ídolo serpiente del tamaño de dos brazas, que no solía hacerles daño de ninguna manera, y mediante el cual averiguaban el futuro. El demonio hablaba por él. Tenían otro diablo médico y omnisciente, otro que provocaba las lluvias, otro que impedía el sueño, otro que sacaba los intestinos, otro que mataba a los niños. Tenían en sus casas unas serpientes que les eran familiares y unas piedras creyendo que así no les pasaría nada malo [...] Del mismo modo cuando iban a la batalla o cuando querían encontrar un objeto perdido adoraban a sus piedras e invocaban a las serpientes (Ratkay en Merrill 1992: 146).

Siglos más adelante Lumholtz también destaca la importancia de ciertos animales, que fueron los encargados de enseñarles a los rálámuli a bailar (1981: 325). Durante dichas danzas el curandero cantaba para comunicar “al mundo invisible sus deseos, describiendo el magnífico efecto de la lluvia, la neblina y la llovizna sobre el mundo vegetal” (Lumholtz 1981: 325). El explorador noruego añade que para los tarahumara los animales no son concebidos como seres inferiores “sino creen que entienden la magia, que son poseedores de amplio saber y que pueden ayudarles a conseguir que llueva” (1981: 325). Específicamente en relación a las serpientes, comenta que para la celebración de la Semana Santa “se adornaban con víboras, amarrando juntas las cabezas de los reptiles para que no causen daño, sucediendo que un solo hombre lleve consigo hasta cuatro culebras” (1981: 348). Los VanPool también apuntan que:

Ceramics and rock art reveal that the inhabitants of the Casas Grandes region, like many past and present societies in the Americas, believed that the natural and spirit worlds were intertwined [...] Even the ‘Middle World’ (the here-and-now) had powerful spirits residing in rocks, mountains, water, plants, animals [...] In these societies the natural world set the stage for myths, rituals, and ceremonies, thereby affecting how the natural and spiritual forces were perceived and manifested in more mundane aspects of life [...] (VanPool & VanPool 2007: 23).

Lo anterior va de la mano con lo que María Luisa explicó sobre la araña, es decir, un ser de conocimiento que les enseñó el arte de tejer. Pero además de los animales, las plantas también tienen un lugar importante. Así, cuando le pregunté a María Luisa cómo es que el curandero sabe cuáles plantas utilizar para curar (o dañar) o, formulado de otra manera, de dónde obtiene él este saber, ella contestó que “las plantas le dicen a dios que están buenas para curar y así el curandero, que tiene don, ya sabe cuáles puede usar” (comunicación personal, 22.06.2010).

Este escenario se asemeja a la investigación de Narby sobre los ashaninka de la Amazonia peruana, para quienes los *maninkari* o seres invisibles que viven en los animales, las plantas, las montañas, los lagos o manantiales y en ciertos cristales, son fuentes de conocimiento (Narby 1998: 24).

The maninkari taught us how to spin and weave cotton, and how to make clothes. Before, our ancestors lived naked in the forest. Who else could have taught us to weave? That is how our intelligence was born, and that is how we natives of the forest know how to weave (Narby 1998: 24).

En dos regiones extremadamente apartadas la una de la otra, encontramos que esta es una forma en la cual se explica la adquisición del saber. Ciertamente hay otras vías para conocer que no son excluyentes sino que, por el contrario, se complementan. Para continuar con la reflexión, nos mantendremos por un momento más en el contexto amazónico para ayudar a hilar las exégesis tarahumara.

Recordando lo que se ha dicho anteriormente sobre la relación de los motivos tejidos en las fajas rálámuli y la piel de la serpiente, resulta evocador lo que Gebhardt-Sayer trata en otro trabajo (1984). La antropóloga argumenta que los diseños de las visiones chamánicas entre los ya referidos shipibo-conibo –diseños que pueden también manifestarse como cantos– y los realizados por las mujeres en telas, textiles y otros objetos, son figuras que reproducen los patrones de la piel de la serpiente cósmica llamada *Ronin*. Además, tales elementos gráficos representan la estructura del universo (1984: 7).

Narby por su parte, encontró en un libro que presenta ilustraciones realizadas por un chamán o ayahuasquero peruano sobre sus propias visiones inducidas por la ayahuasca, “[...] all kinds of zigzag staircases, entwined vines, twisted snakes, and above all, usually hidden in the margins, *double helixes* [...]” (1998: 69). Curiosamente, este mismo tipo de patrones corresponden con las escaleras y líneas zigzagueantes que caracterizan las fajas tarahumara. Igualmente, las fajas de otros pueblos como los huicholes, tepehuanes y coras y los grupo pueblo comprenden diseños similares (Figura 19).

Las revelaciones de Narby (1998) también coinciden con la de VanPool & VanPool (2007) quienes argumentan lo siguiente en relación a la transformación de un chamán en un espíritu, tras la ingestión de tabaco durante un ritual:

At Paquimé these activities are reflected in painted figures with pound signs that are depicted in odd postures that likely represent dancing movements. They are associated with horned – or plumed – serpent imagery and headdresses that appear to be adorned with macaw feathers (2007: 70).¹³¹

131 Los autores explican que, a partir de los datos de otros estudiosos del mundo chamánico en América, estos especialistas rituales u hombres de medicina, son representados con cuernos como insignia de su poder (2007: 71).

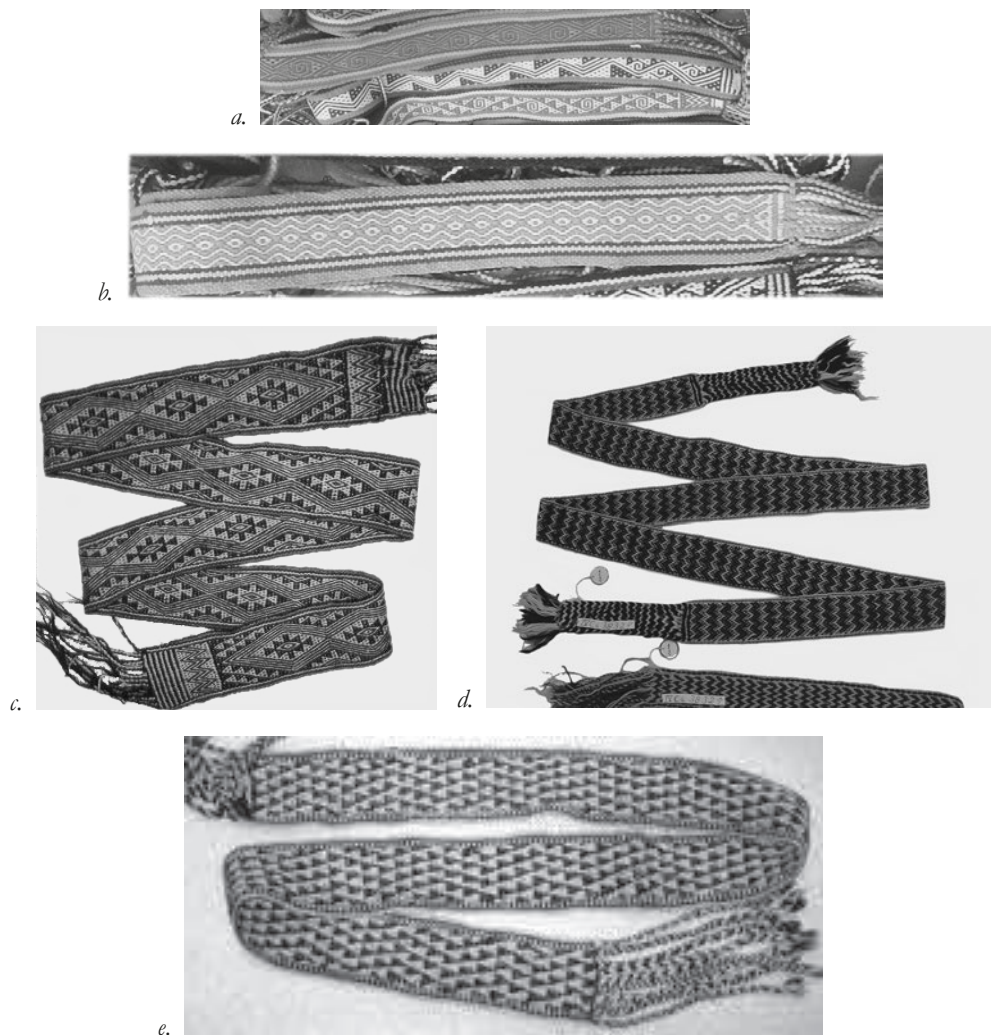


Figura 19. Fajas tejidas con motivos ondulantes, zigzaguentes y otras combinaciones que pueden interpretarse como escaleras y caminos: a y b: tarahumaras (foto: Sábina Aguilera, 2007); c: tarahumara (Colección etnográfica de Carl Lumholtz, cat. no. 65/1075, cortesía del American Museum of Natural History, Division of Anthropology); d: huichola (foto: Colección etnográfica de Konrad T. Preuss, Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin núm. de catálogo: IV Ca 38321, cortesía del Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin); e: tepehuana (foto: colección etnográfica de Carl Lumholtz, no. de cat. 65/1090, cortesía del American Museum of Natural History, Division of Anthropology).

Más adelante comentan que los chamanes aparecen volando y transformados como entidades supernaturales, incluso son representados, en ese otro mundo a donde vuelan (VanPool & VanPool 2007: 73). Sobre el dibujo que presentan de esta vasija, los mismos autores explican que se trata de humanos con cabezas de guacamaya y plumas que interactúan con otras entidades supernaturales como la serpiente con cuernos (2007: 73). Continuando con la lectura de la vasija según VanPool & VanPool:

[...] patterns consistent with neurological studies, which have determined what shamans will see during their trance state. During stage I of the shamanic transformation shamans frequently see zigzag and lined patterns. It is entirely possible that the pound signs used to signify the shamans represent this state of hallucination. It is during stage 2, when the shaman feels as though his spirit is leaving his body and begins flying, that the shaman assigns cultural meanings to these zigzag and lined patterns, which are often reported by shamans around the world to be serpents (VanPool & VanPool 2007: 73).

En relación a estos hechos hay un dato intrigante que Narby notó y al cual se abocó a analizar (1998). Su interés surgió después de observar que los chamanes llegan a un estado de consciencia diferente mediante el cual obtienen conocimiento, ya sea vía los sueños, las danzas, cantos y sonidos realizados durante el ritual, el consumo de sustancias, etcétera. Este conocimiento es el de la naturaleza, la cual provee información —como dijo María Luisa en relación a las plantas— y que el antropólogo equipara con los descubrimientos de la biología molecular:

In their visions, shamans take their consciousness down to the molecular level and gain access to information related to DNA, which they call ‘animate essences’ or ‘spirits’. This is where they see double helixes, twisted ladders, and chromosome shapes. This is how shamanic cultures have known for millennia that the vital principle is the same for all living beings and is shaped like two entwined serpents (or a vine, a rope, a ladder...). DNA is the source of their astonishing botanical and medicinal knowledge, which can be attained only in defocalized and ‘nonrational’ states of consciousness, though its results are empirically verifiable. The myths of these cultures are filled with biological imagery. And the shamans’ metaphoric explanations correspond quite precisely to the descriptions that biologists are starting to provide (Narby 1998: 117).

