

duplicado  
Golfo



ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E  
HISTORIA UNIDAD CHIHUAHUA

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS  
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL



**CIESAS**

BIBLIOTECA  
GONZALO AGUIRRE BELTRÁN

CIESAS - GOLFO

**La vida en los intersticios.  
Estrategias identitarias de los *rarámuri*  
en la ciudad de Chihuahua**

TE H13  
2010

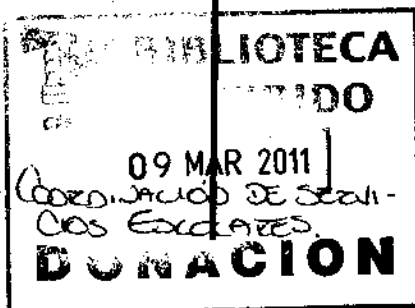
**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA  
SOCIAL

P R E S E N T A

**Arturo Mario Herrera Bautista**

DIRECTORA DE TESIS: DRA. Cristina Oehmichen Bazán



CHIHUAHUA, CHIH.

NOVIEMBRE DE 2010

# INDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	6
LA TARAHUMARA, UNA SOCIEDAD ESCINDIDA Y EN RIESGO.....	6
LOS RARÁMURI EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA.....	10
PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN Y ALGUNAS HIPÓTESIS.....	12
PREGUNTAS CENTRALES DE INVESTIGACIÓN.....	14
<i>Preguntas secundarias</i> .....	15
OBJETIVOS.....	15
METODOLOGÍA Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN.....	15
<b>CAPÍTULO 1. CULTURA, IDENTIDAD Y CAMBIO CULTURAL ENTRE LOS MIGRANTES INDÍGENAS A LAS CIUDADES</b> .....	19
1.1 CULTURA, IDENTIDAD E IDENTIDAD ÉTNICA.....	19
1.2 IDENTIDAD Y CAMBIO CULTURAL. IMPLICACIONES METODOLÓGICAS.....	26
a) <i>La cuestión generacional</i> .....	26
b) <i>Las estrategias identitarias ¿identidades autopoyéticas?</i> .....	28
1.3 PROCESOS DE PERSISTENCIA, IDENTIDAD Y CAMBIO CULTURAL.....	32
1.4 LAS REDES SOCIALES EN EL ESTUDIO DE LA MIGRACIÓN.....	35
a) <i>Las redes, el capital social y las relaciones interétnicas</i> .....	35
b) <i>Los lazos débiles y los rarámuri en Chihuahua</i> .....	38
<b>CAPÍTULO 2. DE LA SIERRA A LA CIUDAD. CAMBIO DE AIRES, CAMBIO DE MUNDO DE VIDA</b> .....	42
2.1 ENTORNO AMBIENTAL DE LA SIERRA TARAHUMARA.....	43
2.2 LA SIERRA Y LOS RARÁMURI. ¿DE QUÉ COMUNIDAD ESTAMOS HABLANDO?.....	44
2.3 MODELOS DE ORGANIZACIÓN SOCIOTERRITORIAL EN LA TARAHUMARA.....	50
2.5 LA NUEVA RACIONALIDAD NEOLIBERAL DE USO Y CONTROL DE LOS RECURSOS NATURALES.....	55
a) <i>Resurgimiento de la minería</i> .....	55
b) <i>El turismo y ecoturismo privado</i> .....	55
c) <i>La engañosa sustentabilidad privatizadora</i> .....	56
d) <i>Narcotráfico</i> .....	58
2.6 LA MIGRACIÓN, UNA CONSECUENCIA DE BUENAS INTENCIONES.....	60
2.7 LA MIGRACIÓN RARÁMURI EN LA ACTUALIDAD.....	64
2.8 CÓMO MIGRAN Y CÓMO LES VA A LOS RARÁMURI MIGRANTES EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA.....	68
<b>CAPÍTULO 3. LAS IDENTIDADES RARÁMURI DESDE EL DISCURSO ANTROPOLÓGICO</b> .....	75
3.1 PRIMORDIALISTAS VS. CIRCUNSTANCIALISTAS.....	76
3.2 IDENTIDAD RARÁMURI COMO ESTRATEGIA DISCURSIVA.....	81
3.3 NIETZSCHE Y FOUCAULT ENTRE LOS GENTILES.....	84
3.4 EL PENSAR Y HACER BIEN.....	89
3.5 RESISTENCIA Y PLASTICIDAD, DOS CARAS DE LA MISMA MONEDA.....	94
3.6 LA IDENTIDAD DE LOS RARÁMURI MIGRANTES A LA CIUDAD DE CHIHUAHUA.....	96
a) <i>Identidades estáticas y primordiales</i> .....	96

b) <i>El performance posmoderno rarámuri</i> .....	100
3.7 IDENTIDADES <i>RARÁMURI</i> INTERSTICIALES.....	103

**CAPÍTULO 4. LOS *RARÁMURI* DE LA CIUDAD DE CHIHUAHUA Y SU IDENTIDAD .....** 108

4.1 LOS <i>RARÁMURI</i> EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA.....	108
4.2 CARACTERÍSTICAS DE LOS NÚCLEOS RESIDENCIALES DE MIGRANTES <i>RARÁMURI</i> EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA. ....	109
4.3 LOS ASENTAMIENTOS. EL CASO DEL ASENTAMIENTO PRIMERO DE MAYO .....	115
a) <i>Relaciones políticas. Vecinos distantes</i> .....	120
b) <i>Cohesión comunitaria. "Comunidad" a la fuerza</i> .....	125
c) <i>La ritualidad. Un mundo, varios mundos</i> .....	128
d) <i>Relaciones familiares, entre generaciones, géneros y laborales. La multiplicación de opciones urbanas</i> .....	131
e) <i>Salud, cosmovisión y hospitales. Entre lo uno y lo otro</i> .....	137
4.4 LA IDENTIDAD DE LOS <i>RARÁMURI</i> DE <i>BACOCHI</i> (CIUDAD DE CHIHUAHUA).....	140

**CAPITULO 5. ESTRATEGIAS IDENTITARIAS, RELACIONES INTERÉTNICAS Y RACISMO EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA .....** 145

5.1 LA CIUDAD PARA LOS <i>RARÁMURI</i> , LOS ESPACIOS ABIERTOS Y CERRADOS DE LA CIUDAD .....	146
5.2 REDES SOCIALES, RELACIONES INTERÉTNICAS Y CAPITAL SOCIAL .....	149
5.3 REPRESENTACIONES SOCIALES Y DISCURSO RACISTA .....	156
a) <i>Análisis del tratamiento de la identidad en los medios periodísticos</i> .....	162
b) <i>Análisis del discurso racista y de la identidad. Resultados de las entrevistas</i> .....	167
5.4 REPRESENTACIONES IDENTITARIAS FRENTE A FRENTE. EL DISPOSITIVO RACISTA.....	169
5.5 ESTRATEGIAS IDENTITARIAS E INTERSTICIOS SOCIALES .....	173
5.6 LAS ESTRATEGIAS IDENTITARIAS, RESPUESTA <i>RARÁMURI</i> A LAS REPRESENTACIONES SOCIALES CHABOCHI Y AL DISPOSITIVO RACISTA.....	175

**CONCLUSIONES .....** 183

**BIBLIOGRAFÍA .....** 189

## **Agradecimientos**

Antes que nada agradezco al programa de maestría que el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social desarrolla en coordinación con la Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua por la oportunidad que me brindó de continuar con mi formación académica. Asimismo agradezco a los sucesivos integrantes de la coordinación de la maestría en la ENAH-Chihuahua por las facilidades brindadas y su apoyo siempre diligente, al Dr. Juan Luis Sariago, al Mtro. Francisco Mendiola, al Dr. Andrés Oseguera y a Cynthia, Erika, Mónica y Susana.

La ayuda y los comentarios de mi directora, la Dra. Cristina Oehmichen Bazán fueron muy importantes en la estructuración del problema de investigación y para la selección de los conceptos de que me valí para intentar buena parte de las interpretaciones que ofrezco en este trabajo. Mi reconocimiento a su larga trayectoria y experiencia en el tema al que yo apenas me asomo. Asimismo quiero agradecer los comentarios que me hiciera la Dra. Severin Durín en los coloquios de la maestría, siempre agudos y llenos de sugerencias, lo mismo que los que me brindó el Dr. Everardo Garduño durante los coloquios y como lector externo del borrador de esta tesis.

Este trabajo fue posible gracias a la amable colaboración de los habitantes del Asentamiento Tarahumara Presbítero Carlos Díaz Infante, mejor conocido como Primero de Mayo. Todos ellos, adultos y niños, así como sus autoridades, aceptaron que por un breve tiempo de su historias los acompañara, que me introdujera en su cotidianidad y que compartiera sus alegrías y tristezas, sus fiestas y sus momentos de descanso, incluso su intimidad, siempre con la mejor disposición y finas atenciones. Deseo agradecer en especial, las largas conversaciones y las explicaciones que me brindaron Tere y Eligio, Pegro Moreno, Luly, María Luisa Chacarito, María Luisa Bustillos, su hijo Luis, mi comadre Silvia y mi compadre Manuel, y el apoyo de mi ahijada Eva, Lupe, Cristina, Samuel, Chepina, Alejandra y Crucita y todos los niños, cada día más numerosos. Todos los habitantes del asentamiento me ayudaron en infinidad de aspectos y circunstancias que espero no distorsionar excesivamente en el texto.

También deseo agradecer a Felipe Ruiz por haberme facilitado el acceso al asentamiento y por las charlas que sostuvimos, en las que siempre manifestó su interés disposición a ayudarme y reflejó su larga experiencia y conocimiento de la cultura y la lengua *rarámuri*. Lo mismo agradezco a Makawi (Martín Chávez) sus sabias palabras y revelaciones sobre lo más profundo de la cosmovisión *rarámuri* y al Etnólogo Marco Vinicio Morales, quien junto con Lupita Fernández compartieron conmigo el interés y la reflexión sobre los *rarámuri* urbanos.

Agradezco al maestro Jorge Carrera Robles y al antropólogo Gustavo Palacio Flores, del Instituto Chihuahuense de la Cultura, las enormes facilidades que me brindaron para estudiar la maestría, realizar el trabajo de campo y la redacción del texto. Asimismo estoy en deuda con Emmanuel Ramírez por su incondicional disposición. Sin su apoyo este trabajo hubiera sido mucho más difícil y prolongado.

Quiero expresar el infinito agradecimiento que siento hacia las personas que me han apoyado incondicionalmente en cuantos proyectos he emprendido, siempre solidarios: a Rebe, Conchis, Carmen, Vic, Lulú, Edmundo y Lupita Ramos y hasta Arturo, ese descarrado, todos ellos vivos y siempre a mi lado. Finalmente, el agradecimiento más especial es para mí Lupita, la más fuerte de las mujeres, que se ha sobrepuesto a los peores desafíos con una entereza a toda prueba y quien me acompañó en todo el proceso de investigación, me supo hacer ver lo que mi torpeza etnográfica me ocultaba aun cuando estaba ante mis ojos. Las largas y enriquecedoras discusiones que sostuvimos, su siempre aguda perspectiva del campo, su facilidad para establecer el rapport que nos abrió todas las puertas y sus dotes hermenéuticas de perspicaz solvencia, allanaron el camino para generar los resultados que ahora presento y que, desde luego, le dedico con gratitud y reconocimiento.

## INTRODUCCIÓN

En esta introducción abordaré los aspectos relativos a la migración de personas y familias *rarámuri* o tarahumaras de sus lugares de origen a la Ciudad de Chihuahua, considerando un brevísimo marco histórico de la región conocida como Sierra Tarahumara, la relación de los *rarámuri* con el medio ambiente, las desiguales relaciones interétnicas políticas, económicas locales, motivos para migrar y sobre su vida en la ciudad, temas desarrollados más ampliamente en el capitulo de esta tesis. Además se presenta al final las preguntas que guían esta investigación, las hipótesis y otros detalles metodológicos.

### **La Tarahumara, una sociedad escindida y en riesgo**

La Sierra Tarahumara ha sido escenario de realidades socioculturales, políticas económicas e interétnicas muy contrastantes que lo mismo presenta imágenes y testimonios tanto de belleza sin igual como de una gran miseria y desolación. Por un lado ofrece una perspectiva basada en la riqueza de recursos naturales tales como los metales, el bosque, los paisajes naturales y culturales, la abundancia de oportunidades económicas, la presencia de indígenas con espectaculares festividades y rituales y filosofía de la vida de una misteriosa profundidad. Por el otro lado, encontramos versiones que destacan la pobreza extrema, el aislamiento y el hambre de sus pobladores tanto indígenas como mestizos<sup>1</sup>, el agotamiento de los recursos por causa de la sobre explotación de sus recursos naturales, la disminución de las lluvias y el agua disponible, la fertilidad decreciente del suelo, la carencia de infraestructura médica, sanitaria, de energía eléctrica, agua potable entubada, drenaje y demás servicios.

Dos escenarios, dos imágenes absolutamente contrastantes han marcado la percepción de la Tarahumara tanto entre sus visitantes, etnógrafos y periodistas como entre políticos,

---

<sup>1</sup>En este texto me referiré constantemente a los mestizos entendiendo este concepto como una categoría clasificatoria construida desde la ideología de los gobiernos postrevolucionarios con la que se distingue a la sociedad mayoritaria que domina el campo de las clasificaciones culturales. No se trata de una etnia, sino una definición consustancial a la construcción cultural de la nación mexicana creada por oposición a los grupos indígenas, pero que en realidad es producto de la mezcla entre lo indígena y los elementos culturales que se fueron sedimentando desde la llegada de los españoles. Es necesario destacar que los mestizos no tienen un conjunto único de elementos de distinguibilidad propios, pues los del norte del país son diferentes física y culturalmente a los del centro o del sur, e incluso, dentro de Chihuahua mismo, hay variantes entre las formas culturales de los mestizos serranos y los urbanos de la capital del estado.

autoridades locales e inversionistas que han sacado jugosas partidas del conjunto de sus intervenciones en ese espacio geográfico y en sus diversos escenarios sociales. Estas dos imágenes podrían corresponder a la dicotomía de lo que Guillermo Bonfil distinguiría como la relación entre el México Profundo y el México Imaginario. Paradójicamente ambas imágenes de la Tarahumara se basan en la compleja realidad de la región, cuyas características divergentes dan sustento y coherencia a ambas versiones.