Narby concluye que estas imágenes presentes en el viaje del chamán provenientes del ADN tienen sentido porque, en principio, sus cadenas tienen la forma de una o dos serpientes idénticas entrecruzadas (Figura 20), así, es una fuerza vital que tiene la capacidad de desdoblarse y reproducirse de uno en más (1998: 102). Otro dato relevante es que las células que contienen el ADN de todo ser viviente, están llenas de agua salada, es ahí que habita el ADN y la razón por la cual le es necesario tomar la forma de una doble hélice:

As DNA's four bases (adenine, guanine, cytosine, and thymine) are insoluble in water, they tuck themselves into the center of the molecule where they associate in pairs to form the rungs of the ladder; then they twist up into a spiraled stack to avoid contact with the surrounding water molecules. DNA's twisted ladder shape is a direct consequence of the cell's watery environment. DNA goes together with water, just like mythical serpents do (Narby 1998: 88).

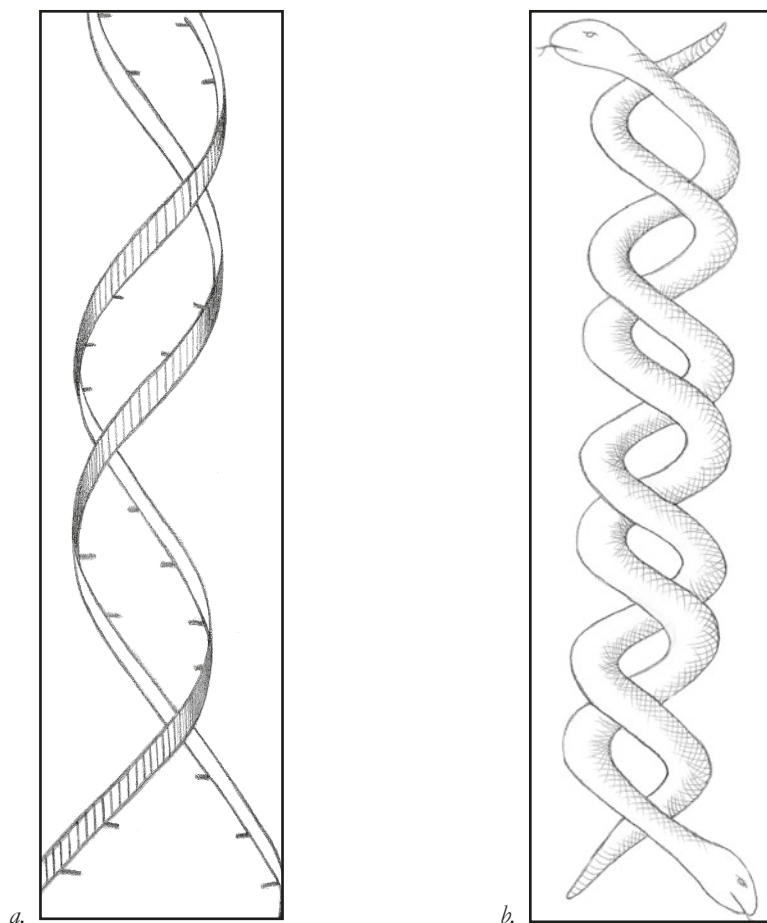


Figura 20. a. Estructura de ADN (dibujo: Patricia Madrigal, basado en Narby 1998: 89); b. Serpientes entrecruzadas (dibujo: Patricia Madrigal, basado en Narby 1998: 92).

Es interesante regresar a las observaciones de VanPool & VanPool en relación a las serpientes que aparecen en las vasijas de Casas Grandes, pues los reptiles aparecen comúnmente en pares idénticos, además de encontrarse en una postura enrollada o en espiral (véase Figura 18):

The Casas Grandes artists' concern with duality or twinning is obvious in jars with serpents. Both snakes and horned/plumed serpents are frequently found in pairs. The two most common types of snake effigies have dual snakes in relief. The first type shows snake coiled around the vessels [...] The second type has tightly coiled snakes forming spirals on opposing sides of the vessel [...] When snakes are coiled on the sides of the jars, they are almost identical twins [...] (2007: 86).

Como esta observación, pueden encontrarse una gran diversidad de ejemplos entre culturas alrededor del mundo y en diferentes épocas.¹³² Un hecho de esta magnitud no puede más que llevarnos a especular y preguntar de dónde provienen tales representaciones. Narby, al establecer como hipótesis un vínculo entre las visiones chamánicas y lo que se ha mencionado líneas arriba, expresa su asombro:

I was staggered. It seemed that no one had noticed the possible links between the 'myths' of 'primitive peoples' and molecular biology. No one had seen that the double helix had symbolized the life principle for thousands of years around the world. On the contrary, everything was upside down. It was said that hallucinations had found their useful molecules by chance experimentation, and that their 'myths' were precisely myths, bearing no relationship to the real knowledge discovered in laboratories (Narby 1998: 71).

Como se ha mencionado ya, posiblemente este último apartado resulte antiacadémico, forzado y demás adjetivos. No obstante, en este trabajo se mantiene una posición de reflexión y de abrir perspectivas. Así retomando el trabajo de este autor, vemos que alrededor del mundo existe una innumerable cantidad de representaciones de serpientes cósmicas que dieron origen a la vida. Más aún, citando nuevamente a Narby:

One of the best-known variants of the axis mundi is the caduceus, formed by two snakes wrapped around an axis. Since the most ancient times, one finds this symbol connected to the art of healing, from India to the Mediterranean. The Taoists of China represent the caduceus with the yin-yang, which symbolizes the coiling of two serpentine and complementary forms into a single androgynous vital principle [...] Among the Shipibo-Conibo in the Peruvian Amazon, the axis mundi can be represented as a ladder (1998: 95).

132 Se remite al lector al trabajo de Narby (1998) donde se citan estos ejemplos.

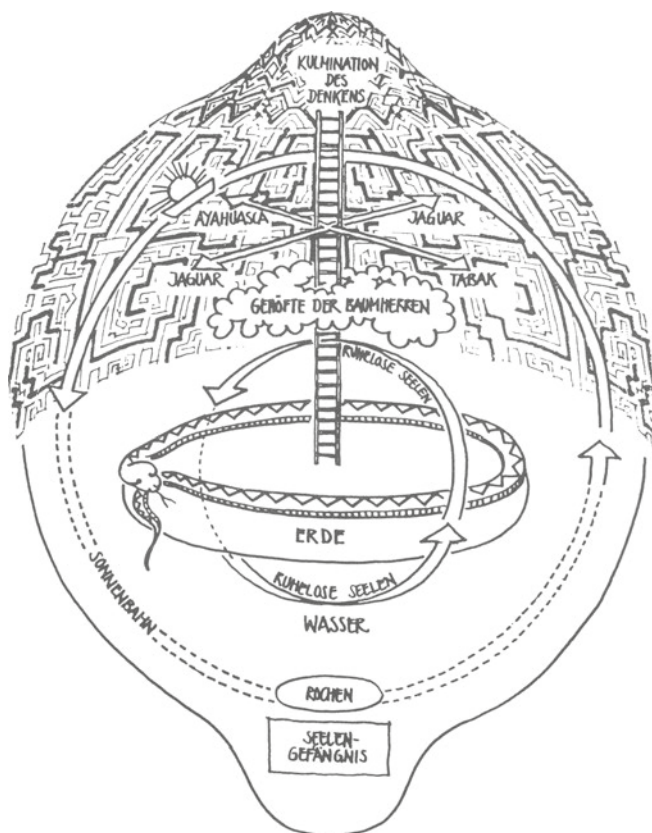


Figura 21. Diagrama del cosmos según un ayahuasquero (dibujo: cortesía de Angelika Sayer).

El autor presenta un dibujo basado en las descripciones de un ayahuasquero (Figura 21); si se retoma aquí es únicamente porque dialoga muy bien con las explicaciones de los *ralámuli* que se han expuesto. Al centro se observa lo que Narby apunta como la escalera del cielo, y es con los espíritus de la escalera que se contactan para obtener el saber necesario y poder curar, por ejemplo (1998: 95). Pero además, esta escalera es circundada por la serpiente cósmica *Ronin* que rodea el mundo.

A partir de la exégesis *ralámuli*, interpreté que el *axis mundi*, el lugar de paso entre los mundos, es representado en las fajas tejidas como un rombo y entendido como centro y superficie terrestre —una noción que se muestra en la Figura 14— el cual puede también enmarcar espirales o escaleras (Figura 22).

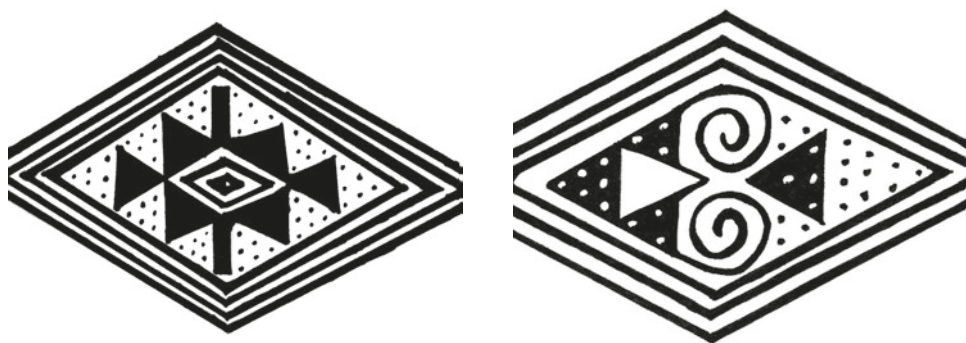


Figura 22. Detalles de rombos tomados de fajas tarahumaras para mostrar como enmarcan espirales, rombos y espirales (dibujo: Sabina Aguilera).

Lo interesante es ver estos elementos gráficos materializados en el ritual. Ya se ha descrito que en el ritual de curación, donde el *ovirúame* se comunica con el peyote aliado para ubicar el alma del ‘paciente’, se utiliza un espejo para ver el alma perdida. Pero además, como bien lo señala Bonfiglioli (2005: 167) en su análisis sobre este ritual, el raspador o *sipíraka* que se mencionó líneas arriba, puede ser interpretado como una escalera cósmica, ya que

[...] en la forma, esta supuesta escalera parece inmediatamente una representación en miniatura de las antiguas escaleras labradas en troncos de pinos y que hoy día aún pueden ser vistas en algunas casas indígenas.

Continuando con el análisis del antropólogo, pongamos la siguiente cita en relación con el dibujo del ayahuasquero, el raspador tarahumara (nótese su forma como serpiente y su elaboración con cuerno de venado)¹³³ de la Figura 23 y la serpiente mexicana de la Figura 24. Esta cadena de relaciones sintetiza claramente lo que se ha venido argumentado:

[La sipíraka] debe ser considerada una escalera que enlaza a los distintos niveles del cosmos, aquí representados por las tres cruces cuadriláteras [talladas en los extremos y centro de la sipíraka y que el autor interpreta como los árboles cósmicos]. De esta manera, y en relación con este conjunto, la batea, además de funcionar como caja de resonancia para la sipíraka, estaría representando, al igual que las jícaras rituales huicholas, la bóveda celeste y el hoyo del inframundo (Kindl, 1997, 2000 y 2003) (Bonfiglioli 2005: 168).

133 Es importante el hecho de que esté elaborada con los cuernos del venado, pues es considerado un animal muy importante para los ralámuli y para otras etnias vecinas. Este animal está relacionado con lo luminoso, con Dios, con la vida.

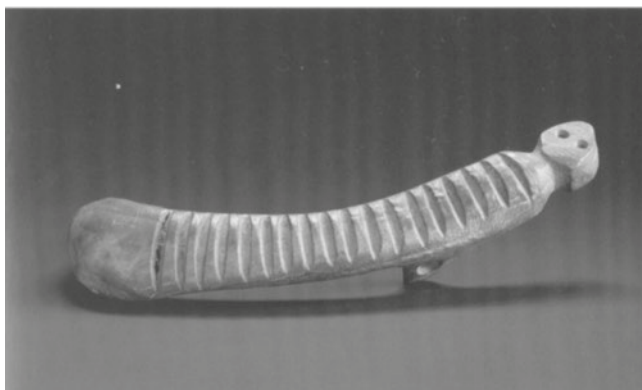


Figura 23. Raspador tarahumara a la imagen de una serpiente (Deimel & Ruhnau 2000: 173, Foto: cortesía del Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin).

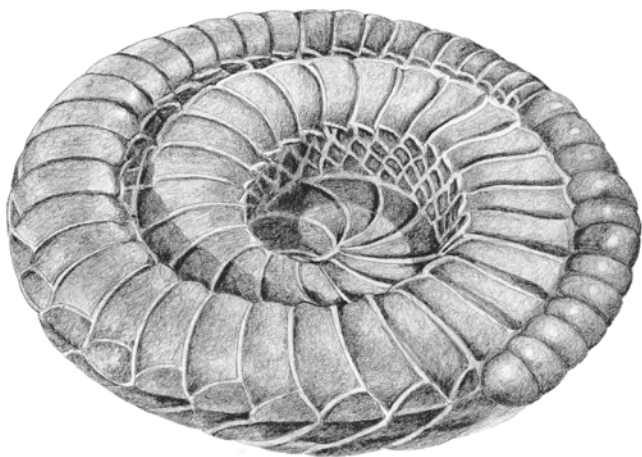


Figura 24. Escultura mexicana representando una serpiente enroscada. Original en el Museo Nacional de Antropología e Historia, México, D.F. (dibujo: Patricia Madrigal).

Este análisis podría extenderse a un gran número de páginas, pero al igual que se ha explicado en los demás capítulos –en los cuales también se podría continuar mostrando más y más relaciones– es preciso poner un punto final. Así, las palabras para este último capítulo no serán justificaciones, sino más bien aclaraciones. Es muy posible que una de las principales críticas a este libro vaya hacia el tipo de comparaciones planteadas. No obstante, se ha procedido de esta forma porque se parte de una perspectiva que quiere romper con la que fragmenta el todo en partes y se olvida de su interrelación, para acercarse a un entendimiento de algo tan esencial como el origen de la vida. De esta manera, se hace un intento por comprender otras formas de conocimiento que, coincidiendo con Narby, pueden estar expresadas en imágenes, metáforas e historias (1998: 156).

Reconocer esto es fundamental, ya que coloca en otro nivel a los llamados mitos, los cuales pueden considerarse “‘scientific narratives,’ or stories about knowledge (the word ‘science’ comes from the Latin *scire*, ‘to know’)” (1998: 156). En otras palabras, se trata de darle un valor a lo que al mismo Narby le comentaron los ayahuasqueros:

Nature talks in *signs* and, to understand its language, one has to pay attention to similarities in form. He had also said that the spirits of nature communicate with human beings in hallucinations and dreams – in other words, in mental *images* (1998: 97).

Es en este mismo sentido que se interpreta al textil, el tejer y sus motivos, para el caso ralámuli, como una noción que engloba o que une mientras mantiene las claras oposiciones necesarias, y que alude al origen de la vida y su reproducción. Esta noción forma parte de un saber que se transmite y produce de diferentes maneras. Para concluir el presente trabajo se reflexionará, entre otras cosas, sobre esta cuestión.

VI.

Conclusiones

Una actividad como el tejer, que se desarrolla en la vida cotidiana, podría considerarse poco relevante en relación a la reproducción de nociones (como las cosmogónicas) y conocimiento de una sociedad. Esto se podría pensar sobre todo cuando la gente, en este caso la tarahumara, en su cotidianidad no se refiere a ella discursivamente como algo especial. Como se expuso en el primer capítulo, el tejer y los textiles parecían ser una actividad y un objeto poco valorados y cada vez en menor práctica y uso entre los ralámuli, particularmente en el contexto urbano. Sin embargo, tras participar en la cotidianidad en dos escenarios (uno urbano y otro rural) y tratar de entender el lugar que ocupa el tejer en éstos, puede explicarse como una experiencia personal del tejedor, pero que también supone una interacción comunal y performativa, ya que, como se vio, existe una correspondencia —en términos iconográficos y conceptuales— con las danzas, los objetos rituales, y las narraciones acerca del inicio del mundo.

Por otra parte, el vivir la cotidianidad al lado de las mujeres ralámuli que practican el tejer, especialmente con María Luisa, abrió una ventana para conocer su voz y fuerza. Así, el valor de esta investigación se refleja en presentar lo que las propias mujeres piensan y sienten, cómo se ven a sí mismas, qué buscan, qué reflexionan sobre el tejer, sus aspectos cosmogónicos y otras cuestiones de la vida. A través de esta experiencia se reveló un mundo complejo en donde los roles de género no se limitan a los estereotipos —el tejer como uno femenino— o a una determinación biológica —la mujer y la reproducción—. Lo anterior es verdad a pesar de que las propias mujeres tarahumara proponen que existe un íntimo vínculo entre el tejer como acto creativo y el embarazo. Sin embargo, es posible que el convivir con ellas mientras tejíamos, motivara a profundizar en exégesis que sugieren la relación entre esta actividad, el proceso vivido durante la gestación —incluyendo explicaciones sobre el cuerpo femenino y del bebé en formación—, el papel de la serpiente y el origen de la vida. Este hecho es importante porque aunque diversos trabajos etnográficos aquí citados ofrecen información muy rica en cuanto a las historias de creación y demás cuestiones cosmogónicas —entre los ralámuli en general y en menor medida entre las mujeres— ninguna se enfoca en los textiles. Quizá por este motivo nunca salió a la luz un hecho que resulta claro en la historia de los pueblos mesoamericanos y más allá de estos confines: el origen del mundo como resultado del tejido primordial.

Volvamos al tema de cómo se miran a sí mismas las mujeres, o dicho de otra forma, cómo construyen su identidad y su forma de percibirse como mujeres ralámuli. Por lo

que observé y escuché en el asentamiento ‘Padre Carlos Díaz Infante, S.J.’ en la ciudad de Chihuahua, se trata de mujeres que, posiblemente después de vivir las implicaciones de la migración, es decir, enfrentarse a la discriminación y por ende a reflexionar sobre su propia cultura, están en un proceso de reconstrucción –identitaria y de su papel como mujeres en la sociedad. Éste implica varias cuestiones como, por ejemplo, reconsiderar la forma en la que se educa a los hijos a partir de la propia experiencia vivida o en palabras de ellas “dar consejo y no maltratarlos” y experimentar un sentimiento de libertad en cuanto comienzan a percibir ingresos trabajando como empleadas o vendiendo lo que producen –que también producían en sus comunidades rurales y que ahora en la ciudad ellas llaman artesanías. Ligado a lo anterior está el presentar otra postura en su matrimonio dándose a respetar cuando se sienten devaluadas. Este último tema es de subrayarse puesto que a pesar de ser uno de los mayores sectores marginados de la sociedad mexicana, la mujer indígena se ha movido de manera efectiva al interior de lo que los limitados espacios políticos y sociales que ésta sociedad les permiten. De esta forma han ido construyendo su identidad, así como un renovado sentido dentro de lo social.

Dos buenos ejemplos son María Luisa Chacarito y Guadalupe Fuentes, las dos mujeres con quienes más conviví. La primera como gobernadora y autoridad máxima del asentamiento, es respetada por los hombres y mujeres del sector urbano a pesar de ser una mujer soltera a sus 33 años. Esto es un hecho importante de resaltar porque ‘normalmente’ –es decir en su contexto de origen rural– no cumpliría con los ‘requisitos’ propios de una mujer *ralámuli* de su edad. Asimismo, ella misma se encuentra en una búsqueda constante de formas que le permitan armar su imagen como la mujer soltera que es y así desarrollar y mantener la fuerza y seguridad interna que la caracteriza. Por su parte, Guadalupe también vive un proceso de reconstrucción, ya que según me platicó, ahora piensa que le hubiera gustado ser diferente como mamá, pues sus hijos –ya adolescentes– no tienen interés por lo tarahumara, no participan en las fiestas, no hablan más la lengua de sus padres y además no muestran mucho respeto por su madre. Asimismo, ella tuvo que sacar a sus hijos adelante mientras el marido cumplía una sentencia de más de cinco años en prisión. Durante esta difícil etapa dice haberse sentido muy sola y deprimida, por ello comenzó a asistir a las sesiones de Alcohólicos Anónimos (llevadas a cabo todos los martes en el asentamiento), pues aunque no sufre de un problema con el alcohol, este espacio representó para ella uno en el cual podía hablar sobre sus sentimientos y ser escuchada y apoyada emocionalmente. A pesar de llevar años viviendo en el asentamiento y de trabajar como empleada doméstica en varias casas de *chabochis* de la Ciudad de Chihuahua, Guadalupe es una mujer orgullosa de ser *ralámuli*. Aunque cuestione ciertas costumbres relativas a la educación de los hijos tras migrar a la ciudad que, según su opinión, los perjudican y conflictúan, ella no deja

de formar parte en las celebraciones bailando, haciendo tortillas y demás alimentos, ni tampoco deja de vestirse como tarahumara porque, como me comentó alguna vez, eso es lo único que tiene: su tradición.

Estos son algunos casos que podrían considerarse consecuencia de la migración a la ciudad y que se evidencian en el asentamiento. Por un lado, los que como los hijos de Guadalupe, rechazan el ser tarahumara. Ellos visten ropa *chabochi* (mestiza), hablan únicamente español, evitan las fiestas y no hacen nada que tenga que ver con lo *ralámuli*, como tejer. Además, sienten vergüenza cuando son identificados como indígenas. Otros, por el contrario, no niegan su identidad.

Tomando en cuenta que el tejer la faja, como explicó María Luisa, es algo “muy *ralámuli*”, resulta importante para el presente estudio que mujeres que nunca aprendieron a tejer o que tenían años de no practicar esta actividad, se vieran no sólo interesadas en ésta, sino que aparentemente la revaloraron. Quizá el hecho de que una *chabochi* mostrara aprecio por este arte motivó la reconsideración. Así, no sólo las mujeres y hombres se acercaban con curiosidad para preguntar cómo iba la faja que estaba aprendiendo a tejer, sino que algunas niñas pidieron a sus madres les hicieran un pequeño telar para también sentarse a tejer.

Relacionado con el renovado interés por tejer surge el tema de la creatividad, la cual saca a la luz concepciones sobre los valores sociales, el individuo y el hacer visible su capacidad de distinguirse entre los demás. Asimismo, el aspecto creativo tiene que ver con la tradición, el promover su continuidad o bien, romper con ella o innovar. Encontramos ejemplos de ello en las fajas tejidas por Valentín Catarino, conocido en la rancharía de Coyachique por ‘hacer fajas muy bonitas’. Siendo hombre no encaja en el estereotipado rol de género según el cual son las mujeres las que tejen. Por otro lado, en el asentamiento, quienes viven de vender sus artesanías procuran combinar de diversas maneras los diseños de las fajas y demás objetos como pulseras o collares, con el objetivo de ‘hacer algo diferente’ o simplemente lo que consideran ‘se va a vender bien’. Si se menciona lo anterior es porque coloca a los actores, en este caso a los tejedores *ralámuli*, en un contexto dinámico y abierto a la improvisación, la transformación y la innovación. Paralelamente, al considerar el tema de la creatividad, se abre un espacio para meditar sobre la relación entre creatividad colectiva e individual.