Esa escisión es múltiple, pues como veremos en este escrito, afecta a muy diversos ámbitos de la vida serrana. Por un lado encontramos la perspectiva “mestiza” integrada a un modelo económico extractivo-comercial, ligado a procesos industriales que exigen suministros regulares de materias primas. En particular, me refiero a la industria forestal y celulósica y, en tiempos más recientes, a la industria turística y la minería. Por otra parte está la lógica indígena que instituye un uso integral del bosque a través de prácticas de agroforestería, basadas en conocimientos y usos tradicionales de su territorio. En esta disputa de visiones contrastantes sobre las formas de concebir y usar el medio ambiente, han predominado los modelos de desarrollo que tienden a apropiarse de grandes ganancias a partir de la explotación desmedida de los recursos, impuestos por los mestizos.

Es por ello que la tarahumara se concibe como tierra pródiga en oportunidades económicas y comerciales dada la abundancia inagotable de sus bosques, sus minerales y paisajes explotables turísticamente. Debido a esa racionalidad depredatoria impuesta hace décadas y a la falta de control gubernamental sobre las prácticas extractivas, la región se acerca a un punto en el que se pone en riesgo la renovabilidad de los recursos forestales y la continuidad de los ciclos estacionales de su ambiente.

A esto debemos añadir la presencia de un grupo indígena tan atractivo por su radical diferencia cultural, motivo por el cual han sido utilizados por la publicidad turística como imagen de exotismo explotada comercialmente por un conjunto de empresas de tour-operadores que ofertan al consumidor una “experiencia auténtica”, al lado de los “indios primitivos” que viven “en cuevas” a lo largo del “más dramático recorrido en tren de todo Norteamérica”.

La riqueza y la diversidad cultural de la Tarahumara comenzaron a ser vista por el capital como un recurso digno de ser explotado comercialmente. Los tarahumaras o *rarámuri* han sido dados a conocer como una atracción turística más, que permite anunciarlos como auténticos primitivos que atraen al turismo a la región.<sup>2</sup>

Estas imágenes nos revelan una realidad marcada por la exclusión, la discriminación y el abuso de los no indígenas sobre los indígenas. Esto se viene a sumar al ya tradicional saqueo que han llevado a cabo las grandes empresas capitalistas que controlan el acceso, aprovechamiento y comercialización de los recursos naturales y promueven el sometimiento de los tarahumaras a la lógica del capital, a su racionalidad extractiva y depredadora de los recursos naturales. A esta violencia estructural, se suman otros tipos de violencias.

Hablar de la sierra tarahumara es aludir a sus habitantes, por tanto, a una sociedad escindida, con visiones opuestas sobre la vida y los recursos naturales, formas de producción, intereses, y horizontes de futuro irreconciliables, que han marcado su historia primero con el colonialismo español, y después con estructuras y formas de explotación post-coloniales o de colonialismo interno.

Eso explica por qué de los 18 municipios serranos con población indígena, 10 presentan en la actualidad muy alto grado de marginación, otros seis presentan un nivel alto y únicamente dos se encuentran en un grado bajo de marginación. Los primeros concentran cada uno de 70 a 20% de población hablante de lengua indígena (HLI), los segundos llegan a tener hasta 30% y los últimos tienen de 1.5 a 4% de HLI, con lo que queda claro que a mayor población HLI, mayor grado de marginación<sup>3</sup>.

No obstante, no hay que mirar mecánicamente las diferencias socioeconómicas entre mestizos e indígenas, pues la mayoría de los mestizos serranos también vive en condiciones

---

<sup>2</sup>A manera de ejemplo de la gran diversidad de ofertas turísticas que emplean la imagen "primitiva" de los *rarámuri* véanse las siguientes páginas web: <http://www.coppercanyon.com/CC-03-travelog.htm>, <http://www.coppercanyoninsider.com/copper-canyon-tours.asp>, <http://www.rozylowicz.com/retirement/mexico2005/mexico1.html>, [http://danzico.blogspot.com/2010\\_03\\_07\\_archive.html](http://danzico.blogspot.com/2010_03_07_archive.html), <http://70.245.123.214/canyon.htm>, [http://xpectare.net/coppercanyon.com.mx/index.php?option=com\\_content&task=view&id=22&Itemid=38](http://xpectare.net/coppercanyon.com.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=22&Itemid=38).

<sup>3</sup> CDI-PNUD, 2005. Porcentaje de población indígena y grado de marginación en los municipios de la Sierra Tarahumara.



muy precarias. Aunque es más frecuente que los mestizos trabajen como empleados en las empresas extractivas y tengan mayor dotación de servicios que los indígenas al vivir en los poblados más grandes ubicados comúnmente a orilla de carretera, sus ingresos son muy bajos y sus opciones para mejorar sus condiciones socioeconómicas son limitadas. Los salarios en la industria forestal varían de acuerdo al puesto de trabajo que se ocupe y al equipo con que se cuente. Por ejemplo, los monteros obtienen ingresos de acuerdo a la cantidad de pinos que derriben y extraigan, cuando llevan su caballo obtendrán mayores ingresos. De igual modo los ingresos en los aserraderos fluctúan entre dos y quince salarios mínimos.<sup>4</sup> No obstante hay que destacar que a pesar de su marginación y pobreza, estos mestizos serranos comparten la misma lógica comercial que las empresas extractivas, que aprovechan desmedidamente los recursos naturales y buscan permanentemente la posibilidad de conectarse con los caciques y empresas que controlan los ritmos de explotación para comenzar a disfrutar de los privilegios que estos tienen, en particular mayores ingresos, formar parte de la red de poder y corrupción en la que participan actores locales, industriales regionales y funcionarios estatales y federales.

Esta racionalidad económica basada en la extracción indiscriminada y acelerada de recursos naturales ha prevalecido durante muchos años en la región, reduciendo drásticamente las masas arbóreas, al grado de poner en riesgo la disponibilidad futura estos recursos. Los cuatro pueblos indígenas originarios, tarahumaras o *rarámuri*, tepehuanos u *o'odami*, pimas u *o'oba* y guarojíos, *guarijó* o *makurawe* en su mayoría han quedado al margen de las decisiones sobre los ritmos de extracción y desde luego, de las ganancias que generan.

A ello se agrega un problema adicional, pues las nociones de territorialidad de los *rarámuri* y sus formas de organización dentro del territorio, entran en conflicto con la propiedad ejidal, sistema de reparto de la tierra introducido sobre todo durante el siglo XX en los municipios en cuestión. Las decisiones acerca de qué tantos recursos extraer, dónde, cuándo y qué beneficios reportará, son tomadas en instancias ejidales controladas por los

---

<sup>4</sup>Aproximadamente de 226 a 1,628 dólares al mes

mestizos locales y a las que rara vez tienen acceso los *rarámuri*, quienes organizan sus actividades productivas a partir de una lógica basada en la agroforestería de autoconsumo, la caza y recolección. Junto con ello, los *rarámuri* cuentan con una organización social que se establece a través de un sistema de gobierno propio y redes sociales de prestaciones y contraprestaciones muy vigorosas. Los *rarámuri* comúnmente están marginados de la toma de decisiones sobre recursos cuya propiedad comparten con sus vecinos y usufructuarios mestizos.

Dentro de este esquema general de relaciones sociales e interétnicas se dan diversos matices, pues hay algunos *rarámuri* que participan en las actividades productivas y extractivas que hemos mencionado, viven de un salario, cumplen un horario, pero hasta hoy, constituyen una minoría.

### **Los *rarámuri* en la ciudad de Chihuahua**

A pesar de las condiciones de expoliación, exclusión y de reducción de opciones de vida antes esbozadas, los *rarámuri* han recurrido poco a la migración definitiva. El porcentaje de hablantes de *rarámuri* que vive fuera de sus municipios de origen es bajo (los 14 municipios del estado que reciben la migración más significativa de hablantes de *rarámuri* concentra el apenas el 8.2% del total) y todavía más bajo (3.86%) es el porcentaje de los que se han transferrado en otras entidades federativas del país, es decir, el 96.14% de hablantes vive en el estado.<sup>5</sup>

Los miembros de este pueblo indígena se han hecho presentes en *Bakóchi* (nombre con el que ellos denominan al espacio donde se ubica hoy la ciudad de Chihuahua) desde tiempos remotos pues antes de la Colonia era un pueblo semi-nómada. De hecho, antes de la llegada de los españoles al septentrión novohispano, sus territorios incluían los valles que esta ciudad ocupa.

El proceso de degradación de las condiciones ambientales y de vida en sus lugares de origen se ha convertido en un factor expulsor, que al intensificarse en los últimos 60 años,

---

<sup>5</sup>Estimación a partir del Censo 2005 INEGI. Población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena por municipio y lengua indígena según condición de habla española y sexo

ha provocado que las familias que llegan a la ciudad y a otros destinos hayan crecido en número.

Los *rarámuri* que residen en la ciudad de Chihuahua provienen principalmente de localidades ubicadas en los municipios de Guachochi y Carichí, tales como Norogachi, Pawichique, Papajichi, Naráachi, Wawachérare y en menor medida, localidades pertenecientes al municipio de Bocoyna. El municipio de Chihuahua es el que más inmigrantes *rarámuri* recibe, pues de acuerdo al Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2005) hay 2808 personas de 5 años y más que hablan ese idioma, que sumados a las 643 personas de 0 a 4 años que vive en hogares cuyo jefe de familia o su cónyuge habla *rarámuri*, tendremos un total de 3,451 *rarámuri* en el municipio de Chihuahua.<sup>6</sup>

La migración hacia la ciudad ha traído como consecuencia cambios muy importantes en su forma de vida, entre ellos, en su modo de asentarse territorialmente, en sus actividades productivas y en su interacción con los no indígenas.

La migración ha propiciado para muchas familias la posibilidad de acceder a servicios que en sus pequeñas localidades serranas hubiera sido imposible, en aspectos tales como la educación básica y superior, la salud, el trabajo remunerado, o bien, obtener algunos apoyos gubernamentales, acceder a ciertos consumos culturales y tener relaciones interétnicas más frecuentes y nutridas, entre otras cosas.

Cabe destacar que la inserción laboral de los *rarámuri* en la ciudad se distingue por género, ya que los varones se colocan básicamente en el sector secundario, sobre todo en el ramo de la construcción, mientras que las mujeres laboran en el sector terciario o de servicios, ya sea como empleadas domésticas o en el comercio informal y/o *korimeando* en la calle<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Es sabido que el criterio lingüístico para definir la identidad de una persona es bastante limitado, máxime cuando se trata de indígenas migrantes, pues existe la tendencia a que éstos oculten su conocimiento sobre la lengua que hablan debido a la discriminación de la que los indígenas tradicionalmente han sido objeto por parte de la sociedad dominante.

<sup>7</sup> *Kórima* significa, en su sentido original, el mecanismo de reciprocidad y redistribución de la riqueza que actúa como un soporte para personas e incluso familias en tiempos de secas, es decir, cuando la comida escasea se puede pedir *kórímaa* otras personas, familiares o miembros de su red social. También se realiza durante las fiestas cuando llegan a un pueblo personas de rancherías lejanas y hay que apoyarlas. Este sentido del *kóríma*, se transforma radicalmente en la ciudad y pierde su carácter recíproco, pues se convierte en una estrategia de sobrevivencia de las familias o para complementar sus ingresos al pedir dinero o comida en

Los hogares de los *rarámuri* en la ciudad pueden catalogarse a partir de tres modelos generales de asentamiento: vivienda individual; “vecindades” o conjuntos de cuartos con baño y patio compartidos entre varias familias y los llamados “asentamientos tarahumaras”, que son conjuntos de viviendas abiertos al exterior o bardeados, donde son recibidas las familias de inmigrantes. Algunos de estos asentamientos cuentan con todos los servicios, sobre todo los promovidos por diversos agentes del Estado y la sociedad tales como instituciones indigenistas, iglesias protestantes, la iglesia católica, especialmente la Compañía de Jesús y asociaciones e individuos filantrópicos.

Estas formas de habitar la ciudad que presentan los *rarámuri* actuales, sus relaciones inter e intraétnicas, sus actividades, sus recorridos urbanos, su perspectiva de la vida y sus expectativas de futuro y sobre cómo y qué tanto han cambiado desde su salida de la sierra, serán temas analizados en esta tesis.

### **Problema de investigación y algunas hipótesis**

El interés que guió esta investigación se dirigió a la descripción y análisis de los procesos de cambio cultural e identitario entre los inmigrantes *rarámuri* en la ciudad de Chihuahua. En particular me interesaba conocer cómo una cultura que ha desarrollado sus estrategias de reproducción con base en su relación con un medio ambiente serrano es capaz de adaptarse y transformarse de acuerdo a las nuevas condiciones del entorno urbano, es decir, buscaba conocer cómo los *rarámuri* que se han ocupado durante siglos de las labores de la agricultura, agroforestería, silvicultura y eventualmente de empleos remunerados, son capaces de adecuar su cultura y sus procesos identitarios al medio urbano con relativo éxito.