Volvamos ahora con la figura principal de esta investigación. Es claro que el haber podido trabajar con María Luisa Chacarito fue crucial, ya que no sólo es una persona que tiene la facilidad y disposición para hablar sobre lo que ella siempre llamó “la tradición *ralámuli*”, sino que además disfruta compartir este conocimiento y el de tejer. Fue de esta forma que la red de asociaciones y correspondencias presentadas a lo largo de la investigación se hicieron evidentes y sobre todo, dieron más sentido a las comparaciones con la Mesoamérica antigua y contemporánea, así como con las otras áreas ya

expuestas. Por ejemplo, recordemos la narración de María Luisa sobre el joven virgen que, cubriéndose con una cobija vieja y remendada, ayudó al sol a sanar cuando estaba enfermo y por lo mismo salvó al mundo y a todos los seres vivientes que estaban en peligro de morir en las tinieblas. Esta versión ralámuli, en donde el textil protege al héroe de la historia, puede encontrar paralelos en las lecturas de los códices (específicamente *Magliabechiano* y *Tudela*), las esculturas y crónicas del México antiguo. En ellos encontramos referencias a las deidades creadoras —representadas con faldas y/o mantas cuyas motivos aluden al tiempo primordial— como quienes dan la vida, pero también como quienes se sacrifican para establecer el movimiento del astro solar y así dejar atrás la eterna oscuridad que reinaba en el mundo.

Lo que puede concluirse de dicha red es que su fundamento forma parte de una memoria colectiva, la cual se ve comunicada mediante metáforas que hablan sobre el tejer y los textiles. Pero no sólo esto, sino que devela un saber compartido expresado en formas o figuras. Como ya se ha presentado en el último capítulo, pueden contrastarse los motivos tejidos (la espiral, los triángulos, la escalera, el cerro, etcétera) con la experiencia chamánica —de curanderos tarahumara, pero también de otras regiones como el suroeste de los Estados Unidos e incluso de la Amazonía peruana—, sus rituales de curación y las imágenes que aluden a la creación. Lo anterior sugiere además que este conocimiento es uno adquirido en un contexto específico. En otras palabras, se puede decir que lo proporciona el entorno vivido y que se revela en patrones o figuras repetitivos, en la actividad del tejedor, del curandero, etcétera. Aquí vale la pena recordar lo que se destacó ya sobre el mundo chamánico y preguntarse ¿en qué sentido se relacionan con el textil y el conocimiento? Una primer respuesta es que durante el ritual de curación se recuerda el momento del origen, ya que la ceremonia se realiza en la oscuridad de la noche —como en los tiempos previos a la creación— antes de salir los primeros rayos del sol. En el caso concreto del tejer, podría interpretarse como una reelaboración de ese momento en que la tierra se hizo sólida; mientras que en el de la curación, se requiere de un escenario, o bien de las condiciones análogas a ese momento original para desempeñar el ritual: un patio ritual como micro-representación del cosmos y la oscuridad para, como bien dice Bonfiglioli, renacer con la salida del sol (2005: 166).

Se dijo ya también que son los curanderos quienes poseen un conocimiento del mundo que es precisamente lo que les da su estatus como especialistas dedicados a evitar o provocar la muerte. Sobre este tipo de conocimiento se podría sugerir que es uno obtenido mediante una percepción directa de aquello que constituye el entorno. Volviendo a los planteamientos de este libro, el conocimiento que se adquiere de esta percepción directa es el resultado de una acción, de un hacer. Así se trata de un saber aprendido mediante la práctica, la acción, en el mundo.

Además hay otra consideración importante: el vínculo entre el momento de la creación con el origen del conocimiento, el cual como se argumentó, es una parte esencial que acompaña a cada individuo a lo largo de su andar en la tierra. Es en este sentido que se ha intentado mostrar cómo estos dos —la creación y el conocimiento— se encuentran sintetizados en los textiles ralámuli. Todo esto para concluir que éstos expresan una compleja y sintetizada percepción del mundo, del cosmos, que recuerda todo el tiempo la pertenencia a una red compuesta de muchos cruces o interconexiones que la mantienen viva, dándole sentido a la existencia y a los filamentos o partes que la conforman.

Lo hasta aquí mencionado está también íntimamente relacionado con otra noción fundamental: el camino. Este, según se ha interpretado aquí, puede verse, en términos de la iconografía textil, sintetizada en las figuras de la espiral, las escaleras y las líneas zigzaguentes (véase Figura 25). Se destaca la relevancia de esta noción vista a través de los tejidos porque tiene que ver con los ciclos propios de la naturaleza: la vida y la muerte. Evidentemente, esto remite al propio funcionamiento del cosmos y cómo se entiende y expresa en la exégesis ralámuli.

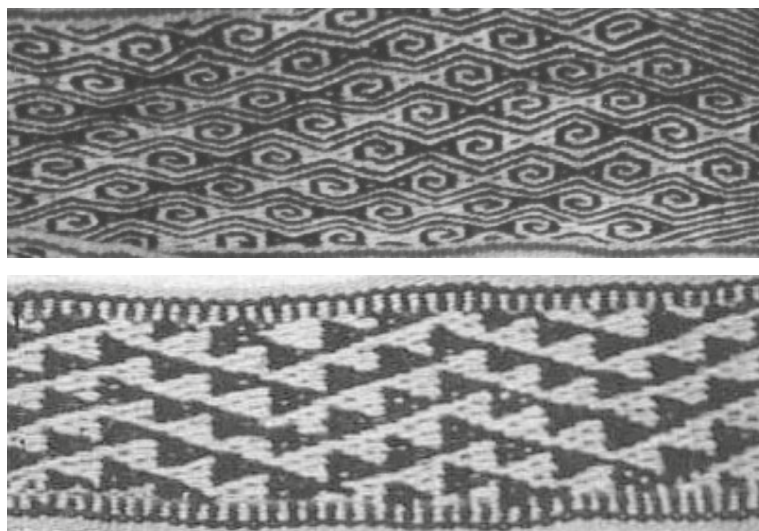


Figura 25. Detalles de dos fajas tejidas para mostrar la repetición de figuras que aluden al agua, el aire, las cadenas de montañas y la piel de la serpiente (*arriba*: Colección etnográfica de Carl Lumholtz, cat. no. 65/907, cortesía del American Museum of Natural History, Division of Anthropology; *abajo*: faja tejida por Valentín Catarino en el 2004 (colección personal, Sabina Aguilera).

Se ha argumentado en este trabajo que de acuerdo con dicha exégesis, se puede entender que lo contenido en el textil, tiene que ver con una percepción holista, en donde la parte está contenida en el todo. Así lo explica María Luisa cuando habla de *Onoríame*, quien es el todo y del cual formamos parte. Así, en una faja observamos la repetición de triángulos aludiendo a la cadena de montañas, a la textura o diseño de la piel del reptil; la reiteración de espirales, recordando el agua primordial o el aliento divino. Estos patrones pueden verse en el mismo plano que las explicaciones sobre el mundo dividido en niveles o pisos, donde cada uno de éstos, según Patrocinio López, tiene su propio cielo, superficie terrestre (con montañas, cuevas, animales, etcétera) y un ‘mundo de abajo’, en el cual hay mucha agua (comunicación personal, 12.11.2004). En este sentido se podría concluir que las figuras tejidas repetidas hasta el infinito, hacen más clara una forma de percibir que es incluyente y que supone una interconexión de todo aquello que conforma la unidad del cosmos. Igualmente, da a entender que cada parte puede mantener una cierta particularidad, cualidad o un grado de misterio, pero nunca dejando de ser inseparables de la unidad que comprende la totalidad. Recordemos ahora que a lo largo de este trabajo se ha planteado el tejer como una habilidad que va más allá del hacer. Se trata en todo caso de una noción/acción que expresa el acto de la creación primigenia, de la unión de los opuestos que da como resultado un paradigma del cosmos, de la vida misma.

Lo antedicho destaca una vez más la cualidad holista en procesos creativos, como tejer. Pero si además tomamos en cuenta que, según las explicaciones de María Luisa, el individuo se concibe como parte de su medio al mismo nivel que las plantas, las piedras y animales que aparecen en el camino, entonces tiene sentido el que sus producciones plásticas sean creaciones o actos que reproduzcan el paradigma del cosmos, del cual forman parte y con el cual se identifican. Para precisar, ella me dijo en más de una ocasión que “*Onoríame* es todo, por eso, como *Onoríame*, todos somos lo mismo” (comunicación personal, 13.04.2010). Esto necesariamente supone una percepción del mundo conformada por partes que se corresponden y necesitan las unas a las otras. Pero además, supone una relación del ser humano con un entorno orgánico e integral en donde, como dice María Luisa, todo esta vivo. Incluso al referirse al mismo proceso de tejer una cesta o un textil aclara lo siguiente:

Se tiene que terminar pronto, si es *wari* [cesta] ese mismo día y no dejar secar, porque cuando la palma está verde es todavía un ser vivo y por eso tampoco se debe echar al fuego. La lana y la palma del *wari* están vivos, pero la del *wari* se muere y la lana nunca muere, porque ésa, cuando se desbarata se puede remendar, pero si uno no termina de hacer el tejido es como si fuera ofensa o que no lo interesa (comunicación personal, 12.06.2009).

Paralelamente, el mismo paisaje se concibe como animado: “Las almas de personas que se suicidan o matan a alguien son almas que no descansan y muchas veces se convierten

en árboles, o piedras o otros seres” (comunicación personal, 12.06.2009). De igual forma, las plantas como el *jíkuri* o *bakánawi* pueden ser, como describe María Luisa, “animallitos” o “enanitos”, mientras que las serpientes y otros animales pueden aparecer en ocasiones como “mujeres muy bonitas o como niños, y también como señores” (comunicación personal, 10.06.2010). Recordemos lo que Fuentes explicó sobre una serpiente que se convierte en un hombre y engaña a las mujeres embarazadas. También Lumholtz, como vimos en el capítulo anterior, describe que para los ralámuli los animales tienen un lugar importante y son respetados, pues algunos de ellos les han legado saberes fundamentales que preservan hasta ahora. Ejemplo de ello es este relato de María Luisa:

Los osos hacían ceremonia de *yúmari* y así, dando vueltas [indica un movimiento antihorario] y ofreciendo en cuatro lugares empezando por donde sale el sol, luego donde se mete y luego los otros dos. También dicen que antes, en otras comunidades, se convertían en hombres y a veces se comían a la gente. Hay una historia de un oso que tuvo relaciones con una mujer ralámuli y después tuvieron un osito (comunicación personal, 13.12.2007).

En otra ocasión caminando hacia el asentamiento, vimos unas lechuzas. El hermano de María Luisa quiso aventarle unas piedras, ante las intenciones del pequeño ella rápidamente le dijo que no lo hiciera.

[...] a esos pájaros nunca hay que matarlos, porque avisan cuando alguien va a morir o cuando alguien ya se murió. Son como el *oviríame*. En la sierra hay que tener cuidado cuando se hace una fogata en las noches, esos animales pueden hacer que el fuego queme todo (comunicación personal, 12.06.2010).

Además de esta esfera del entorno, hay otra por considerar. Al final del último capítulo se habló sobre la importancia de las formas que caracterizan a la naturaleza, ya que es a través de ellas que ésta comunica su saber. Esto tiene sentido para quien habita un mundo en el cual existe una continuidad y contigüidad entre la naturaleza y la sociedad. El aire, la materia que tiene que ver con el viento o el aliento, como el alma, pueden ser sintetizados en una figura espiroidal; pero igualmente dicha figura puede estar aludiendo a la serpiente enroscada, o bien, al agua como elemento primordial. Una faja también recuerda a una serpiente, no sólo por los motivos tejidos en ella, que muchas veces reproducen la textura y diseño de su piel, sino por la forma larga y angosta del textil. Asimismo, una cobija tejida conlleva la idea de la superficie terrestre, pues según cuenta la historia de la creación, la tierra se tejó, pero también contiene la imagen de la piel que cubre la tierra y los cerros, que separa el cielo de las aguas, pero que a la vez es la placenta que protege y alimenta al nuevo ser en formación dentro del vientre materno. Así, de lo que se está hablando aquí es de una forma de percibir y vivir el entorno.

Para recapitular, la hipótesis principal de esta investigación propone que en términos sociales y culturales los textiles —mediante el proceso de su elaboración, la materia prima y los elementos gráficos que lo componen— reproducen nociones y conocimiento.

En tanto, el proceso de creación detrás del textil implica interacción, producción y reproducción social; conocimiento práctico y un sistema de creencias, todo esto aunado con la inseparable y dinámica relación con el entorno (Dobres & Hoffman 1994: 215-216). Se puede decir que de igual forma que tal conocimiento reproduce lo social activamente, es también utilizado por la sociedad para vivir y aprender del mundo.

Precisando: se ha querido mostrar que tanto el tejer como el textil evocan una noción y percepción orgánica, en la cual se reconocen distintos aspectos del origen de la vida y el tiempo. Como expresión del tejido primordial o de la superficie terrestre, tiene que ver con la búsqueda y manutención del balance cósmico, en tanto que alude a los ciclos agrícolas y el movimiento de los astros. Paralelamente, los hilos del tejido proyectan una percepción que describe al universo como una red compuesta de niveles o caminos por los cuales transitan las deidades, los astros, las almas, diferentes entidades y quienes cuentan con el saber para hacerlo, como es el caso de los curanderos. En concreto, esta investigación propone que el tejer y el textil tarahumara no es únicamente una fabricación material, sino el resultado de una participación en conjunto con el entorno, una manifestación y memoria del momento primordial en el cual se le dio forma al mundo. Ejemplo de ello, son las historias que describen cómo el origen resultó de un pequeño tejido primordial que se fue extendiendo hasta crear todo lo que existe en la tierra.

Para finalizar quizá valga la pena recordar la hipótesis que se destacó desde el inicio de este trabajo, esto es, que en el acto de tejer y en el tejido mismo se manifiesta una forma de pensamiento que con sus diversas transformaciones ha perdurado a lo largo de los siglos. Es por ello que resulta fructífera la comparación en el tiempo y el espacio particularmente de la Mesoamérica indígena, pues apunta a ilustrar cómo el textil es una representación de un principio esencial en el pensamiento indígena en general, y en el *ralámuli* en particular. Un textil es, entonces, el resultado de la unión y separación de hilos que corren en direcciones opuestas (verticalmente y horizontalmente) para conformar una unidad, un tejido. De manera correspondiente, encontramos la noción de un mundo construido a partir de opuestos que se complementan.

Mediante el análisis de lo que pareciera ser un simple objeto tejido, así como de una serie de relatos cosmogónicos y otros objetos asociados con éstos, el presente trabajo quiere contribuir en algo a los *ralámuli*, es decir, tratar de demostrar la riqueza cultural de esta etnia. De esta manera, quien sea que lea el presente texto pueda sentir al menos un poco de curiosidad y preguntarse si en realidad un textil tarahumara, en conjunto con su proceso de creación y los diseños tejidos en él, puede estar en correspondencia con otras creaciones plásticas, con relatos y nociones tan esenciales como son el origen, la continuación y la preservación de la vida.

Referencias bibliográficas

Aguilera, Sabina

- 2008 *Tarahumara textiles. Weaving the silent ancestral knowledge*. Tesis de maestría, Universiteit Leiden.
2011 *La faja rálámuli, un entramado cosmológico*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Alvarado Solís, Neyra Patricia

- 2004 *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Anawalt, Patricia R.

- 1981 *Indian clothing before Cortés: Mesoamerican costumes from the codices*. Norman: University of Oklahoma Press.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen & Luis Reyes García

- 1991 *El libro del Cinacoatl. Homenaje para el año del fuego nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
1993 *Los templos del cielo y de la oscuridad: oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Anzures y Bolaños, María del Carmen

- 1978 Medicina tradicional entre los tarahumaras. *Medicina Tradicional* 1(4): 34-37.
1995 El bien y el mal en la cultura tarahumara. *Anales de Antropología* 30: 97-110.

Appadurai, Arjun (ed.)

- 1986 *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arnold Bush, Denise

- 1997 Making men in her own image: Gender, text, and textile in Qaqachaka. En: Howard-Malverde, Rosaleen (ed.): *Creating context in Andean cultures*. New York: Oxford University Press, 99-131.

Bateson, Gregory

- 1972 *Steps to an ecology of mind. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. San Francisco: Jason Aronson.

Bateson, Gregory & Rodney E. Donaldson

- 1991 *A sacred unity: Further steps to an ecology of mind*. New York: Harper Collins.

Batista, Dolores

- 1994 *Ra'ósari. Amanecer*. Chihuahua: Universidad Autónoma de Chihuahua.

Beardsley, Grace

- 1985 Design development in Tarahumara and Pueblo sashes. *American Indian Art Magazine* 10(4): 30-43, 71-73.

Bennett, Wendell & Robert M. Zingg

- 1935 *The Tarahumara. An Indian tribe of northern Mexico*. Chicago: University of Chicago Press.

Berlo, Janet Catherine

- 1996 Beyond bricolage: Women and aesthetic strategies in Latin American textiles. En: Scheville, Margot B., Janet Catherine Berlo & Edward B. Dwyer (eds.): *Textile traditions of Mesoamerica and the Andes: An anthology*. Austin: University of Texas Press, 437-479.

Bier, Carol

- 2004 Patterns in time and space: Technologies of transfer and the cultural transmission of mathematical knowledge across the Indian Ocean. *Asy Orientalis* 34: 172-194.

Boas, Franz

- [1927] 1947 *Primitive art*. New York: Dover Publications.

Bonfiglioli, Carlo

- 1991 *Fariseos y matachines en la sierra tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transgresión cómica sexual y las danzas de conquista*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 2005 Jíkuri sepawáme (la “raspa de peyote”): una danza de curación en la Sierra Tarahumara. *Anales de Antropología* 39(2): 151-188.
- 2006 El peyote y sus metáforas curativas: los casos tarahumara, navajo y otras variantes. En: Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez & María Eugenia Olavarria (coords.): *Las vías del noroeste, I: una macrorregión indígena americana*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México/Insituto de Investigaciones Antropológicas, 257-281.
- 2008a El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri. *Cuicuilco* 15(41): 45-60.
- 2008b The snake symbolism in Rarámuri dances: An analytical bridge between the Northwest Mexico and the Southwest of the United States. En: *Continuing dance culture dialogues: Southwest borders and beyond. The 38th Congress on Research in Dance annual conference, November 2-5, 2006, Tempe, Arizona*. New York: Congress on Research in Dance: 34-41.
- 2010 Danzas circulares, figuras espiroideas y predominancia del patrón levógiro entre los rarámuri de México. *Anales de Antropología* 44: 191-206.

Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez & María Eugenia Olavarria

- 2004 De la violencia mítica al ‘mundo flor’. Transformaciones de la Semana Santa en el norte de México. *Journal de la Société des Américanistes* 90(1): 57-91.

Boone, Elizabeth H.

- 2007 *Cycles of time and meaning in the Mexican books of fate*. Austin: University of Texas Press.

Boudreau, Eugene. H.

- 1985 The Tiruta: An archaic type of Tarahumara blanket. *The Kiva* 50: 129-138.

Bourdieu, Pierre

- 2003¹⁷ *Outline of a theory of practice*. United Kingdom: Cambridge University Press.

Brambila, David

- 1976 *Diccionario rarámuri-castellano (tarahumar)*. México, D.F.: Buena Prens.

Braniff, Beatriz

- 1970 La greca escalonada en el norte de Mesoamérica. *Boletín INAH* (42): 38-41.
- 1995 Diseños tradicionales mesoamericanos y nortños. Ensayo de interpretación. En: Dahlgren, Barbro & María de los Dolores Soto de Archavaleta (eds.): *Arqueología del occidente y norte de México. Homenaje al Dr. J. Charles Kelley*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, 181-209.

- 2001 *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Jaca Book.
- 2002 *Fronteras e intercambio. Mesoamérica, el 'Southwest' y La Gran Chichimeca*. Anthropological Research Papers, 54. Tempe: Arizona State University.
- Broda, Johanna
- 2001 Introducción. En: Broda, Johanna & Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 15-45.
- 2003 La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* 2: 14-27.
- Broda, Johanna & Félix Báez-Jorge (coords.)
- 2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Brouzés, Françoise
- 1998 Las políticas indigenistas y el trabajo en el mundo taráumuri. En: Sariago Rodríguez, Luis (ed.): *Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo xx. Historia general de Chihuahua, V: periodo contemporáneo*. Chihuahua: Centro de Información del Estado de Chihuahua/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua, 459-514.
- Brumfiel, Elizabeth M.
- 2006 Cloth, gender, continuity, and change: Fabricating unity in anthropology. *American Anthropologist* 108(4): 862-877.
- Burgess, Don
- 1984 Western Tarahumara. En: Langacker, Ronald W. (ed.): *Studies in Uto-Aztecan grammar, vol. 4, Southern Uto-Aztecan grammatical sketches*. Dallas/Arlington: Summer Institute of Linguistics/University of Texas at Arlington, 1-149.
- Butler, Judith
- 1990 *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. London: Routledge.
- 1993 *Bodies that matter: on the discursive limits of 'sex'*. London: Routledge.
- Carot, Patricia & Marie-Areti Hers
- 2006 La gesta de los toltecas chichimecas y de los purépechas en las tierras de los antiguos pueblo ancestrales. En: Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez & María Eugenia Olavarria (coords.): *Las vías del noroeste, I: una macrorregión indígena americana*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 47-82.
- Cassirer, Ernst
- [1944] 1968 *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cereceda, Verónica
- 1978 Sémiologie des tissus andins: les talegas d'Isluga. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 33 (5-6): 1017-1035.
- Clifford, James
- 1988 *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge/London: Harvard University Press.