Al iniciar esta investigación me interesaba también conocer cómo los hijos de los inmigrantes crecen en el contexto urbano, prácticamente sin conocer el lugar de origen de sus padres y a la vez, ver cómo lograban conservar las costumbres tradicionales, las creencias y rituales, la cosmovisión y muchas prácticas culturales adecuadas al lugar de

---

cruceros de avenidas o en casas particulares, en una actitud que en nada se distingue de la mendicidad pues se pide indiscriminadamente a todo transeúnte.

destino de la migración reinsertando este caudal cultural en nuevas estructuras de significación.

De ahí que uno de los propósitos de esta investigación sea conocer la autopercepción que tienen los *rarámuri* migrantes de sí mismos y de sus expectativas a futuro; conocer también las representaciones sociales con que reconfiguran sus universos simbólicos en la ciudad y conocer las diferencias identitarias potenciales entre los jóvenes y niños ya nacidos en la ciudad frente a los adultos de su grupo.

También fue mi interés indagar en torno a la manera en que se presentan las relaciones entre *rarámuri* y mestizos en la ciudad, pues los *rarámuri* estaban acostumbrados en mayor o menor medida al aislamiento y la dispersión de sus asentamientos. En la ciudad en cambio, se ven en la necesidad de intensificar los contactos y la convivencia con los propios *rarámuri* y con los mestizos o *chabochi*. A ello se agregan condiciones de contigüidad y vecindad, por lo que partí de la hipótesis de que su espacialidad y territorialidad deben verse sensiblemente modificadas así como sus canales y códigos de comunicación intercultural.

Así pues, me planteé la hipótesis de que el estrechamiento de los espacios vitales y la multiplicación de los contactos sociales intra e interétnicos deberían generar cambios culturales observables muy significativos, especialmente al nivel de sus representaciones sociales y de la cosmovisión. Para muchos *rarámuri* serranos no es común siquiera el contacto frecuente con *rarámuri* de otros municipios. Solamente en las fiestas o cuando tienen que salir a realizar algún trámite en las cabeceras municipales o la capital del estado, es cuando lo hacen, lo que suele ser muy eventual. De modo que su presencia en la ciudad los conduce a crear relaciones y redes con *rarámuri* de otros lugares y que hablan diferentes variantes dialectales<sup>8</sup> y con representantes de otros pueblos indígenas o etnias, quienes originalmente tienen otras prácticas culturales, rituales y otro tipo de organización sociopolítica.

---

<sup>8</sup> De acuerdo al lingüista Leopoldo Valiñas en la Sierra Tarahumara se hablan cinco variantes de la lengua tarahumara distribuidas en otras tantas regiones dialectales. L. Valiñas "Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara", en: Molinari, Claudia y Eugeni Porras (coords.) **Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara**, INAH y H. Congreso del Estado de Chihuahua, 2001.

Para muchos *rarámuri*, la relación con los mestizos es algo que en la sierra se podía reducir a su mínima expresión, circunscrita a la relación con agentes institucionales, religiosos, o clientelares, sobre todo para aquellos que se dedican al turismo o los servicios, pero en la ciudad muchos espacios de su vida cotidiana implican la necesidad de entablar contactos con los mestizos para asegurar su reproducción social. De hecho, su cotidianidad urbana ya no puede concebirse al margen de esas relaciones, sino que en muchos aspectos vitales se basa en ellas, adquiriendo un sentido en gran medida determinante.

Esa nueva configuración de relaciones sociales e interétnicas, mucho más necesarias, variadas y frecuentes coloca a los *rarámuri* en un campo social diferente al serrano, donde la lucha por las clasificaciones sociales se vuelve más tensa y posiblemente más dramática o con efectos más contundentes, pues propician un proceso de cambio cultural inducido por el contexto social que establece constantes desafíos y exige transformaciones reales o aparentes prácticamente inmediatas.

Por ello es posible que las representaciones sociales que dan forma a la identidad de los *rarámuri* se metamorfosee al compás que le marca este campo social de encuentros y desencuentros cara a cara, de percepciones cruzadas, de valoraciones bidireccionales, en las que no está ausente la asimetría y la desigualdad, otro componente central y no accesorio. Es desde esa lucha desigual por las clasificaciones donde se reconfigurará la identidad de los *rarámuri* en la ciudad de Chihuahua. Seguir las diversas estrategias identitarias de que se valen para salir airoso de esa lucha desigual, será asimismo materia capital de esta investigación.

### **Preguntas centrales de investigación**

¿Qué procesos de continuidad y cambio cultural se presentan con la migración de indígenas *rarámuri* a la Ciudad de Chihuahua?

¿Cómo se construye la identidad y el sentido de pertenencia de los *rarámuri* en el ámbito urbano en la actualidad?

¿Qué tipo y calidad de relaciones sociales se establecen entre los *rarámuri* y la sociedad no indígena en el contexto urbano y cómo influye en la identidad de los *rarámuri*?

## **Preguntas secundarias**

¿Cómo emprenden la migración?

¿De qué tipo de redes se valen?

¿Qué tipo de vínculos mantienen con la gente de su comunidad en el lugar de destino?

¿Cómo se relacionan con los miembros de la sociedad receptora y sus agentes?

¿Qué tipo de lucha simbólica por las clasificaciones sociales se da entre *rarámuri* y mestizos en la ciudad de Chihuahua para conservar su identidad en un contexto de hegemonía cultural, exclusión social y racismo?

Al convivir migrantes *rarámuri* procedentes de diferentes lugares y municipios en cada asentamiento, ¿cómo se generan las condiciones para su reagrupación, adscripción, membresía y qué tan significativo resulta tomar el criterio generacional y el tipo de asentamiento para observar diferencias?

## **Objetivos**

1. Comprender los procesos de continuidad y cambio cultural se presentan con la migración de indígenas *rarámuri* a la Ciudad de Chihuahua
2. Describir la importancia que tienen las relaciones sociales inter e intraétnicas sobre esos procesos.
3. Conocer y analizar cuáles son los elementos identitarios que les permiten a los *rarámuri* persistir como grupo étnico diferenciado en la Ciudad de Chihuahua.

## **Metodología y técnicas de investigación**

Para realizar esta investigación emplee básicamente cuatro técnicas etnográficas:

Revisión documental y sobre variables sociodemográficas, el estado de la cuestión relativa a la migración indígena a ciudades y cambio cultural, cuyos resultados se presentan en los capítulos 1, 2 y 3.

Observación participante en los diferentes ámbitos urbanos donde se desenvuelven los *rarámuri*: escuela, trabajo, transporte, espacios públicos, viviendas y asentamientos, hospitales, ranchos ganaderos fuera de la ciudad, lugares de origen en la sierra y acompañándolos en sus fiestas colectivas y familiares, encuentros deportivos, juegos tradicionales, reuniones en los asentamientos, entre otros espacios.

Entrevistas en profundidad a hombres y mujeres adultos, jóvenes y niños, siguiendo para ello la red de relaciones familiares y de amistad tanto *rarámuri* como mestizos o *chabochi*.

Encuesta a la totalidad de hogares del Asentamiento Tarahumara Presbitero Carlos Díaz Infante, con el que tuve mayor contacto, cuyos resultados generales se presentan en el capítulo...

Entrevistas semiestructuradas con mestizos urbanos para tratar de desentrañar sus percepciones sobre los *rarámuri* y su presencia en la ciudad y determinar si su perspectiva es racista y qué tan excluyentes son respecto a ellos.

Revisión del tratamiento que hacen los medios de comunicación masiva, en particular la prensa escrita para valorar el grado de racismo con que se habla de los *rarámuri* en general y de los migrantes a la ciudad en particular.

Los resultados obtenidos mediante estas técnicas se presentan y analizan en los capítulos 4 y 5, donde se establece una discusión con la literatura sobre diversas temáticas sobre migración indígena a las ciudades y se extraen algunas conclusiones que se presentan en el capítulo 6.

A continuación presento una breve síntesis de lo que trata cada capítulo.

El primero consiste en un posicionamiento teórico en el que se discuten y se adopta una postura sobre conceptos clave para el texto tales como: cultura, identidad, cambio cultural, red social, capital social, intersticios y estrategias identitarias, entre otros. Estos dos últimos adquiere una importancia capital puesto que tienen un gran potencial explicativo en las conclusiones de la investigación.



En el segundo capítulo abordo algunos aspectos de la forma de vida de los *rarámuri* en su lugar de origen, es decir, en la Sierra Tarahumara. Se aborda su relación con el medio ambiente y el contexto de relaciones sociales característico de esa región. Abordo las características actuales de los ecosistemas serranos y la manera en que los diversos modelos de desarrollo impuestos en la región, afectan, marginan y excluyen a este grupo indígena, provocando severas consecuencias en sus oportunidades de reproducción social, todo lo cual incide sobre la decisión de migrar a fuera de la sierra.

La discusión sobre la identidad de los *rarámuri* tiene ya algunas décadas de haber sido iniciada por los antropólogos profesionales. En el capítulo tres reviso algunos de los autores y discursos antropológicos que han iniciado esa discusión, tanto sobre los *rarámuri* en su lugar de origen como sobre los de la ciudad. Entre estos autores identifiqué posturas que van desde las más estáticas y primordialistas, es decir que encuentran elementos basados en la tradición para delimitar un núcleo cultural que define la identidad *rarámuri* y que deberá preservar cierta estabilidad a fin de no desconfigurar su identidad, hasta las que ven la identidad más en términos de proceso, como algo dinámico que cambia continuamente, con una maleabilidad que va adecuándose a las exigencias de los contextos sociales, igualmente cambiantes, en los que se insertan los *rarámuri* en la sierra y en la ciudad. Una vez revisados los diversos discursos sobre la identidad *rarámuri*, intento posicionarme ante ellos y proponer una perspectiva propia basada en las estrategias identitarias.

Una vez establecido ese posicionamiento, abordo la situación actual de los *rarámuri* en la capital del estado, sus formas de inserción en la ciudad, el uso de sus redes sociales, la vida cotidiana y laboral que asumen en la ciudad. Para concretar esta información, recorro en el cuarto capítulo al estudio de caso de uno de los asentamientos *rarámuri* de la ciudad: el Asentamiento Tarahumara Presbítero Carlos Díaz Infante, del cual describo algunas escenas de su cotidianidad, sus tensiones y sus estrategias de resolución, las luchas y divisiones internas, la vida ritual, las relaciones entre las diversas generaciones, las que llegaron de la sierra, trayendo consigo su lengua, sus costumbres, sus etnosaberes bioculturales y las generaciones nacidas y crecidas en la ciudad, que han formado su visión del mundo a partir de significados estrictamente urbanos. Todo ello nos permite observar

la forma en que los *rarámuri* van articulándose colectivamente a las regularidades sociales de la vida urbana mientras desarrollan estrategias para delimitar sus fronteras étnicas y reconstruyen día a día las estrategias identitarias que les permiten negociar un lugar propio en el difícil contexto urbano que los excluye y margina.

Justamente las relaciones interétnicas que se dan entre la sociedad mestiza mayoritaria y los *rarámuri* asentados en la ciudad, sobre sus diferencias socioeconómicas y sobre las formas de exclusión y dominación que embargan, son abordadas en el cuarto capítulo. En ese apartado se exponen los resultados de una serie de entrevistas estructuradas aplicadas a jóvenes mestizos sobre su percepción de los *rarámuri* en la ciudad, se revisan las regularidades discursivas que los medios de comunicación, en particular los diarios más importantes del estado, construyen a los *rarámuri* a partir de un discurso eminentemente racista, segregatorio, que impone una visión etnocéntrica sobre este grupo indígena. Una vez construido el escenario sociológico en el que se debaten todos los días los *rarámuri*, me interesó desentrañar cuales son las estrategias identitarias que les permiten hacer frente a este discurso de poder, o por lo menos esquivar sus efectos más lacerantes. Es aquí donde se elabora con mayor detenimiento el concepto de intersticialidad social, como el recurso identitario más importante de este grupo indígena que hábilmente se reconstruye todos los días para superar, desde su subalternidad, las agresiones de que son objeto.

Por último, las conclusiones de todos los temas expuestos en los capítulos descritos, son retomados al final tratando de dar respuesta a las preguntas de investigación planteadas meses atrás, al comenzar la investigación y que he presentado más arriba.

## **CAPÍTULO 1. Cultura, identidad y cambio cultural entre los migrantes indígenas a las ciudades**

En este capítulo haremos una revisión general de los conceptos de cultura e identidad y hablaremos de su importancia para estudiar procesos de cambio cultural entre los indígenas migrantes a las ciudades y particularmente entre los *rarámuri* en la ciudad de Chihuahua. Abordaremos además otros conceptos que nos permitan comprender el funcionamiento de sus redes sociales y otras formas de interacción social.

### **1.1 Cultura, identidad e identidad étnica**

Revisar el concepto de identidad en la actualidad puede ser un asunto complicado por la gran cantidad de posturas teóricas que la abordan, desde las estructuralistas, simbólicas, cognitivistas hasta las postmarxistas, posmodernas, postcoloniales o de los llamados estudios culturales. Todas ellas se han posicionado con mayor o menor éxito y consistencia respecto a esta categoría de análisis en los últimos 40 años por lo que resultaría insuficiente el espacio de este texto para una exposición detallada del estado de la cuestión. Por ello me propongo hacer una selección de propuestas que brinden un marco teórico operacionalizable para los fines de la presente investigación.

Comenzaré por reconocer, como lo hace Gilberto Giménez, que la identidad es inseparable de la cultura, en la medida que se forma a partir de los elementos y recursos culturales de que dispone el sujeto en cuanto está inserto en grupos y redes sociales en las que convive y que constituyen el contexto social general en el que se desenvuelve (Giménez, 2005: 13). Aquí es necesario decir, que en este texto adoptaré una perspectiva simbólica de la cultura que la entiendo al estilo de Clifford Geertz, como tramas de significación en las que nos vemos entretejidos (1989: 19).