- Clune, Doris
1960 Textiles and matting from Waterfall Cave, Chihuahua. *American Antiquity* 26(2): 274-277.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)
2010 *Durango. Localidades indígenas 2005*. <<http://www.cdi.gob.mx/localidades2005/estados/dura.htm>> (19.02.2014).
- Cramaussel, Chantal
2000 De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central. En: Hers, Marie-Areti, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto & Miguel Vallebuena (eds.): *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto de Investigaciones Estéticas/Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cramaussel, Chantal & Salvador Álvarez
1997 Introducción. En: Bargellini, Clara (ed.): *Misiones y presidios en Chihuahua*. Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua, 9-17.
- Davis, Joan S.
2001 Water: Communicator in moon-earth relationship. En: Barbieri, Cesare & Francesca Rampazzi (eds.): *Earth-moon relationships: Proceedings of the Conference Held in Padova, Italy at the Accademia Galileiana Di Scienze Lettere Ed Arti, November 8-10, 2000*. Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers, 127.
- De Ávila, Alejandro
1996 Tejidos que cuidan el alma. *Artes de México, Textiles de Oaxaca* (35): 39-53.
1998 *Un huipil colorado: tiempos del textil oaxaqueño*. Historia del Arte de Oaxaca, III. Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Gobierno del Estado de Oaxaca.
- Deimel, Klaus
1980 *Tarahumara Indianer im Norden Mexikos*. Frankfurt am Main: Syndikat.
1985 Die Peyoteheilung der Tarahumara. *Schreibheft* 25: 155-163.
1996 *Hikuri ba. Peyoteriten der Tarahumara*. Ansichten der Ethnologie, 1. Hannover: Niedersächsisches Landesmuseum.
- Deimel, Klaus & Elke Ruhnau
2000 *Jaguar und Schlange. Der Kosmos der Indianer in Mittel- und Südamerika*. Berlin: Reimer.
- Descola, Philippe
2001 Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En: Descola, Philippe & Gísli Pálsson (coords.): *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México, D.F.: Siglo XXI, 101-123.
- Desrosiers, Sophie
1997 Lógicas textiles y lógicas culturales en los andes. En: Thérèse, Bouysse-Cassagne (comp.): *Saberes y memorias en los andes*. Paris/Lima: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL), Institut Français d'Études Andines (IFEA), 325-349.
- Dobres, Marcia-Anne & Christopher R. Hoffman
1994 Social agency and the dynamics of prehistoric technology. *Journal of Archaeological Method and Theory* 1(3): 211-258.

- Dunne, Peter Masten, S. J.
1948 *Early Jesuit missions in Tarahumara*. California: University of California Press.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
1991 *Time and the work of anthropology: Critical essays 1971-1991*. Philadelphia: Harwood Academic Publishers.
- Fontana, Bernard L.
1979 *The material world of the Tarahumara*. Flagstaff: Northland Press.
- Gebhardt-Sayer, Angelika
1984 *The cosmos encoiled Indian art of the Peruvian Amazon*. New York: Center for Inter-American Relations.
1985 The geometric designs of the Shipibo-Conibo in ritual context. *Journal of Latin American Lore* 11(2): 143-175.
- Gell, Alfred
1992 The technology of enchantment and the enchantment of technology. En: Coote, Jeremy & Anthony Shelton (eds.): *Anthropology, art and aesthetics*. Oxford: Clarendon, 40-63.
- Gerhard, Peter
1993 *The north frontier of New Spain*. Norman/London: University of Oklahoma Press.
- González Herrera, Carlos & Ricardo León García
2000 *Civilizar y exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua, siglo XIX*. Colección Historia de los Pueblos Indígenas de México. México, D.F.: Centro de Estudios en Investigaciones Antropológicas/Instituto Nacional Indigenista.
- González Rodríguez, Luis
1993 *El noroeste Novohispano en la época colonial*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México/Porrúa.
- González Rodríguez, Luis, & Erasmo Palma
1985 Vida y muerte del mundo en el pensamiento tarahumar. *Tlalocan* 10: 189-209.
- Graburn, Nelson
1976 *Ethnic and tourist arts. Cultural expressions from the Fourth World*. Berkeley: University of California Press.
1999 Ethnic and tourist arts revisited. En: Phillips, Ruth B. & Christopher Steiner (eds.): *Unpacking culture: Art and commodity in colonial and postcolonial worlds*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Green, Judith Strupp
1971 Archaeological Chihuahuan textiles and modern Tarahumara weaving. *Ethnos* 39: 115-130.
- Gruzinski, Serge
1986 La red agujerada. Identidades étnicas y occidentales en el México colonial (siglos XVI-XIX). *América Indígena* 46(3): 411-433.
1992 *Painting the conquest. The Mexican Indians and the European Renaissance*. Paris: Flammarion.
2002 *The mestizo mind: The intellectual dynamics of colonization and globalization*. London/New York: Routledge.

Hartsup, Kirsten

- 2007 Performing the world: Agency, anticipation and creativity. En: Ingold, Tim & Elizabeth Hallam (eds.): *Creativity and cultural improvisation*. Oxford: Berg, 193-206.

Hazen-Hammond, Susan

- 1999 *Spider woman's web: Traditional Native American tales about women's power*. New York: Penguin Putnam.

Heras Quezada, Margot

- 2000 *Identidad y continuidad rarámuri: imágenes y discursos de la gente de Banalachi sobre sí misma*. Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Chihuahua.

Hill, Jane

- 1992 The flower world of old Uto-Aztec. *Journal of Anthropological Research* 48 (2), 117-144.

Hornborg, Alf

- 2001 La ecología como semiótica. En: Descola, Philippe & Gísli Pálsson (coords.): *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México, D.F.: Siglo XXI, 60-79.

Houlding, Deborah

- 2004 *The moon in folklore and science*. <<http://www.skyscript.co.uk/moonfolk.html>> (28.07.2013).

Iturbide, Mónica & Martha Ramos

- 1991 Migración tarahumara a la ciudad de Chihuahua. En: Brouzes Pelissier, Françoise (coord.): *Los rarámuri hoy. Memorias*. Chihuahua: Dirección General de Culturas Populares, 49-56.

Ingold, Tim

- 2000 *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
2007 Creativity and cultural improvisation: An introduction. En: Ingold, Tim & Elizabeth Hallam (eds.): *Creativity and cultural improvisation*. Oxford: Berg, 1-24.

Ingold, Tim & Elizabeth Hallam (eds.)

- 2007 *Creativity and cultural improvisation*. Oxford: Berg.

Jansen, Maarten

- 1998 La fuerza de los cuatro vientos. Los manuscritos 20 y 21 del 'fonds mexicain'. *Journal de la Société des Américanistes* 84(2), 125-161.

Jansen, Maarten & Gabina Aurora Pérez Jiménez

- 2007 *Encounter with the plumed serpent: Drama and power in the heart of Mesoamerica*. Colorado: University Press of Colorado.

Jáuregui, Jesús & Johannes Neurath

- 1998 Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Johnson, Irmgard Weitlaner

- 1976a *Design motifs on Mexican Indian textiles*. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt.
1976b Weft-wrap openwork techniques in archaeological and contemporary textiles of Mexico. *The Textile Museum Journal* 4(3): 63-72.
2005 El vestido prehispánico del México antiguo. Textiles del México de ayer y hoy. *Arqueología Mexicana*, número especial 19: 8-9.

- Joyce, Rosemary A.
2001 *Gender and power in Prehispanic Mesoamerica*. Austin: University of Texas Press.
- Keifenheim, Barbara
1999 Concepts of perception, visual practice, and pattern art among the Cashinahua Indians (Peruvian Amazon area). *Visual Anthropology* 12(1): 27-48.
2000 *Wege der Sinne. Wahrnehmung und Kunst bei den Kashinawa-Indianern Amazoniens*. Frankfurt am Main: Campus.
- Keller, Angela H.
2006 A road by any other name: Trails, paths, and roads in Maya language and thought. En: Snead, James E., Clark L. Erickson & Andrew Darling: *Landscapes of movement: Trails and paths in anthropological perspective*. Penn Museum international research conferences, 1. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Kindl, Olivia
1997 *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
2000 The Huichol gourd bowl as a microcosm. *Journal of the Southwest* 42(1): 37-60.
2003 *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara.
2008 ¿Imago mundi o parábola del espejo? Reflexiones del espacio plástico huichol. En: Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez & Ma. Eugenia Olavarria (coords.): *Las vías del noroeste*, vol. II. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, 425-460.
2007 *Les Nierika des Huichol: Un art de voir*. Tesis de doctorado, Université Paris X–Nanterre, París.
- King, Mary Elizabeth
1974 Medio period perishable artifacts: Textiles and basketry. En: Di Peso, Charles C., John B. Rinaldo & Gloria F. Fenner (eds.): *Casas Grandes: A fallen trading center of the Gran Chichimeca*. Amerind Foundation series, 8. Dragoon: The Amerind Foundation, 76-119.
- Klein, Cecelia
1976 The identity of the central deity on the Aztec calendar stone. *The Art Bulletin* 58(1): 1-12.
1988 *Rethinking Cihuacóatl: Aztec political imagery of the conquered woman*. BAR International Series, 402 Part I. Oxford: BAR.
1982 Woven heaven, tangled earth: A weaver's paradigm of the Mesoamerican Cosmos. En: Aveni, Anthony F. & Gary Urton (eds.): *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American tropics*. Annals of the New York Academy of Sciences 385. New York: New York Academy of Sciences, 1-35.
2000 The devil and the skirt: An iconographic inquiry into the Prehispanic nature of the Tzitzimime. *Estudios de Cultura Náhuatl* 31:16-74.
2001 None of the above: Gender ambiguity in Nahua ideology. En: Klein, Cecelia F. (ed.): *Gender in Pre-Hispanic America*. Symposium at Dumbarton Oaks, 12 and 13 October 1996. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 183-254.
- Küchler, Susanne
1987 Malangan: Art and memory in a Melanesian society. *Man* 22(2): 238-255.

Kummels, Ingrid

- 2005 Forms of power and the transformation of peyote healing: Rarámuri, Jesuits and physicians in the Sierra Tarahumara, Mexico. En: Böttcher, Nikolaus, Isabel Galaon & Bernd Hausberger (eds.): *Los buenos, los malos y los feos. Poder y resistencia en América Latina*. Frankfurt: Vervuert, 57-82.
- 2007 *Land, Nahrung und Peyote: Soziale Identität von Rarámuri und Mestizen nahe der Grenze USA-Mexiko*. Berlin: Reimer.

Lamas, Marta (ed.)

- 2000 Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco* 7(18): 1-24.
- 2003 *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lane Hedlund, Ann

- 2004 *Navajo weaving in the late twentieth Century. Kin, community, and collectors*. Arizona: University of Arizona Press.

Lechuga, Ruth D.

- 1982 *El traje indígena de México; su evolución, desde la época prehispánica hasta la actualidad*. México, D.F.: Panorama.

Levi, Jerome M.

- 1993 *Pillars of the sky. The genealogy of ethnic identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico*. Tesis de doctorado, Harvard University, Cambridge.
- 1998 The bow and the blanket: Religion, identity and resistance in Raramuri material culture. *Journal of Anthropological Research* 54(3): 299-324.

López Austin, Alfredo

- 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. 1. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- 1995 Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías. *Anales de Antropología* (32): 209-240.
- 1996 *Los mitos del tlacuache*. Caminos de la mitología mesoamericana. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2008 *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Lumholtz, Carl

- 1900 *Symbolism of the Huichol Indians*. Memoirs of the American Museum of Natural History, 3(1). New York: The Knickerbocker Press.
- 1904 *Decorative art of the Huichol Indians*. Memoirs of the American Museum of Natural History, 3(3). New York: The Knickerbocker Press.
- [1902] 1981 *El México desconocido*, vol. 1. Clásicos de la antropología, 11. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.

Martínez González, Roberto

- 2006 El tonalli y el calor vital: algunas precisiones. *Anales de Antropología* 40(2): 117-151.

- Martínez Ramírez, María Isabel
 2008 *Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México*. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Mastache, Alba Guadalupe
 1971 *Técnicas prehispánicas del tejido*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
 2005 El tejido en el México antiguo: tradición milenaria. *Arqueología Mexicana* Núm. Especial 19 (Textiles del México de ayer y hoy): 17-25.
- McCafferty, Sharisse D. & Geoffrey G. McCafferty
 1996 Spinning and weaving as female gender identity in Post-Classic Mexico. En: Scheville, Margot Blum, Janet Catherine Berlo & Edward B. Dwyer (eds.): *Textile traditions of Mesoamerica and the Andes: An anthology*. Austin: University of Texas Press, 19-44.
- Merrill, William L.
 1988 *Rarámuri souls: Knowledge and social process in northern Mexico*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Scholarly Press.
 1992 El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris. En: Campbell, Ysla (coord.): *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*. Chihuahua: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 133-170.
 1993 Conversion and colonialism in northern Mexico: The Tarahumara. Response to the Jesuit Mission Program, 1601-1767. En: Hefner, Robert W. (ed.): *Conversion to Christianity. Historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California Press, 129-163.
 2001 La identidad rálamuli: una perspectiva histórica. En: Molinari, Claudia & Eugeni Porras (coords.): *La identidad y los pueblos étnicos en la Sierra Tarahumara*. México, D.F./Chihuahua: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, 71-103.
- Milbrath, Susan
 1995 Gender and roles of lunar deities in Postclassic central Mexico and their correlations with the Maya area. *Estudios de Cultura Náhuatl* (39): 45-93.
 1996 Eclipse imagery in Mexica sculpture of Central Mexico. *Vistas in Astronomy* (39): 479-502.
- Miller, Janneli F.
 2003 *Birthing practices of the Rarámuri of northern Mexico*. Tesis doctoral, The State University of Arizona, Tucson: <http://arizona.openrepository.com/arizona/bitstream/10150/289917/1/azu_td_3090035_sip1_m.pdf> (08.09.2013).
- Mondragón, Lucila, Jacqueline Tello & Argelia Valdés (eds.)
 2002[1995] *Relatos tarahumaras, ki'á ra'ichaala rarámuli*. *Lenguas de México*, 9. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Morales Muñoz, Marco V.
 2009 *Organización sociopolítica rarámuri en la Ciudad de Chihuahua. Intermediarios y actores de la intervención en el asentamiento "El Oasis"*. Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Escuela Nacional de Antropología e Historia, Chihuahua.
- Morphy, Howard
 1991 *Ancestral connections: Art and an aboriginal system of knowledge*. Chicago, University of Chicago Press.

- Morphy, Howard & Morgan Perkins
2006 The anthropology of art: A reflection on its history and contemporary practice. En: Morphy, Howard & Morgan Perkins (eds.): *The anthropology of art: a reader*. Cornwall, Blackwell Publishing, 1-32.
- Morris, Walter F.
1996 Diseños e indumentaria mayas. *Arqueología Mexicana* 3 (17): 48-53.
- Munn, Nancy
1967 The spacial presentation of cosmic order in Walbiri iconography. En: Symposium no. 37 "Primitive Art and Society. Wenner-Grenn Foundation for Anthropological Research (dactilografiado).
1971 Visual categories: An approach to the study of representational systems. En: Jopling, Carol F. (ed.): *Art and aesthetics in primitive societies*. New York: E. P. Dutton, 335-355.
- Narby, Jeremy
1998 The cosmic serpent. DNA and the origins of knowledge. New York: Tarcher/Putnam.
- Neumann, Joseph, S. J.
[1730] 1991 *Historia de las rebeliones de la Sierra Tarabumara (1626-1724)*. Ed. por Luis González Rodríguez. Chihuahua: Camino.
- O'Neale, Lila M.
1948 *Textiles of pre-Columbian Chihuahua*. Contributions to American anthropology and history, 45, Carnegie Institution of Washington publication, 574. Washington D.C.: Carnegie Institution.
- Olavarria, María Eugenia, Cristina Aguilar & Érica Merino
2009 *El cuerpo flor. Etnografía de una noción joeme*. Colección Las ciencias sociales. México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Olmos Aguilera, Miguel
2005 *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía: hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*. México, D.F.: El Colegio de la Frontera Norte/Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste.
- Pálsson, Gísli
2001 Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo. En: Descola, Philippe & Gísli Pálsson (coords.): *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México, D.F.: Siglo XXI., 80-100.
- Peck Kent, Kate
1983 *Pueblo Indian textiles: A living tradition*. Washington: University of Washington Press.
- Pennington, Campbell W.
1963 *The Tarabumar of Mexico: Their environment and material culture*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Peterson, Jeanette F.
1983 Sacrificial earth: The iconography and function of Malinalli grass in Aztec culture. En: Peterson, Jeanette F. (ed.): *Flora and fauna imagery in Precolumbian cultures: Iconography and function*. Proceedings of the 44th International Congress of Americanists, Manchester 1982. International Series, 171. Oxford: British Archaeological Reports, 113-148.

- Phillips, Ruth B. & Christopher Steiner (eds.)
1999 *Unpacking culture: Art and commodity in colonial and postcolonial worlds*. Berkeley: University of California Press.
- Pintado, Ana Paula
2008 *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
2013 El tejido de la vida: rimuwaka y la creación de la humanidad. En: Gutiérrez del Ángel, Arturo (ed.): *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles*. México, D.F.: El Colegio de San Luis/Colegio de la Frontera Norte, 89-107.
- Ramos, Martha
1997 *Migración de tarahumaras hacia la ciudad de Chihuahua*. Tesis de licenciatura, Universidad Iberoamericana, México, D.F.
- Rodríguez López, Abel (ed.)
[1683] 2010 *Gramática Tarahumara (1683)*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Sahagún, Fray Bernardino de
[1547-1577] 1946 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, D.F.: Nueva España.
[1547-1577] 1950-82 *Florentine Codex: General history of the things of New Spain*. Translated by Arthur J. O. Anderson & Charles E. Dibble. 13 Vols. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah.
[1547-1577] 1977 *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Angel María Garibay K. Mexico, D.F.: Porrúa. 4 vols. México, D.F.: Porrúa.
- Sariego Rodríguez, Juan Luis
2002 La cruzada indigenista en la tarahumara. *Alteridades* 12(24): 129-141.
- Sayer, Chloë
1985 *Mexican textiles*. London: British Museum.
- Schaefer, Stacy B.
2002 *To think with a good heart. Wixárika women, weavers, and shamans*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Schevill, Margot Blum
1996 The communicative power of cloth and its creation. En: Schevill, Margot Blum, Janet Catherine Berlo & Edward B. Dwyer (eds.): *Textile traditions of Mesoamerica and the Andes: An anthology*. Austin: University of Texas Press, 3-18.
- Sejourné, Laurette
1998⁴ *El universo de Quetzalcóatl*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Seler, Eduard
1963 *Comentarios al Códice Borgia*. Traducido por Mariana Frenk. Edición Facsimilar. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Servín Herrera, Ana E. Lorelei
2001 *Migración e identidad rarámuri en Chihuahua*. Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Chihuahua.
2008 *Mujeres indígenas y desarrollo. Dos experiencias en la Sierra Tarahumara*. México, D.F.: CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología)/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Slaney, Frances M.

- 1991 *Death and 'otherness' in Tarahumara ritual*. Tesis doctoral, École des gradués de l'Université Laval, Québec.
- 1997 Double baptism: Personhood and ethnicity in the Sierra Tarahumara of Mexico. *American Ethnologist* 24 (2): 279-310.

Snodgrass, Mary Ellen

- 2011 *Leslie Marmon Silko: A literary companion*. North Carolina: McFarland Publishers.

Stephen, Lynn

- 1996 Export markets and their effects on indigenous craft production: The case of the weavers of Teotitlan del Valle, Mexico. En: Scheville, Margot Blum, Janet Catherine Berlo & Edward B. Dwyer (eds.): *Textile traditions of Mesoamerica and the Andes: An anthology*. Austin: Texas University Press, 381-402.

Stresser-Péan, Guy

- 1952-1953 Les indiens Huastèques. En: Bernal, Ignacio & Eusebio Dávalos Hurtado (eds.): Huastecos, tototonacos y sus vecinos. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 13 (2-3): 213-234.

Sullivan, Thelma

- 1966 Pregnancy, childbirth and the deification of women who die in childbirth. *Estudios de Cultura Náhuatl* 4: 63-95.
- 1982 Tlazolteotl-Isxucina: The great spinner and weaver. En: Boone, Elizabeth H. (ed.): *The art and iconography of Late Post-classic central Mexico*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 7-36.

Taube, Karl

- 1983 The Teotihuacan spider woman. *Journal of Latin American Lore* 9(2): 107-189.
- 2010a At dawn's edge: Tulum, Santa Rita and floral symbolism of Late Postclassic Yucatan. En: Vail, Gabrielle & Christine Hernandez (eds.): *Astronomers, scribes, and priests: Intellectual interchange between the northern Maya lowlands and highland Mexico in the Late Postclassic period*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 145-191.
- 2010b Where earth and sky meet: The sea in ancient and contemporary Maya cosmology. En: Finamore, Daniel & Stephen Houston (eds.): *Fieri pool: The Maya and the mythic sea*. Salem: Peabody Essex Museum, 202-219.

Teague, Lynn S.

- 1998 *Textiles in southwestern prehistory*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Thompson, J. Eric S.

- 1934 *Sky bearers, colors, and directions in Maya and Mexican religion*. Washington, D.C.: Carnegie Institution.
- 1939 *The Moon Goddess in Middle America*. Contributions to American Anthropology and History, 29. Washington, D.C.: Carnegie Institution.

Thord-Gray, Ivor

- 1955 *Tarahumara-English, English Tarahumara Dictionary and introduction to Tarahumara grammar*. Coral Gables: University of Miami Press.

Turok, Marta

- 1976 Diseño y símbolo en el huipil ceremonial de Magdalena. *Boletín del Departamento de Investigación de las Tradiciones Populares* 3: 123-136.

- Valiñas Coalla, Leopoldo
 2001 Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara. En Molinari, Claudia & Eugeni Porras (coords.): *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*. México, D.F./Chihuahua: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Congreso del Gobierno de Chihuahua, 105-125.
- VanPool, Christine S. & Todd L. VanPool
 2007 *Signs of the Casas Grandes shamans*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Velasco Rivero, Pedro de J.S.
 1983 *Danzar o morir: Religión y resistencia a dominación en la cultura Tarahumar*. México, D.F.: Centro de Reflexión Teológica.
- Weigle, Martha
 1982 *Spiders and spinsters: Women and mythology*. New Mexico: University of New Mexico Press.
- Wheat, Joe Ben & Ann Lane Hedlund (eds.)
 2003 *Blanket weaving in the Southwest*. Tucson: University of Arizona Press.
- Zingg, Robert M.
 1940 *Report on the archaeology of southern Chihuahua*. III Contributions of the University of Denver. Colorado: Center of Latin American Studies.
- Zorn, Elayne
 2004 *Weaving a future: Tourism, cloth, and culture on an Andean island*. Iowa City: University of Iowa Press.



INDIANA
Revista - Journal

Estudios
Indiana



Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, Potsdamer Str. 37, D-10785 Berlin
<http://www.iai.spk-berlin.de> Indiana@iai.spk-berlin.de

El Instituto Ibero-Americano (IAI) de la Fundación Patrimonio Cultural Prusiano en Berlín dispone de un amplio programa de publicaciones en alemán, español, portugués e inglés que surge de varias fuentes:

la investigación realizada en el propio Instituto, los seminarios y simposios llevados a cabo en el IAI, los proyectos de cooperación con instituciones nacionales e internacionales, y trabajos científicos individuales de alta calidad.