Geertz plantea un concepto simbólico de la cultura basado en la significación y una metodología hermenéutica sustentada en la interpretación de las significaciones colectivas que encontramos en cada cultura. Ahora bien, las críticas al concepto geertziano que hace John B. Thompson (2002), son de suma importancia para la perspectiva que tratamos de proponer. Thompson, sociólogo británico de la Universidad de Cambridge, cuestiona la formulación de Geertz, destacando que éste no considera los problemas del poder y el

conflicto social con suficiente rigor al entenderlos únicamente como constructos significativos, formas simbólicas constituyentes de la cultura al igual que otros tantos elementos, mientras que Thompson razona que:

“los fenómenos culturales también están insertos en relaciones de poder y de conflicto. Los enunciados y las acciones cotidianas, así como fenómenos más elaborados como los rituales, los festivales o las obras de arte, son producidos o actuados siempre en circunstancias sociohistóricas particulares, por individuos específicos que aprovechan ciertos recursos y que poseen distintos niveles de poder y autoridad y [...] son difundidos, recibidos, percibidos e interpretados por otros individuos situados en circunstancias sociohistóricas particulares” (2002: 201).

Desde la perspectiva de Thompson, los fenómenos culturales son *formas simbólicas en contextos estructurados* y el análisis de la cultura implica desentrañar estos contextos estructurados socialmente, además de interpretar las formas simbólicas, o mejor dicho “interpretar las formas simbólicas por medio del análisis de contextos y procesos estructurados socialmente” (Thompson, 2002: 203).

La propuesta de Thompson de vincular el análisis de la cultura con los procesos que se dan en las relaciones sociales y de poder, corresponde a la tradición de la escuela británica de antropología social, sobre todo al tipo de análisis que autores como Max Gluckman y Victor Turner proponen desde sus perspectivas situacionales y procesuales de la cultura, solamente que la propuesta de Thompson enfatiza los aspectos de poder y de autoridad de los diferentes contextos sociohistóricos.

Otra particularidad del planteamiento de Thompson, digna de ser tomada en cuenta, es el aspecto estructural de la cultura. Él se preocupa por desmarcarse de todo tipo de interpretaciones estructuralistas (al estilo de Lévi-Strauss y otros) pues no es ese el uso que le da al término. Distingue entre los rasgos estructurales internos de las formas simbólicas y los contextos sociales estructurales (estructurados socialmente), al interior de los cuales se dan las formas simbólicas. El estructuralismo francés se ocupa de estas últimas, mientras que él se refiere a los contextos y procesos socialmente estructurados (Thompson, 2002: 203-217).

Esto quiere decir que la cultura porta las huellas de las condiciones sociales de su producción y de la propia interpretación realizada por sujetos asimismo insertos en ese contexto sociohistórico con sus propios recursos culturales, que les permiten valorar e interpretar la cultura de los otros grupos o sujetos y posiblemente refutarlos, lo que puede generar escenarios de conflicto. Lo importante en este caso, es que el contexto organiza el escenario espacio-temporal que se convierte en factor constituyente de las acciones y prácticas así como de las interacciones entre los actores (2002: 217-218).

En este proyecto seguiré la recomendación de Thompson de analizar los contextos sociohistóricos mediante el concepto de *campos de interacción social* que retoma de Pierre Bourdieu (1991, 1997, 2000) quien concibe al campo como un espacio de posiciones sociales, distintas y coexistentes, definidas por relaciones de exterioridad mutua y por relaciones de vecindad o alejamiento, todo ello visto de manera sincrónica, y como un espacio de trayectorias, si se adopta una perspectiva diacrónica. Cada posición y cada trayectoria están distribuidas en el campo según el volumen global de capital que condensan, ya sea capital social, económico o cultural o una combinación de ellos.

Finalmente Thompson entiende la estructura social como:

“las asimetrías y diferencias relativamente estables que caracterizan a los campos de interacción y a las instituciones sociales [conjuntos específicos y relativamente estables de reglas y recursos, junto con las relaciones sociales que son establecidas por ellas]. Afirmar que en este sentido, un campo de interacción o una institución social está “estructurado”, es afirmar que se caracteriza por asimetrías y diferencias relativamente estables en términos de la distribución de recursos de diversos tipos, el poder, las oportunidades y las posibilidades de vida y el acceso a todo ello” (2002: 223). Lo que caracteriza a la movilidad intersticial es que las configuraciones de capital cultural son inestables y manipulables, lo que permite discurrir

En este aspecto hay que tener cuidado con dar un excesivo acento en las fuerzas que tienden a la estabilidad y a las relaciones funcionales en determinado contexto, pues es un énfasis muy común en los estudios de los antropólogos británicos desde Radcliffe-Brown, Leach y Evans-Pritchard, del cual no parece estar del todo exento Thompson. Clifford

Geertz (1998) nos pone sobre aviso cuando afirma que la principal razón de la teoría funcionalista para explicar el cambio social, radica en que para sus representantes más conspicuos, los procesos sociales y los culturales son un simple reflejo uno del otro, de modo que estos autores tienden a ignorar alguno de los dos o a subordinarlo ante el otro hasta su virtual asfixia. "En semejante situación los elementos dinámicos del cambio social, que surgen de la circunstancia de que los esquemas culturales no sean completamente congruentes con las formas de organización social, son casi imposibles de formular" (Geertz, 1989: 132).

Para comprender mejor la dinámica sociocultural es conveniente establecer la diferencia entre formas objetivadas y formas subjetivadas de la cultura. Estas últimas se encuentran interiorizadas en la subjetividad de los actores sociales y corresponden a lo que Pierre Bourdieu denomina *habitus*, es decir:

"el sistema de disposiciones duraderas y transferibles... principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones... producto de la historia, el *habitus* produce prácticas individuales y colectivas, produce pues historia conforme a principios [*schèmes*] engendrados por la historia; asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de principios [*schèmes*] de percepción, pensamiento y acción, tiende con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo" (Bourdieu, 1991: 92-95)

Es decir, que el conjunto de disposiciones duraderas que organizan las prácticas se enriquecen constantemente a partir del contexto, de las experiencias nuevas interiorizando las externalidades pues tiene una capacidad infinita de engendrar pensamientos, percepciones, expresiones y acciones "que tienen siempre como límite las condiciones de su producción histórica y socialmente situadas" (idem: 96)

Una descripción de las formas objetivadas y subjetivadas de la cultura la encontramos en un texto de Gilberto Giménez donde afirma que para abordar el concepto de cultura desde una perspectiva semiótica, se debe establecer una distinción estratégica entre ambas formas:

“entre “formas simbólicas” y estructuras mentales interiorizadas por un lado y símbolos objetivados bajo forma de prácticas rituales y de objetos cotidianas, religiosos, artísticas, etcétera, por otro... más aún, nos obliga a considerar la cultura preferentemente desde la perspectiva de los sujetos y no de las cosas; bajo sus formas interiorizadas y no bajo sus formas objetivadas. O dicho de otro modo: la cultura es, antes que nada, habitus y cultura-identidad, es decir, cultura actuada y vivida desde el punto de vista de los actores y de sus prácticas” (Giménez, 2005: 80-81)

Este autor explica más claramente las formas subjetivadas de la cultura cuando aclara que los diferentes elementos de la cultura tales como la indumentaria étnica, los monumentos, las personalidades míticas, los objetos festivos o costumbristas, los símbolos religiosos, las danzas étnicas o regionales son formas objetivadas de la cultura, y han sido estudiadas con mayor frecuencia, pero para el estudio de la identidad a partir de una concepción simbolista de la cultura, se deben privilegiar las formas subjetivadas.

“Pero las representaciones socialmente compartidas, las ideologías, las mentalidades, las actitudes, las creencias y el stock de conocimientos propios de un grupo determinado, constituyen formas interiorizadas de la cultura, resultado de la interiorización selectiva y jerarquizada de pautas de significado por parte de los actores” (Giménez, 2005:81).

Giménez especifica que para el estudio de las formas simbólicas interiorizadas disponemos en la actualidad de dos paradigmas principales: el del habitus y el de las representaciones sociales, elaborado por la escuela de psicología social encabezada por Serge Moscovici y constituyen el aspecto central para definir la identidad de las personas y grupos cuando se emplea para distinguirse de otro grupo, o mejor dicho, “la identidad no sería más que el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva”. Este aspecto de la distinguibilidad es básico pues se requiere no solamente autoperibirse como miembro de un nosotros, distinto de los demás, con marcas o rasgos subjetivamente seleccionados, sino que además esa diferencia debe ser reconocida por los demás en los contextos de interacción y comunicación en que nos situemos, por lo que se requiere un sanción y un reconocimiento públicos para que esa identidad exista (Giménez, 1997: 11).

Por lo dicho hasta aquí, queda claro que los aspectos identitarios de la cultura se remiten a las formas subjetivadas, a las representaciones sociales, que operan como campos conceptuales que sirven para la construcción de la realidad, son además marcos de interpretación y guías potenciales para la acción de los sujetos sociales. La identidad necesita “emblemas de contraste” como puntos de apoyo que marcan sus límites, constituyen una matriz cultural que no se identifica con la cultura objetivada observable desde el exterior, “sino con la cultura subjetivada resultante de la internalización selectiva de algunos elementos de la cultura [hegemónica] (Giménez, 1994: 172)

Ahora bien, entre las formas objetivadas y las subjetivadas no existe una separación tajante que impida su interrelación, ni una diferencia de naturaleza que las aleje radicalmente, sino que los individuos y grupos interiorizan el núcleo de las representaciones colectivas de los diversos grupos sociales o identitarios con los que el individuo se identifica, dicho de otro modo, se pertenece a un grupo cuando “se comparte, al menos en parte, el núcleo duro de las representaciones sociales. Pertenecer a un grupo implica compartir valores, códigos y reglas, que además tiene que ver con las exigencias de cooperación y solidaridad” (Oehmichen, 2005: 293). La pertenencia social supone la inclusión de la personalidad de los individuos que aparecerá como una forma de lealtad y la incorporación a la colectividad asumiendo un rol propio. (ibid: 294)

De acuerdo a lo anterior, podemos afirmar con Giménez que las tres dimensiones básicas para definir la identidad personal son:

- 1) la pertenencia a una pluralidad de colectivos (categorías, grupos, redes y grandes colectividades)
- 2) la presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales;
- 3) una narrativa biográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social de la persona considerada.

Por lo tanto, el individuo se ve a sí mismo -y es reconocido- como perteneciendo a una serie de colectivos; como “siendo” una serie de atributos; y como “cargando” un pasado biográfico incanjeable e irrenunciable (Giménez 1997: 13 y ss.)



Finalmente, Giménez define la identidad étnica como:

Una especificación de la identidad social y consiste en la autopercepción subjetiva que tienen de sí mismos los “grupos étnicos”. Se trata de unidades social y culturalmente diferenciadas, constituidas como “grupos involuntarios” que se caracterizan por formas “tradicionales” y no emergentes de solidaridad social dentro de sociedades más amplias y envolventes (Giménez, 1994: 170).

En el caso de la identidad de las “etnias indígenas” Giménez añade algunas especificaciones adicionales como origen premoderno, su fuerte territorialización, el primado de ritos religiosos como núcleo de la identidad, además de que son identidades poderosamente orientadas al pasado, con una lealtad a sus tradiciones culturales (ibid: 171). Esas características son núcleos culturales que se verán fuertemente transformados con los procesos de migración y con las adaptaciones de las generaciones subsecuentes de migrantes indígenas en contextos urbanos como veremos en próximos capítulos.

Desde luego, con esto quiero afirmar que la identidad étnica no solamente ve hacia el pasado ni se aferra a las tradiciones ancestrales. Por el contrario, su identidad no debe considerarse como una esencia inmutable y transhistórica, sino como un proceso activo, históricamente situado y complejo que surge como producto de conflictos y luchas por las significaciones culturales en los diferentes contextos socialmente estructurados en los que se ubican, al igual que todas las identidades colectivas.

Gilberto Giménez lo expresa muy bien cuando afirma que:

Si se asume una perspectiva diacrónica, la identidad se define primariamente por la continuidad de sus límites, es decir, por sus diferencias, y no tanto por el contenido cultural que en un momento determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias (ibid: 174)

Aunque lo anterior lo afirma Giménez acerca de la identidad en general, lo mismo puede decirse para la identidad individual, social o étnica. También hay que señalar que la adopción de una perspectiva diacrónica en la valoración y estudio de las identidades, la retoma Giménez de Fredrik Barth (1976), quien revolucionó el estudio de las identidades

étnicas al afirmar que hay que concentrarse no tanto en los contenidos culturales constitutivos de esa identidad, pues varían con el tiempo y a través de los intercambios con otros grupos sociales, sino en la conservación de sus límites o fronteras, pues la persistencia de los grupos étnicos en contacto con otros, implica a su vez, no solamente las señales de identificación, sino la estructura de interacción que permite el mantenimiento de las diferencias culturales.

Para Barth la reducción de las diferencias culturales entre grupos étnicos, no está correlacionada con la destrucción de la organización de las identidades mientras se conserven sus límites. Pueden darse combinaciones entre elementos diacríticos tradicionales y elementos seleccionados de nuevas formas culturales sin que se afecte la identidad, mientras se mantengan las fronteras étnicas. (Barth, 1976: 17-45). "Las categorías étnicas ofrecen un recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenidos en los diferentes sistemas socioculturales" (ibid: 16). Por supuesto, los límites y fronteras étnicos a los que se refiere Barth son límites sociales y no territoriales o espaciales, aunque estos últimos pueden ser parte de los primeros, en particular en las comunidades de origen de los migrantes indígenas.

## **1.2 Identidad y cambio cultural. Implicaciones metodológicas.**

### **a) La cuestión generacional**

Considero que el recurso de distinguir entre formas objetivadas y subjetivadas es una buena guía para desarrollar la investigación de campo y que ofrece un ángulo de lectura para observar los cambios culturales e identitarios que muestran las diversas generaciones de *rarámuri* en la ciudad de Chihuahua. A partir de esa distinción será posible observar cómo los *rarámuri* migrantes, en particular los llegados durante su infancia o nacidos en la ciudad, incorporan prácticas y significaciones de la sociedad urbana que los ha recibido y que opera como su contexto socialmente estructurado y que establece un ambiente de socialización diferente al que vive la primera generación, cuyo proceso de socialización se dio en el medio serrano, propio de las comunidades de origen.

Entenderemos como integrantes de la primera generación de migrantes a todos aquellos *rarámuri* que llegaron a la ciudad en la edad adulta de su vida y cuyos “procesos de socialización y endoculturación, así como la incorporación de los atributos básicos de su personalidad los adquirieron en su lugar de origen... orientaron sus prácticas a partir de un umbral delimitado por el *habitus* y por su posición subordinada en el espacio social” (Oemichen, 2005: 283-284). En contraste, entenderemos por *rarámuri* de segunda generación, a los hijos de migrantes de primera generación, que llegaron a la ciudad en su primera infancia y aquellos que ya nacieron en ella y cuya socialización se dio en este nuevo contexto, a diferencia de la primera, sus padres, que este proceso lo vivieron en su comunidad de origen. (Oemichen, 2005: 281)

El ámbito urbano es el contexto en el cual se dan los procesos de cambio cultural de los *rarámuri* migrantes a la ciudad de Chihuahua, pues la ciudad y su estructuración social establece los nichos de inserción, excluyente y discriminatorio, en el que se dan los procesos de socialización de los jóvenes *rarámuri* nacidos en la urbe. Es decir, que su socialización se da en condiciones de marginalidad y asimetría a las que la perspectiva etnocéntrica de la sociedad mestiza reduce las opciones de vida de los *rarámuri* asentados en la ciudad. Este contexto los ha obligado a asimilar elementos diversos de la cultura mestiza y a realizar cambios para disminuir sus marcas culturales o emblemas de contraste, seleccionando elementos de la cultura material y significaciones que tiendan a hacer más sutiles las diferencias y a disminuir las distancias culturales. Esa selección variará de acuerdo a los contextos concretos en los que se desenvuelve cada individuo.

Los migrantes de tercera generación serían aquellos que, siendo hijos de los de segunda, se han integrado más claramente a la cultura receptora, mediante la influencia de la educación escolarizada, la religión, la convivencia con niños y jóvenes mestizos de la ciudad y que pueden manifestar un abierto rechazo a ser identificados como indígenas (Oehmichen, 2005: 287). No obstante, profesores de la Escuela de Chicago, afirmaron la existencia de un modelo trigeneracional conocido como la “ley de la tercera generación” que plantea que la segunda generación abandonan las significaciones y normas que les transmitieron sus padres y se asimilan a la sociedad receptora, pero que la siguiente generación, se da un

interés por la cultura y la identidad de sus abuelos o un retorno a las raíces. En ocasiones puede ser hasta la cuarta generación cuando se da ese retorno (Marta Romer, 2003: 19).

#### **b) Las estrategias identitarias ¿identidades autopoyéticas?**

Finalmente, otro trabajo que me parece de mucha utilidad para esta investigación por el tipo de análisis que sugiere es el de Marta Romer (2005), quien se plantea las siguientes preguntas de investigación: ¿cómo se autodefinen los hijos de migrantes con relación a la comunidad étnica de sus padres? y ¿cuáles son los principales factores que intervienen en una determinada autodefinición étnica de los hijos y cuál es el peso específico de cada uno de ellos?

Para ese estudio, Romer considera la identidad como proceso y producto de una serie de interacciones en diferentes ámbitos y niveles sociales: el hogar, el ámbito grupal en la ciudad o la comunidad, todos ellos elementos clave en la formación de la identidad de los jóvenes indígenas, con especial énfasis en las representaciones que tenían sobre sus padres.

Con esa intención, Romer se propuso estudiar las estrategias identitarias, es decir,

“considerar que los individuos poseen cierta libertad de acción sobre la elección de los grupos de pertenencia. Esta elección obedece a una estrategia de lograr, como finalidad, un reconocimiento de su existencia en el sistema social con los recursos que tiene y enfrentando los retos que se presentan día a día (Romer, 2005: 56, retomado de Carmen Camilleri, 1999)

El concepto de estrategia nos remite al variado conjunto de manipulaciones de la propia identidad. Además, Romer aclara que con el abordaje centrado las estrategias identitarias, no se trata de llegar a saber exactamente y con veracidad científica que identidad posee un individuo, sino la que dice o manifiesta tener, es decir, se enfoca en la autodefinición identitaria (ibid: 56-57).

Este concepto de estrategias identitarias, que como dijimos procede de una perspectiva interaccionista en el sentido de que se opta por determinada estrategia según sea el contexto social en el que se interactúa, es a la vez pragmática puesto que las estrategias identitarias

que se elija dependen de la finalidad y las intenciones que se tengan, los efectos que se quieran proyectar sobre la percepción del interlocutor, un determinado reconocimiento de su existencia social, a partir de los elementos de que se disponga.

Esta perspectiva teórico-metodológica fue iniciada por Camel Camilleri entre otros autores europeos que estudiaron el fenómeno de la creciente migración de colectivos humanos procedentes del norte de África, Europa Oriental y Latinoamérica a los países de Europa Occidental, y pone el acento en las manipulaciones plenamente conscientes y deliberadas que los actores sociales para generar determinada imagen de sí mismo ante los demás, de modo que estas manipulaciones son variables, flexibles y situacionales elegidas estratégicamente y tácticamente en cada escenario social. Con esta perspectiva se intenta superar el problema de ver a la identidad con demasiada carga ontológica, es decir, trata de evitar acercarse a la identidad como si se tratara de algo plenamente consolidado, establecido y dado, no interesa buscar tipologías o esquemas clasificatorios sustancialistas, sino conocer cuál es la autodefinición identitaria de los sujetos en cada contexto interactivo y en cada momento, por ejemplo ante sus familiares, ante los integrantes del grupo étnico en general al que se pertenece, ante situaciones discriminatorias, ante los otros que tienen actitudes fuertemente racistas, etc.

Esta teoría cuestiona la idea de que las culturas indígenas son sistemas cerrados con una cultura muy fuerte convertida en herencia cultural que se transmite de generación en generación, reforzada por aspectos sagrados, todo debidamente formalizado, y socialmente controlado. Esa idea de la cultura es considerada por Camilleri como producto de la influencia funcionalista que trata de encontrar a toda costa el equilibrio y la estabilidad social, conjuntamente con la eliminación del conflicto mediante el retorno a los orígenes y las tradiciones, con lo cual la sociedad previene la aparición de elementos libres y parcialmente extraculturales o ajenos a ella. A juicio de Camilleri, la cultura desde esa perspectiva, controla la totalidad de situaciones de vida que se puedan afrontar los miembros de un grupo social, imponiendo valores sumamente detallados que saturan esa sociedad con reglas y regulaciones (Camilleri, 1980: 45).

En cambio, en las modernas sociedades industrializadas y en los contextos urbanos hay subgrupos con subculturas que pueden generar cambios y enfrentamientos, brechas

generacionales donde la cultura deja de ser la forma de integración total del sistema, deja de tener funciones específicas y controles extremos que son sustituidas por actitudes más generales, principios de conducta y esquemas globales de acción, pasando de una socialización microscópica a marcos generales de socialización mediados por dos procesos: la diversificación de los contextos y la aceleración de los cambios, los cuales hace más difícil la cristalización de las representaciones, valores y conocimientos dentro de tradiciones estáticas. Por el contrario, es muy probable que la velocidad del cambio favorezca el desarrollo de diversas formas colectivas de producir sentido, todas ellas transitorias que se vuelven más importantes para la vida diaria que las formas culturales patrimoniales o los legados identitarios de larga data (Camillieri, 1980: 46).

De acuerdo con estos autores, los niños de migrantes tienen que socializarse internalizando tanto elementos de la cultura propia como la de los otros. La endoculturación se combina con la aculturación. En esa situación, el pasaje de una cultura a otra les permite tomar conciencia de las representaciones y valores de ambas culturas y establecer distancia de ambas. Esto les brinda posibilidades identitarias no conocida por sus ancestros, que simplemente estaban inmersos en sus mundos de vida sociales y culturales. Esa situación les da un nuevo estado mental y un nuevo poder para incrementar o disminuir el grado en que su personalidad y su forma de vida dependerá de las tradiciones, poniendo en práctica un interjuego de identificaciones selectivas eligiendo entre diversas normas sociales donde los individuos pueden formular las propias.

Las teorías contextualistas e interaccionistas no reconocen una identidad como cosa, sino que lo que existe son perfiles (profiles) identitarios que ocurren en diferentes situaciones. Lipiansky (1991), otro autor con diversos estudios sobre estrategias identitarias, afirma por ejemplo que la identidad no es un set de características adjuntas al individuo, sino un proceso interactivo de asimilación y diferenciación donde la definición del *self*, constantemente interfiere con la definición del otro. La posición contraria a la de Lipiansky sería la que él denomina substancialista, que consiste en un ensamble de atributos y rasgos que caracterizan a una colectividad. La identidad y la alteridad se presentan ahora como un proceso de sintonía o acompasamiento entre dos entidades que se dan mutuamente sentido, idea que cuestiona radicalmente la tesis de la constancia y la continuidad identitaria a través

del espacio y el tiempo, pues ésta concepción choca con las contradicciones manifestadas por los sujetos al afirmar su identidad en escenarios de interacción interétnica.

Para no generar conflictos identitarios al asumir elementos culturales de diferentes matrices culturales de acuerdo a las situaciones a que se enfrenta cada individuo indígena migrante, echará mano, ya sea consciente o inconscientemente de diversas estrategias para justificar esas contradicciones o de plano para ignorarlas. Se puede decir de acuerdo con esto que la identidad es constante pero su contenido varía en una integración "dialéctica" móvil, cambiante en un permanente esfuerzo por armonizar elementos divergentes en una configuración que cada individuo encontrará aceptable para lograr una autoimagen respaldada por una buena dosis de autoestima y con ello superar los conflictos potenciales.

Volviendo a Marta Romer, los principales indicadores que analizó fueron: relación de los integrantes de segunda generación con los padres, grado escolar, relación con el contexto familiar, experiencias de discriminación y maneras de reaccionar ante ellas, lo cual me parece sumamente importante puesto que los *rarámuri* viven igualmente en contextos urbanos excluyentes y discriminatorios como veremos en el capítulo 5. En su estudio, Romer estudió los aspectos de identificación étnica de los hijos, la identificación con los modelos culturales provenientes de la doble socialización que recibieron en la ciudad y su actitud frente a los valores y normas recibidos en el hogar; la identificación con la comunidad étnica, todo ello a partir de las respuestas sobre su autodefinición identitaria así como los factores que influyeron en el tipo de identificación declarada por los entrevistados.

De sus resultados, Romer extrajo tres tipos de autodefiniciones identitarias, no totalmente delimitadas entre sí y con diversas subdivisiones cada una:

- Identidad étnica aceptada como natural
- Identidad étnica reconocida como identidad secundaria en diferentes grados o "sólo en parte"
- Identidad étnica rechazada o negada, en la que aun reconociendo sus orígenes étnicos, no se sienten parte de la comunidad.

Entre las razones para no aceptar la identidad étnica, Römer destaca: los conflictos intrafamiliares, el alcoholismo y violencia de los padres, la falta de comunicación y las restricciones impuestas. También encuentra que es común que se debilite la identificación étnica en el caso de parejas mixtas, sean matrimonios de indígena y no indígena o de dos etnias diferentes. Por otra parte, resulta interesante que hijos de los mismos padres, unos tuvieran identificación positiva y otros negativa o de rechazo, lo que confirma que la definición identitaria étnica es algo muy personal (ibid: 59-61).

Entre los factores que influyen en el rechazo de la identidad étnica, destacan el tipo de relaciones familiares, las experiencias de prejuicios y discriminación o la suma de ambos factores con un elevado nivel de escolaridad, o el desconocimiento del idioma, de las tradiciones, la escasa participación en festividades y la ausencia de visitas a la comunidad de origen. El género también resultó significativo en el tipo de estrategia identitaria, pues las mujeres reconocen más intensa y frecuentemente la identidad étnica, quizá por el tipo de educación dentro de la familia. Asimismo la edad tiene su peso en la identificación pues, los más jóvenes mostraron más alejamiento y mayor socialización en la cultura nacional, además de mayor contacto con los medios de comunicación, y podemos agregar nosotros las tecnologías de la información y la comunicación (TICs). Römer concluye que a pesar de estas generalizaciones, la recreación de la identidad en la segunda generación de migrantes indígenas es muy compleja (ibid: 62-65).

### **1.3 Procesos de persistencia, identidad y cambio cultural**

Según Cristina Oehmichen (2005: 23), el interés por el estudio del cambio sociocultural, ha resurgido en la actualidad a causa de los procesos generados por la globalización tales como las migraciones, tanto hacia el exterior del país, como hacia los contextos urbanos. De acuerdo con esta autora, en la actualidad existen tres formas de abordar los cambios culturales que son: a) la hibridación cultural, la desterritorialización de los procesos simbólicos y la pérdida de las identidades primarias (Canclini, 1989); b) la tendencia, al estilo de la escuela de Frankfurt, que plantea una homogeneización cultural producto de la influencia de los medios de comunicación y c) la tendencia que considera a la cultura con una dinámica propia en la que el cambio sociocultural se debe a la modernización, en la cual, este cambio es multidimensional "pues tiene lugar en diversos niveles y



temporalidades. Asimismo, esta tendencia rompe con el determinismo evolutivo y concibe al cambio sociocultural como impredecible e incierto” (p. 44).