En la serie **Estudios Indiana** (anteriormente "Suplementos de Indiana") aparecen monografías y ediciones sobre los resultados de las investigaciones acerca de las sociedades y las culturas indígenas y multiétnicas de América Latina y el Caribe en el pasado y el presente. Esta serie abarca una diversidad de temas de todas las áreas de los estudios americanistas incluyendo la arqueología, la etnohistoria, la antropología cultural y social y la etnolingüística.



De la misma colección:

Estudios Indiana 5

"Para quê serve o conhecimento se eu não posso dividi-lo?" / „Was nützt alles Wissen, wenn man es nicht teilen kann?" Gedenkschrift für Erwin Heinrich Frank.

Birgit Krekeler, Eva König, Stefan Neumann, Hans-Dieter Ölschleger (Hrsg.),
Berlin 2013,

408 S., ISBN: 978-3-7861-2687-4.

Die Gedenkschrift für Erwin Heinrich Frank (1950-2008) spiegelt in 16 Beiträgen von Freunden und Kollegen die Bandbreite seiner Interessen in der Untersuchung des Verhältnisses Mensch – Kultur – Umwelt aus der Perspektive der Ethnologie Südamerikas wider.

Estudios Indiana 4

MONGELELUCHI ZUNGU. Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche.

Marisa Malvestitti,

Berlin 2012,

336 S., ISBN: 978-3-7861-2663-8.

Entre 1899 y 1926 Roberto Lehmann-Nitsche, antropólogo alemán que desarrolló su actividad profesional en el Museo de La Plata, recopiló distintos tipos de textos que le fueron transmitidos, de modo oral o escrito, por veintiséis interlocutores mapuche. El archivo reunido, inédito en su mayor parte hasta el presente, comprende relatos, cuentos, canciones y cartas en mapuzungun, además de fotografías y otros textos que permiten recobrar aspectos de la práctica etnográfica del recopilador, así como de las historias de vida personal y comunitaria de que quienes con él interactuaron.

INDIANA and Estudios Indiana are Open Access:

<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/indiana.html>

<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/estudios-indiana.html>



INDIANA
Revista - Journal

Estudios
Indiana



Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, Potsdamer Str. 37, D-10785 Berlin
<http://www.iai.spk-berlin.de> Indiana@iai.spk-berlin.de

Estudios Indiana 3

De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera, Río de la Plata, siglos XVIII-XX
Mónica Quijada (ed.),
Berlin 2011,
388 S., ISBN: 978-3-7861-2651-5.

Esta obra pretende restituir a la historia de los llamados "indios bravos", "indios bárbaros" o "indios de frontera" el protagonismo que éstos tuvieron en los complejos procesos de configuración de los estados hispano-americanos. Atraviesa dos siglos y dos períodos históricos claramente definidos, antes y después de la llamada "conquista del desierto" que puso fin a la autonomía de las tribus indígenas en el Río de la Plata. Las autoras estudian el largo proceso de prácticas e interacciones que se desarrollaron en ese ámbito pleno de cruzamientos y mestizajes llamado frontera indígena.

Estudios Indiana 2

Das kulturelle Gedächtnis Mesoamerikas im Kulturvergleich zum Alten China. Rituale im Spiegel von Schrift und Mündlichkeit
Daniel Graña-Behrens (Hrsg.),
Berlin 2009,
252 S., ISBN: 978-3-7861-2600-3.

Der Sammelband macht das theoretische Konstrukt „kulturelles Gedächtnis“ für Mesoamerika im Vergleich zum alten China über die Bedeutung des Rituals in oraler Tradition und Schriftlichkeit fruchtbar. Insbesondere versteht sich hier „kulturelles Gedächtnis“ als Alternative zu den traditionellen Erklärungen wie etwa die von der kulturellen Kontinuität, vom Wandel und von der Tradition. Dabei geht es nicht nur um die gemeinsamen kulturellen Grundlagen, sondern auch um die Herausbildung von regionalen Besonderheiten im Zuge von kollektivem Erinnern und Vergessen aufgrund von einschneidenden historischen Ereignissen.

Estudios Indiana 1

INDIEGEGENWART. Indigene Realitäten im südamerikanischen Tiefland
Merle Amelung, Claudia Uzcátegui, Niels Walkowski und Markus Zander (Hrsg.),
Berlin 2008,
272 S., ISBN: 978-3-7861-2575-4.

Die Beiträge dieses Bandes befassen sich mit aktuellen Problemen der indigenen Bevölkerungen im Tiefland Südamerikas. Angesprochen werden unter anderem die folgenden Themen: Ökologisches Wirtschaften und ethnisch-kulturelle Identität; Naturschutz und indigene Überlebensperspektiven im Konflikt; Schwierigkeiten der Regulierung indigener Territorien; Beziehungen zwischen Forschern und indigenen Gemeinschaften bzw. Organisationen; indigene Gewinnbeteiligungsforderungen gegenüber internationalen Unternehmen; indigene Rechte im Rahmen nationaler Verfassungen und Rechtssysteme; Sprachenpolitik und zweisprachig-interkulturelle Erziehung; Fehlschläge und begrenzte Erfolge von Wirtschaftsförderungsprojekten bei indigenen Bevölkerungen; Umsetzung kulturspezifischer Perspektiven in indigenen Zeichnungen als Gestaltungsfeld interkultureller Bildkunst.

INDIANA and Estudios Indiana are Open Access:
<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/indiana.html>
<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/estudios-indiana.html>



INDIANA
Revista - Journal

Estudios
Indiana



Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, Potsdamer Str. 37, D-10785 Berlin
<http://www.iai.spk-berlin.de> Indiana@iai.spk-berlin.de

La revista **INDIANA** fue fundada en 1973 por Gerd Kutscher siguiendo la tradición de las investigaciones americanistas de Eduard Seler, Max Uhle y otros.
Es un foro para todos los que se dedican a las investigaciones acerca de las sociedades y culturas indígenas y multi-étnicas de América Latina y el Caribe en el pasado y el presente. Cada número contiene contribuciones sobre temas y regiones variados, un dossier que reúne diversos artículos sobre un área temática específica, y reseñas temáticas.

The journal **INDIANA** was founded in 1973 within the tradition of Americanist Studies as developed by Eduard Seler and Max Uhle, among others.
It is a forum for everyone involved in researching the indigenous and multiethnic societies and cultures of Latin America and the Caribbean, both present and past.
Each issue features articles on different topics, a dossier with articles about a specific subject, as well as review articles.

ISSN 0341-8642

Últimos dossiers / Recent dossiers:

INDIANA 30 (2013):

El 'tiempo' en Latinoamérica colonial. Aproximaciones interdisciplinarias a la historia de un concepto (trans-)cultural / El Petén Campechano. Reconstrucciones interdisciplinarias del espacio y rutas de comunicación (trans-)cultural

INDIANA 29 (2012):

Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies.

INDIANA 28 (2011):

Repensando los Andes: perspectivas de análisis para el pasado y presente / The wonders of the Gran Chaco: Setting the scene

INDIANA 27 (2010):

Identities volitives: anthropology sud-americana da Amazônia indígena



INDIANA and **Estudios Indiana** are Open Access:
<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/indiana.html>
<http://www.iai.spk-berlin.de/en/publications/estudios-indiana.html>

ANTHROPOS

Founded by W. Schmidt in 1906

Recent articles include:

Albert K. Awedoba and **Hans Peter Hahn**: Wealth, Consumption and Migration in a West African Society. New Lifestyles and New Social Obligations among the Kasena, Northern Ghana

Einat Bar-On Cohen: *Kyūdo* – Resonance Involved and the Folding of Time in Japanese Archery

Gebhard Fartacek: Besessenheit und Identität. Erkundungen zum *zār*-Kult am Shatt al-Arab (SW-Iran)

Bernard Formoso: Spirit-Writing and Mediumship in the Chinese New Religious Movement Dejiào in South-eastern Asia

Marco Gardini: "Nowadays Spirits Allow Themselves to Be Photographed". Renegotiating the Political Role of Yam Ceremonies in Agou (Southwestern Togo)

Milène C. Rossi: Massue. Son utilisation et son rôle dans la Polynésie contemporaine. Nouvelle-Zélande et Samoa: choix d'exemples phare

Marcela A. País Andrade: El candombe de la frontera argentina-uruguaya. Cuando los tambores llaman a la integración y cantan desigualdad

Bettina E. Schmidt: Spirit Possession in Brazil. The Perception of the (Possessed) Body

Book reviews by:

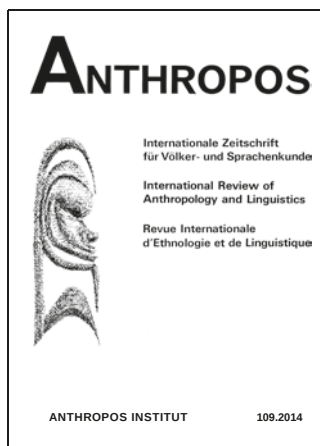
R. Acosta-García, J. N. Bade, T. O. Beidelman, B. Bernier, N. Besnier, A. Bronk, D. Chatty, M. S. Cipolletti, M. Crul, A. Davletshin, C. Deimel, R. J. DeMallie, A. A. Demarest, P. A. Erickson, O. Gächter, S. D. Gillespie, H. P. Hahn, E. J. Häland, A.-C. Hornborg, J. Johnston, V. T. King, P. Knecht, I. E. Lange, E. León Canales, M. Lewy, X. Liu, D. Monteith, S. Mukherjee, K. Nowack, G. J. Oostindie, C. M. Prager, A. Rein, J. J. Rivera Andía, A. Rödlach, B. Roy, R. Scaglione, R. Seib, S. Shneiderman, F. Trix, S. Van Wolputte, D. Villar, K. Werthmann, E. P. Wieringa, D. L. Zinn, etc.

ANTHROPOS is published twice a year totalling more than 700 pages. Subscription rate per year: 190 sfr / 142 € (postage not included). <http://www.anthropos.eu>

Address all communication regarding subscription, back issues, and Index-CD to: Editions St-Paul, P. O. Box 176, CH-1705 Fribourg, Switzerland. Fax: 026-4264330; e-mail: info@paulusedition.ch

Manuscripts and books to be reviewed should be addressed to: Anthropos-Redaktion, Arnold-Janssen-Str. 20, D-53754 Sankt Augustin, Germany. Fax: 02241-237491; e-mail: anthropos@steyler.de

ISSN 0257-9774



ESTUDIOS INDIANA 6

TEXTILES RALÁMULI. Hilos, caminos y el tejido de la vida

A partir de las relaciones que el textil establece con el resto del todo social, esta investigación apunta a explicar una percepción del mundo según los tarahumara o ralámuli. Una cada vez menor cantidad de mujeres y, en ocasiones, también hombres pertenecientes a esta etnia –asentada en su mayoría al suroeste del Estado de Chihuahua en el norte de México– tejen principalmente fajas o cinturones que forman parte de su vestimenta tradicional. A pesar de formar parte de ésta, el tejer y los textiles parecen ser una actividad y un objeto poco valorados y cada vez en menor práctica y uso, particularmente en el contexto urbano. Sin embargo, tras participar en la cotidianidad y tratar de entender el lugar que ocupa el tejer en ésta, puede sugerirse un vínculo entre los diseños tejidos, los textiles mismos, las narraciones acerca del origen del mundo y elementos cosmológicos. De tal manera, la investigación propone que el tejer y el textil tarahumara no son únicamente una fabricación material, sino el resultado de una participación en conjunto con el entorno, una manifestación y memoria del origen, momento en el cual se le dio forma al mundo.