Este último planteamiento fue hecho antes por Gilberto Giménez (1994) quien hace una crítica de la modernización concebida en términos unilineales. De hecho la idea de la multilinealidad e incertidumbre de la modernización Giménez la rescata a su vez de Clifford Geertz (1989) y de Victor Turner (1977), quienes conciben de manera abierta y no determinista el cambio social. Turner plantea que el paso a la modernidad somete al grupo o comunidad a un drama social que comienza con una situación liminal y que dependiendo de su solidez cultural, ese grupo puede salir hacia la fase postliminal abandonando la tradición [u olvido de la memoria colectiva] o propiciando una “renovación reagregativa” (citado en G. Giménez, 1994: 159).

En el primer caso, los agentes externos con efectos disolventes pesan más que la capacidad del grupo de mantener su identidad basada en la tradición propia y por tanto, puede ser que elementos de la identidad sean sustituidos o fragmentados por los efectos de cambios sustentados en paradigmas culturales ajenos. En el caso de la renovación reagregativa, según Oehmichen, los cambios suceden por la intervención de agentes que, motivados por la presión del contexto sociocultural, seleccionan conscientemente elementos del paradigma tradicional, “étnicamente eficientes para la acción pública en situaciones críticas” (Oehmichen, 2005: 64).

Lo que esta autora destaca es que nunca una reagregación es total ni el resultado se parecerá totalmente al estado inicial, pues ningún estado postliminal puede ser igual al preliminar, siempre habrá cambios. Inclusive el estado resultante está sometido a las presiones de otros agentes tanto internos como externos, que introducirán al grupo en una espiral generada por la acción simultánea de fuerzas disolventes y reagregativas que estarán presentes para ejercer presión que provocarán nuevas tensiones y nuevos momentos de drama social, tal como lo propone Turner con su diagrama tipo banda sin fin de Moebius. Lo que en todo caso hay que tener en cuenta, es que el poder no descansa y trata de imprimir sus fuerzas disolventes ante lo diferente, ante las fronteras étnicas, por lo que hay que considerar al cambio cultural como un dispositivo de resistencia cuando se opone a la disolución de las identidades y por tanto, la capacidad de elegir y la identificación de opciones propias

refuerzan la identidad del grupo frente a la modernización unificante y generan emblemas de contraste, cohesión del grupo y distintividad étnica (Oehmichen, 2005: 64)

Por tanto, la tradición y modernidad se oponen solamente al nivel teórico como tipos ideales, pero en los contextos sociohistóricos reales no son incompatibles ni excluyentes, pues es posible que convivan en diferentes configuraciones, todas ellas cambiantes.

Bajo esta perspectiva, Giménez afirma que la oposición entre tradición y modernidad pasa a convertirse en un universo complejo, con posibles contactos que potencian o refuerzan uno u otro polo de la dicotomía y no son vistos necesariamente como estadios evolutivos, sino como facetas complementarias que pueden reforzarse mutuamente, según el contexto.<sup>9</sup>

Esta misma visión del cambio cultural será la que asumamos en el presente trabajo, con lo cual considero que se superan las visiones evolucionistas al estilo de Robert Redfield y la perspectiva de las fronteras culturales que delimitan sistemas cerrados producto de las teorías de la aculturación revisadas por Aguirre Beltrán (1992 [1957]). A reserva de profundizar estos aspectos, considero que la perspectiva relacional y situacional, no determinista, en la cual el cambio está tamizado por relaciones de poder entre grupos situados en campos de interacción con diferentes capitales culturales, lo que genera relaciones asimétricas y concentración de poder, es la más indicada para abordar la situación de los *rarámuri* en la ciudad de Chihuahua.

Lo trascendental para Giménez, como ya mencionamos, radica en que la identidad se define por la continuidad de sus límites, no de sus contenidos. En ese contexto, pueden presentarse dos procesos de cambio cultural, cada uno con diferente nivel de profundidad o alcance: la *transformación*, que se caracteriza por no afectar la estructura del sistema y la *mutación*, que supone su alteración cualitativa, ya sea por fusión o por fisión cultural. (Giménez, 1994). La ventaja de partir de la observación de los contextos interculturales es que genera posibilidades de reclasificación simbólica y la redefinición de los capitales simbólicos de

---

<sup>9</sup>Esta idea, reconoce Giménez, proviene a su vez de los trabajos de G. Balandier. (1969, 1975, 1988).

sus participantes, a partir de sus interacciones sociales, mismas que habrá que identificar y cualificar.

#### 1.4 Las redes sociales en el estudio de la migración

##### a) Las redes, el capital social y las relaciones interétnicas

Finalmente, el estudio actual de la migración de los indígenas a la ciudad ha privilegiado el concepto de las redes personales y sociales para comprender el proceso de llegada e inserción social de éstos en el contexto urbano. Este enfoque considera que para facilitar la inserción y asentamiento en la ciudad, los indígenas cuentan con personas, generalmente familiares, amigos y paisanos que le hacen más sencillo este proceso y les allanan el camino. Los *rarámuri* no son la excepción, pues cuentan con estos agentes previamente establecidos en la Ciudad de Chihuahua que los reciben en sus casas por un tiempo y los conectan con potenciales fuentes de empleo. Algunos también cuentan con conocidos mestizos o *chabochi*, que les ofrecen su apoyo para que se establezcan con mejores oportunidades de éxito migratorio. La pregunta aquí es ¿qué obliga a los anfitriones a recibir a los familiares y amigos en su casa? ¿qué mueve a un *rarámuri* a buscar trabajo para un familiar con sus conocidos mestizos, a riesgo de quedar mal y perder la confianza de esa persona? ¿un *rarámuri* recién llegado a la ciudad, podría insertarse con éxito tanto laboral como residencialmente sin contar con el apoyo de su red social?

Por esa razón, revisaremos algunos elementos de la teoría de las redes y del capital social desarrollados principalmente por sociólogos europeos y de Estados Unidos. Considero que enfoque de las redes y el capital social son un recurso valioso para el estudio de los procesos de identidad, el cambio cultural y las relaciones interétnicas en migrantes indígenas a las ciudades, temas centrales de esta investigación.

El estudio de las redes tomó a las interacciones sociales como su centro de interés para identificar empíricamente las estructuras sociales en las que se inscriben. En este enfoque el individuo cobra una importancia singular pues se trata de comprender sus conexiones, sus interrelaciones, las estructuras jerarquizadas en las que se inscribe y a partir de las cuales establece su relación con la ciudad y sus diferentes actores. De acuerdo con Nan Lin (2001)

la teoría de las redes se originó en la Escuela de Manchester y siguió un camino que nos lleva hasta los estudios del capital social. Él mismo propone estudiar el capital social a partir de la construcción de redes.

Lin inicia su argumentación mencionando que el concepto de capital, originalmente desarrollado por Karl Marx para la esfera económica, tuvo desarrollos ulteriores muy disímolos como el concepto de capital cultural desarrollado por Pierre Bourdieu, que se refiere a la estrategia de la clase dominante para reproducir un conjunto de símbolos y sentidos mediante los cuales se reconoce y distingue de las clases dominadas; el concepto de capital humano de Alfred Schultz y el concepto de capital social, desarrollado por diversos autores en dos corrientes teóricas, una representada por el propio Lin, Burt, Marsden, Flap y Coleman, referido al acceso de recursos incrustados en redes sociales, cuyo capital se concibe como la inversión individual en redes sociales y la otra, desarrollada por Bourdieu, Coleman y Putnam que se refiere a la solidaridad y reproducción de los grupos, cuyo capital se invierte en el reconocimiento y agradecimiento grupal e individual. (Lin, Nan et al., 2006: 5).

Es importante hacer estas distinciones pues el capital humano se refiere a la inversión en educación o potenciación de la fuerza laboral, el capital cultural permite que la dominación se reproduzca mediante acciones pedagógicas como la que se inculca a las masas esos valores y símbolos y el capital social, visto desde un punto de vista pragmático, potencializa capacidades de los actores, sean individuos o grupos, que están inscritos en redes sociales, o mejor dicho, permite conseguir beneficios que estarían vedados para el individuo singular sin el recurso y el aprovechamiento de esas redes.

En cualquier caso, el capital social es visto como una inversión en relaciones sociales con la expectativa de obtener beneficios, ya sean económicos, políticos, laborales, comunitarios. Lin destaca la superioridad del concepto de capital social sobre los capitales humano y cultural, puesto que el análisis de estos últimos se concentran a nivel de los actores individuales, atomizados, independientes, azarosamente distribuidos, mientras que el primero supera ese nivel de análisis al establecer una perspectiva relacional, reticular, en el cual el capital es visto como activos sociales que se generan para sus miembros, a partir por las conexiones y el acceso a los recursos de la red social. (Lin, 2001: 19).

Lin afirma que la red social forja cuatro facilidades a sus miembros: vehicula el flujo de información acerca de oportunidades y opciones ventajosas; pueden influir en las decisiones de actores externos que tienen un papel crítico sobre los miembros de la red; certifica al miembro con las "credenciales sociales" que le permiten reconocerse parte de la red y por tanto tener acceso a los recursos de la red y, finalmente, ser parte de la red permite conservar la identidad y la capacidad de reconocimiento al compartir intereses, necesidades, recursos, proveyendo confianza, apoyo emocional y reforzamiento del autoreconocimiento. Lin concluye que estos cuatro elementos, información, influencia, credenciales sociales y reforzamiento, son características del capital social, que no poseen las otras formas de capital tales como el económico y el humano (Lin, 2001: 2006).

Sin embargo los trabajadores o campesinos y otros grupos sociales pueden adquirir cierto capital social generando un valor excedentario. Las relaciones de clase se borronean, la imagen del capital se modifica de un conflicto dicotómico y antagónico, hacia un campo estratificado en el que se negocian discursos de legitimación. Los grupos subalternos en esa situación, tienen potencial y capacidad de conseguir o recibir mayor capital social.

Como mencionamos, Lin señala que hay dos perspectivas para estudiar el capital social: una que acentúa el papel del individuo donde hay que observar cómo éste invierte en relaciones sociales y como captura recursos incrustados en ellas. La otra perspectiva está centrada en el nivel grupal y cómo sus integrantes mantienen o conservan más o menos capital (Bourdieu, Coleman, Putnam). Lo que interesa a esta perspectiva es explorar los procesos y elementos en la producción y el mantenimiento de beneficios colectivos. La densidad de las redes, mediada por su interconectividad y la clausura o cierre sobre sí mismas, tiene un papel central para mantener y reproducir su capital social; las normas, la autoridad y las sanciones del grupo son igualmente esenciales.

Desde ambos puntos de vista, se considera que es la interacción de los miembros la que hace posible el mantenimiento y la reproducción de los beneficios sociales de la red.

Por tanto, según Lin el capital social se constituye con los recursos incrustados en una estructura social, al que se accede y es posible movilizar, a partir de acciones intencionales. De modo que este capital tiene tres elementos clave: los recursos incrustados, la

accesibilidad a recursos individuales y/o sociales y su uso o movilización en acciones planeadas o intencionales. Dicho de otro modo, el capital social contiene tres aspectos que interconectan estructura y función: el estructural (incrustamiento), la oportunidad (accesibilidad) y la orientación hacia la acción (uso).

Ahora bien, el acceso y uso del capital social están en parte determinados por la posición que se guarde dentro de la estructura jerárquica, es decir, la propuesta de Lin se centra en el aspecto estructural de las posiciones que guardan los individuos como determinante para acceder y uso el capital social.

#### **b) Los lazos débiles y los *rarámuri* en Chihuahua**

Una posición diferente a ese respecto, es la de Mark S. Granovetter (1973) quien ha insistido en que el estudio de redes ha privilegiado los lazos fuertes que se establecen entre los integrantes de un grupo social, y que por tanto estos modelos delimitan su aplicación a grupos pequeños y bien definidos que son los que establecen lazos fuertes entre sí. No obstante, propone la existencia de lazos débiles que vinculan a los grupos unos con otros y que su estudio lleva la discusión a las relaciones intergrupales y al análisis de segmentos de la estructura social que no quedan comprendidos dentro de los grupos primarios.

La propuesta de Granovetter destaca la importancia de la "fuerza" de los lazos, o vínculos interpersonales que consiste en una relación o combinación del tiempo, la intensidad emocional, intimidad (confianza mutua) y los servicios recíprocos que caracterizan a dicho vínculo. Considera en ese sentido que existen tres posibilidades para clasificar a los lazos o vínculos, que pueden ser fuertes, débiles o ausentes (Granovetter, 1973: 1361).

De modo que tenemos por una parte la propuesta de Lin que se concentra en la fuerza de las posiciones estructurales y jerárquicas de los individuos para acceder y usar el capital social y por la otra, la propuesta complementaria de Granovetter que dirige la atención sobre la fuerza de las relaciones entre grupos, con lo que se supera el nivel micro del análisis para pasar al terreno de la articulación micro-macro.

Un concepto importante es el que se refiere a la densidad de la red. Una red es más densa en la medida que existen relaciones entre todas las personas posibles y se obtiene

dividiendo las relaciones efectivamente existentes entre las posibles. Las redes densas corresponden con las relaciones o lazos fuertes, mientras que las redes menos densas incluyen más enlaces débiles. Una red puede tener sectores densos y otros de menor densidad de acuerdo a la intensidad de sus relaciones y por ende de sus flujos. (ibid: 1370)

Dos personas de un mismo grupo pueden tener lazos fuertes y débiles con otras personas exteriores a su grupo primario, y quizá puedan compartir muchos de esos lazos, pero habrá algunos que solamente sean establecidos por uno de ellos. En esos casos es posible que un lazo débil establecido por un tercero opere como puente que conecte a ambos personajes y permita el flujo indirecto de información o influencia, que de otra manera no hubiera fluido entre ambos o hubiera representado una gran probabilidad de distorsión en la información circulante. Según este autor, las relaciones fuertes y débiles se corresponden con la clasificación de amigos y conocidos respectivamente y que todos los puentes son vínculos débiles, es decir, establecidos a través de los conocidos de uno u otro integrante de la red.

Aquí es vital calcular la distancia y el mantenimiento de los puentes, pues en caso de romperse un vínculo débil, puede haber grupos a los que no les llegue la información necesaria, a pesar de que sus vínculos fuertes se encuentren muy vigorosos y constantemente actualizados. Es decir, que la ausencia de un lazo débil puede ser más importante que la presencia de lazos fuertes muy robustos y su desaparición afectará más que la de alguno de los múltiples lazos fuertes, que puede ser compensado por otro. Por ello afirma Granovetter que cualquier cosa que sea difundida puede llegar a un gran número de personas insertas en redes locales diferentes y llegar a una gran distancia, siempre que se mantengan vínculos débiles antes que fuertes. Un rumor por ejemplo, no saldrá del grupo de amigos y familiares con lazos fuertes si no cuentan con puentes o lazos débiles con otros grupos. (ibid: 1365-1366).

Esta discusión de las redes y los lazos fuertes son un componente muy importante para comprender e interpretar las relaciones de los *rarámuri* en la ciudad de Chihuahua, puesto que pueden revelarnos el grado de interconexión que logran con agentes mestizos que puedan convertirse en parte vital de su capital social, lo cual puede traerles beneficios comparativos si consideramos que comúnmente los mestizos son vehículos para obtener empleos, casa donde vivir, pueden apoyarlos en la búsqueda de servicios tales como

apoyos filantrópicos, comida, empleo, servicios de salud, gestiones gubernamentales, escuela para los niños, sobre todo para aquellos que no hablan mucho español o que se inhiben ante los funcionarios y responsables de estos servicios.

La red social densa tiene un papel vital en el proceso de arribo e inserción de los *rarámuri* migrantes como ya mencionamos. También es fundamental en la resignificación de su cultura, y en este sentido operarían como un sistema de amortiguamiento ante las formas de ser *rarámuri* en la ciudad, sumamente diferentes a las formas serranas de serlo. Por su parte, los lazos débiles con individuos, familias o grupos mestizos no tienen menor importancia en el proceso de adaptación a sus nuevas condiciones laborales, en la adaptación a espacios que van más allá de las casas de sus parientes, en el conocimiento de las formas mestizas de tratar a los *rarámuri* y desde luego, los sumergen en un mundo de relaciones interétnicas caracterizadas por la baja densidad de las relaciones que establecerán los mestizos con los migrantes indígenas. De no ser por estas relaciones, los migrantes *rarámuri* podrían circunscribir su vida únicamente a su círculo de familiares y amigos, encerrados en esa red protectora pero sin ampliar su conocimiento del medio agreste que los rodea y confronta. En resumen, los vínculos débiles abren la posibilidad de una mayor movilidad social y espacial, al superar la fragmentación de los grupos pequeños de lazos fuertes, los cuales pueden permanecer aislados, desorganizados y con una identidad autoreferente y exigua cuando carecen de lazos débiles.

Con lo afirmado en el párrafo anterior, quiero hacer hincapié en que, siguiendo a Granovetter, los lazos débiles pueden dar más fuerza a una organización naciente al brindarle nuevas vías de comunicación e interconectividad entre los grupos locales pequeños. Con ese recurso metodológico, se pueden estudiar no solo las redes egocéntricas basadas en las relaciones de los individuos, sino también las sociocéntricas que vinculan grupos o conglomerados humanos y pasar del nivel micro al de la conexión micro-macro del que hablan estos sociólogos.

La perspectiva de las redes sociales ha generado en la actualidad análisis basados en diagramas muy elaborados que representan las posiciones y fuerza de los actores sociales la densidad, frecuencia y utilidad de los lazos y puentes. Aunque es probable que tengan mucha utilidad, me parece que esos diagramas plasman imágenes de determinado



momento y no permiten análisis diacrónicos que superen el simple reflejo de una situación histórica concreta. Por ende, retomaré el concepto de redes pero con menos formalismo y me servirá más bien para cualificar el tipo de relaciones que establecen los migrantes *rarámuri* en la ciudad, tanto entre los que forman parte de una familia, los que tienen un mismo lugar de origen y aquellos que tienen procedencia serrana diversa, para no perder el grado de control del capital social que poseen, como los contactos más débiles que establecen con mestizos urbanos, mediante los que consiguen mayores oportunidades de acceder a recursos económicos, como puede ser el pago de un jornal o sueldo.

Una vez delimitado este conjunto de categorías y conceptos, iniciaremos nuestro análisis de los aspectos culturales e identitarios de los *rarámuri* que migran a la ciudad de Chihuahua. Para ello habrá que ubicar el contexto original de su cultura puesto que, desde mi punto de vista, está fuertemente influida por el ámbito natural y las relaciones sociales existentes en la Sierra Tarahumara. Sus significaciones colectivas, sus formas subjetivadas de la cultura y sus repertorios léxicos proceden o se han construido muy acordes con ese medio como lo han descrito ampliamente Campbell W. Pennington en su obra *The tarahumara of Mexico: their environment and material culture*<sup>10</sup> y W. Dirk Raat (1996) entre otros autores, lo que provoca que durante su cambio de hábitat al migrar a la ciudad, tengan que pasar por una etapa de desfase, falta de sentido o como dice Cristina Oehmichen, tengan que pasar por una fase liminal que pone en tela de juicio todo su sistema cultural y sus tradiciones. Desde este punto de vista, considero importante detenernos en ese medio original y la cultura que los *rarámuri* generan a partir de su relación con él.

---

<sup>10</sup>Campbell W. Pennington, *The tarahumara of Mexico: their environment and material culture*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1963; W. Dirk Raat and George R. Janecek, *Mexico's Sierra Tarahumara: A Photo history of the People of the Edge*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1996.

## Capítulo 2. De la sierra a la ciudad. Cambio de aires, cambio de mundo de vida

La migración implica para cualquier grupo humano una opción extrema a la que se recurre por motivaciones poderosas, que aparentemente son individuales pero como veremos son más bien de índole social. Para los *rarámuri* serranos, ese cambio de lugar de residencia que los conduce al medio urbano de la capital del estado, es decir a lo desconocido y ajeno, es muy dramático, pues implica cambios en su modo de vida, en sus prácticas cotidianas, en la frecuencia e intensidad de contactos interétnicos, en sus prácticas productivas o laborales, entre muchos otros aspectos que se modifican radicalmente. Por ello, para comprender la magnitud en que cambia su cultura y su identidad con el traslado a la ciudad, es necesario conocer la forma en que viven en su lugar de origen, sus actividades cotidianas y productivas, así como las motivaciones que en un momento determinado los llevan a tomar la decisión de migrar.

Por ello, en este capítulo abordaremos brevemente los temas relacionados con la forma en que viven los *rarámuri* en su lugar de origen, su relación con el medio ambiente, la historia de su relación asimétrica con la sociedad mestiza y con las instituciones oficiales y religiosas, los modelos de organización social que se les han impuesto, así como los modelos de desarrollo implantados en la sierra. Un tema que cruza todo el capítulo es la discusión acerca de la territorialidad y la organización social propia de los *rarámuri*, que en ocasiones ha entrado en franco enfrentamiento con los modelos de desarrollo de sus interlocutores mestizos.

La Sierra Tarahumara es un macizo montañoso que forma parte de la Sierra Madre Occidental en su paso por el actual territorio del Estado de Chihuahua. Se localiza al sureste de la entidad y comprende 18 de los 67 municipios en que ésta se subdivide. En esta región se encuentran las localidades donde viven cuatro grupos indígenas originarios, a saber: tarahumaras o *rarámuri*, tepehuanos u *ódami*, pimas u *o'oba* y guarojíos o *guarijío*. De acuerdo a las cifras de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI-PNUD, 2007) la población total de la sierra es de 307,672 habitantes, de los cuales 204,682 son mestizos (*chabochi*) y 102,990 son hablantes de lengua indígena (HLI), lo que representa una proporción de tres mestizos por cada HLI.

El Estado de Chihuahua ocupa el 12.6% de la superficie total de la República Mexicana, se encuentra ubicado al norte del país y colinda con los estados de Sonora y Sinaloa al oeste, con Coahuila al este, con Durango y Sinaloa al sur y con los estados de Nuevo México y Texas (Estados Unidos) al norte.

## 2.1 Entorno ambiental de la Sierra Tarahumara

La Sierra Tarahumara representa más de la quinta parte del territorio estatal con más de cincuenta mil kilómetros cuadrados, es decir, más de 5 millones de hectáreas cuadradas. Se caracteriza por presentar una orografía compleja con cumbres y barrancos con elevaciones que van desde los 3300 msnm (en su punto más alto conocido como Cerro Mohinora, aunque es más común que las cumbres se elevan entre 2000 y 2600), hasta 500 msnm en el fondo de los barrancos que se despliegan hacia el occidente de la sierra.

De hecho en la Tarahumara encontramos tres regiones fisiográficas bien delimitadas cada una con sus condiciones climáticas, hidrológicas y vida silvestre que le son característicos: cumbres, barrancos y pastizales. En las cumbres y laderas observamos diversos ecosistemas tales como bosque de coníferas, bosque de pino-encino, bosque de encino, con un clima frío-templado. En cambio, en los barrancos se presentan bosque tropical caducifolio con xerófitas y vegetación subtropical y tropical, seco con frutales de clima cálido. En la vertiente oriental, la sierra baja es menos accidentada y se transforma en llanos con lomeríos de pastizales aptos para la ganadería y la agricultura.

La Tarahumara se caracteriza por su riqueza en flora y fauna puesto que cuenta con vegetación procedente de las ecozonas neotropical y neártica, combinación que es propia de los bosques tropicales y templados de México y que los distingue de otras regiones forestales del mundo. Cuenta con una biodiversidad muy rica que incluye más de 4000 especies. Entre las especies maderables con valor comercial encontramos las de género *Pinus spp.* (pinos), *Quercus spp.* (encinos), *Arbutus spp.* (madroño) y *Juniperus spp.* (táscate), además de una gran cantidad de plantas del sotobosque, entre las que se cuentan más de 300 plantas medicinales empleadas por los *rarámuri* (Robert Bye, 1985) y muchas otras que son empleadas por ellos con fines alimenticios, forrajeros, rituales, artesanales, ornamentales entre otros. Estos ecosistemas han sido muy perturbados por la acción del

hombre, en particular durante los últimos setenta años, periodo en el que se ha intensificado las actividades extractivas forestales como veremos más adelante.

En la Sierra Tarahumara nacen varios ríos que aportan gran parte del agua pluvial empleada en la agricultura de los estados de Chihuahua, Sonora y Sinaloa. Por la vertiente occidental corre el Río Papigochi que desemboca en el Río Yaqui y el Río Chínipas que se convierte en el Río Mayo que vierten sus aguas hacia Sonora; los Ríos. Los Ríos Urique, Verde y Batopilas desembocan en el Río Fuerte que irriga importantes campos agrícolas de Sinaloa. En la vertiente oriental se desplaza el Río Conchos que recorre buena parte del estado de Chihuahua y desemboca en el Río Bravo a la altura de los Municipios de Ojinaga y Manuel Benavides.

Habitualmente la Tarahumara tiende a dividirse para su estudio en dos regiones socioculturales y ecogeográficas diferentes conocidas como la Alta y la Baja Tarahumara. La Baja Tarahumara se localiza en las porciones oriental y sur de la sierra y comprende los municipios de Batopilas, Chínipas, Guadalupe y Calvo, Guazapares, Maguarichi, Morelos, Moris, Ocampo, Temósachi, Urique y Uruachi; la Alta comprende los municipios de Balleza, Bocoyna, Carichí, Guerrero, Guachochi, Madera y Nonoava.<sup>11</sup>

## **2.2 La sierra y los *rarámuri*. ¿De qué comunidad estamos hablando?**

Un tópico central recorre la etnografía de la Sierra Tarahumara: el fantasma de la “comunidad”. Algunos etnógrafos de la Tarahumara han insistido desde hace varios años en la idea de que en esa región los *rarámuri* no viven en “comunidades” al estilo mesoamericano como forma de organización socioterritorial predominante, a través de la cual se constituirían y auto-reconocerían sus unidades territoriales básicas, sino que su modelo de asentamiento disperso y separado en unidades unifamiliares conocidas como ranchos, no genera un sentido de comunidad claramente delimitado. Sus asentamientos no compactos asentados a muy diversas altitudes se han convertido en el epítome de la vida

---

<sup>11</sup> La división de los 18 municipios serranos entre Alta y Baja Tarahumara que propongo coincide con la de Sariago (2002), excepto que él propone extrañamente sólo 17 municipios dejando fuera a Madera, que es uno de los municipios donde se asienta la población pima.

social *rarámuri* y ha provocado descripciones, así como discusiones con la perspectiva mesoamericana de la comunidad.<sup>12</sup>

A diferencia de los pueblos mesoamericanos caracterizados por tener asentamientos compactos, derivados también de las políticas coloniales, con un poblado compuesto por casas habitación adyacentes o relativamente cercanas, un centro donde se establecen las instituciones políticas, religiosas y frecuentemente un mercado y otros servicios comunitarios, las localidades *rarámuri* en la Sierra Tarahumara se encuentran sumamente dispersas, condición que se debe en gran medida a la disponibilidad de recursos naturales como agujajes, recursos forestales y tierras agrícolas y de pastoreo, aunque no exclusivamente.

De acuerdo a Juan Luis Sariego (2002, 16) los habitantes de la Sierra Tarahumara se distribuyen en más de 6,800 localidades con una densidad promedio de 5.8 habitantes por km<sup>2</sup>, cifra muy inferior del promedio estatal que es de 13 y de los 53 habitantes que hay en promedio a nivel nacional por km<sup>2</sup> (INEGI, 2005). La dispersión espacial de los *rarámuri* se comprueba al observar que presentan menos de la mitad de la densidad promedio del estado y apenas un poco más de una décima parte del promedio nacional. Hay que añadir además, que muchas familias, especialmente las que habitan las cumbres, suelen cambiar estacionalmente su lugar de residencia familiar, bajando a diferentes puntos bajando hacia las barrancas y aprovechando los recursos naturales que cada piso ecológico les brinda.

A diferencia de los *rarámuri*, los mestizos tienden a concentrarse en las localidades más grandes, principalmente en las cabeceras municipales y otros poblados bien comunicados tanto por las carreteras como por el ferrocarril Chihuahua - Pacífico y cuentan con servicios, urbanos y tecnologías de información y comunicación, mientras que, por lo

---

<sup>12</sup> Una importante discusión sobre el modelo de territorialidad *rarámuri* y su diferencia con la territorialidad mesoamericana se ha desarrollado por diversos antropólogos, por ejemplo: Paola Stefani y Augusto Urteaga, *Descripción de la situación actual de la población indígena de la Sierra Tarahumara*, en: González, Luis (et. al), *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra tarahumara*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, 1994; María de Gpe. Fernández Ramos *Territorio y cultura rarámuri. La configuración sociocultural de espacios en Nakásorachi, municipio de Guachochi, Chihuahua*. Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH- Chihuahua, Chihuahua, 2007; Juan Luis Sariego, *La cruzada indigenista en la Sierra Tarahumara*, en: *Alteridades*, jul-dic.2002, vol. 12, No.024, UAM-Iztapalapa, México; Juan Luis Sariego, *La comunidad indígena en la sierra tarahumara. Construcciones y reconstrucciones de realidades y conceptos*, en: Lisboa Guillén, Miguel (editor) *La Comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en México*, COLMICH, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005.

general, los pequeños núcleos *rarámuri* dispersos en lugares alejados de las carreteras y por ende de servicios básicos tales como energía eléctrica, agua entubada, drenaje, caminos asfaltados, etc. Más aún, lo que se considera como localidades *rarámuri*, son los núcleos principales o “pueblos principales” donde se localizan algunas casas y la infraestructura básica con que cuentan, lo que en la actualidad comúnmente incluye una tienda comunitaria, una iglesia, escuela o escuela-albergue y en algunos casos, una Unidad Médico Familiar de Instituto Mexicano del Seguro Social-Solidaridad, pero las rancherías y caseríos de los habitantes de dicha “localidad” se encuentran dispersos constelando en un rango que va de uno a varios kilómetros en torno a dicho núcleo, por lo que la dispersión es considerablemente mayor a lo expresado hasta aquí.

Paola Estefani y Augusto Urteaga (en González, L. 2004, 29-30) mencionan que los *rarámuri* se despliegan, desde hace más de 300 años en rancherías no compactas cuyas casas-habitación se encuentran distantes unas de otras y es común que cambien de residencia en el transcurso del año. Esas rancherías se componen de unidades familiares vinculadas entre sí por relaciones de parentesco, pero que a su vez se encuentran separadas en el espacio, por lo que se puede hablar de tres niveles territoriales de sus asentamientos: rancho, ranchería y pueblo principal.

En ese rompecabezas de unidades habitacionales unifamiliares dispersas se reproduce la vida cotidiana de los *rarámuri* serranos, quienes solamente los domingos y durante las fiestas principales de la localidad se juntan todos a convivir realizar intercambios de información, acuerdan apoyos mutuos, uniones matrimoniales, se ventilan problemas locales, familiares y querellas por animales, tierras, y otros bienes y servicios y desde luego, a compartir la bebida que los une y teje la urdimbre de sus relaciones sociales: el tesgüino, teswino *sugí* o *batari*.

Su cultura se encuentra íntimamente vinculada a las características y propiedades del medio ambiente que los rodea. Como ya se mencionó, los ecosistemas de la Sierra Tarahumara son muy diversos puesto que se despliegan en gran rango de altura sobre el nivel del mar. Esa situación ha propiciado que este grupo étnico haya desarrollado estrategias de adaptación, conocimiento y uso de varios tipos de ecosistemas, que van desde el bosque templado de pináceas, hasta la vegetación semitropical y tropical del fondo de las

barrancas. Esa variabilidad implica además que este pueblo indígena haya desarrollado conocimientos tradicionales para relacionarse con diferentes climas, grados de humedad, tipos de relieve, suelos con diferente profundidad en su capa arable y cubiertas vegetales, lo cual hace muy complejo y diversificado su conocimiento tradicional del medio. En cada escenario ambiental, saben reconocer la flora y la fauna comestible, las fuentes de agua, las zonas de pastoreo para sus ovicaprinos, las zonas de los ríos para pescar o las áreas para coleccionar plantas medicinales con mayor eficacia terapéutica, etc.

Estos conocimientos les han permitido a los *rarámuri* satisfacer sus necesidades más elementales con técnicas de cultivo, de recolección y uso de recursos florísticos para diferentes fines tales como los alimenticios, medicinales, forrajeros, artesanales, rituales, entre otros; han aprendido cómo llevar a cabo la cacería menor y mayor sin armas de fuego o a determinar la calidad agrícola de los diversos tipos de suelo por su color, textura, estructura, pedregosidad y pendiente y han acumulado saberes que les permiten moverse y establecerse temporalmente a lo largo de diferentes altitudes para aprovechar las ventajas estacionales de cada piso ecológico.

Es digno de destacarse que su aprovechamiento de los recursos forestales, se realiza comúnmente en una escala acorde a sus necesidades familiares tales como la construcción de casas y trojes, la obtención de leña para el hogar, la colocación de cercos y vallas para proteger las tierras de cultivo de los depredadores, la elaboración de instrumentos de labranza y musicales, entre otras. Lo más significativo en este aspecto, es que la mayor parte de los *rarámuri* no ve al bosque como una fuente de mercancías maderables, pues no se interesan en cortar los pinos y encinos con fines comerciales y si por el contrario, ven con preocupación la sensible merma de este recurso, producto de décadas de extracción no racional de las grandes compañías y caciques forestales regionales.

Su visión del bosque es más integral y saben que el arbolado actúa "como esponja" que conserva y atrae la humedad, retiene además el suelo y preserva la continuidad del sotobosque, tanto o más valioso que los recursos maderables mismos, pues tiene un conocimiento intuitivo acerca de cada ecosistema y todos sus elementos que mantienen una interrelación vital, que dependen entre sí para su salud y conservación y que son sumamente sensible a la acción extractiva del hombre, particularmente desde una lógica

comercial como la mestiza o *chabochi* que no se preocupa por la recuperación de los recursos ni por su continuidad a largo plazo. Como ya mencionamos los *rarámuri* han desarrollado un conocimiento muy amplio sobre la biodiversidad de sus ecosistemas y por ende, sus prácticas de recolección y uso tienden a realizarse a un ritmo que aunque impacta, no atenta contra su capacidad de regeneración. En ese sentido podemos afirmar que su racionalidad económica acerca de la biodiversidad tiende a crear equilibrios a partir de la observación y la indispensable comunicación del conocimiento tradicional entre todos los integrantes de cada familia (Arturo Herrera et al., 1994).

Por ejemplo, en ocasiones usan fertilizantes agroquímicos para incrementar sus cosechas, pues sus parcelas han sido usadas durante muchos ciclos productivos anuales, en ocasiones hasta por treinta años y el suelo está muy gastado. Pero por otro lado saben que el abono de ovicaprinos es mucho mejor que los fertilizantes agroquímicos, pues su efecto fertilizante no solamente dura más tiempo, sino que además mejora la textura y estructura del suelo, no contamina con sales que terminan por hacer inútiles las parcelas y además, han desarrollado tecnologías tradicionales para abonar sus parcelas, consistente en corrales móviles que van desplazando sobre los terrenos de cultivo en los estabulan por periodos a los animales de su propiedad.

La dispersión espacial hace que la vida familiar tenga una alta importancia pues es uno de los dos espacios fundamentales donde se transmiten los conocimientos sobre la relación entre ellos y su medio. El otro espacio es el de las reuniones colectivas, sean en casa de un vecino o los llamados *nawésari* dominicales, en los cuales se reúnen todos los habitantes de lo que se puede denominar "pueblo" a escuchar el consejo o sermón de su gobernador o *siríame*. Por ello se puede afirmar que más que en la contigüidad, la cercanía o la vecindad adyacente, es en la red social, las visitas y reuniones familiares y colectivas donde se funda la noción de cohesión social y pertenencia.

Para que esta red social y estos vínculos comunitarios tengan lugar, se requiere de varios elementos estructurantes más entre los que destacan los dos siguientes: por una parte la figura del gobernador o *siríame* del lugar y su grupo de autoridades complementarias, cada uno con sus funciones, quienes se encargan de reforzar los vínculos colectivos mediante la realización del *nawésari*, las visitas a los vecinos para obtener y transmitir información y la



constante comunicación oral de la tradición, el deber ser y el *buen hacer* y, por otra parte, la imprescindible presencia del teswino o *batari*, bebida de maíz fermentado que se consume ritual y colectivamente, pues el hecho de participar en las continuas teswinadas y en las fiestas de la colectividad hace que las personas se sientan parte de ésta y se brinden prestaciones unos a otros mediante un sistema de reciprocidades muy claramente establecido.

Estos saberes y prácticas son parte de su sistema de conocimientos ecológicos tradicionales que constituyen un corpus que les permite hacer taxonomías de la flora, la fauna y los elementos inorgánicos que en su conjunto se incorporan a su cosmovisión con el mismo estatuto ontológico que sus deidades, antepasados (*anayáwari*) y los que podemos denominar seres o entidades anímicas que habitan los ecosistemas serranos. Así, desde su punto de vista, el hombre (*rarámuri*) forma parte indisoluble de la naturaleza y está hermanado con los demás seres que la habitan, tanto los vegetales, los animales como los seres espirituales o anímicos y *anayáwari* que tiene una presencia permanente y ubicua en la realidad *rarámuri*. Por lo anterior, podemos afirmar que la visión del mundo *rarámurise* constituye, como en toda cultura, mediante representaciones sociales, las cuales no buscan generar imágenes y símbolos para entender al mundo de afuera, sino por el contrario, el mundo surge a partir de las representaciones que se expresan y materializan a partir de prácticas colectivas. Como explica Gilberto Giménez, las representaciones son reforzadas constantemente por la tradición oral, la memoria colectiva y los conocimientos tradicionales, todos ellos transmitidos de viva voz a través de las generaciones. (Gilberto Giménez, 1997).

Cierto es que entre ellos se observan diversas actitudes respecto al desarrollo y a la influencia de la cultura occidental, pues los hay desde aquellos que como los gentiles o *cimarroni* son totalmente refractarios al *chabochi*, a sus intereses y métodos extractivos, hasta aquellos que han abandonado sus prácticas tradicionales para asumir la racionalidad económica occidental. En medio de estas dos posturas extremas, hay todo un gradiente de diversas maneras de negociar su definición identitaria, de acuerdo al contexto económico, meteorológico, político y de poder en el que se vean inscritos cada ciclo anual, sin que sean

del todo tradicionales ni occidentalizados, sino que moverán sus fronteras culturales y su adaptabilidad según convenga a sus intereses familiares o colectivos, no tanto individuales.

### 2.3 Modelos de organización socioterritorial en la Tarahumara

Ahora bien, la propiedad de la tierra donde viven los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara es mayoritariamente ejidal. Cerca de 350 ejidos forestales que están habitados, en su mayoría, tanto por población indígena como mestiza en diversas proporciones. En algunos casos como el ejido de Chinatú, en el sureño municipio de Guadalupe y Clavo, la población *rarámuri* puede representar el 80% del total de habitantes del ejido sin que eso signifique que esta población controle el ritmo y destino de las actividades de extracción y procesamiento de los materiales maderables. Por el contrario, esta actividad ha sido controlada históricamente por la población mestiza, quien ejerce un control caciquil de los recursos naturales de los ejidos e impone un ritmo de extracción que atenta contra las posibilidades de recuperación natural del bosque. La historia de la explotación forestal en la sierra, es la misma que la de todo tipo de actividad extractiva en la región: un constante saqueo que mezcla acciones legales e ilegales, corrupción de autoridades locales y federales y una red de cacicazgo que impone violentamente sus reglas, lo cual ha beneficiado principalmente a unas cuantas familias mestizas y a grandes empresas mineras, forestales, celulósicas, papeleras. Sobra decir que la población indígena ha sido desplazada de la toma de decisiones y de la distribución de los ingresos generados.

En su tesis doctoral, Juan Luis Sariago (2002) hace una caracterización de los distintos modelos de desarrollo y formas de organización socioterritorial que se han instrumentado en la Sierra Tarahumara, desde la llegada de los misioneros jesuitas hasta la actualidad. Considero que es un excelente resumen de la historia de las relaciones interétnicas, las divisiones de poder y que explican en buena medida las condiciones de pobreza, marginación y rezago social en que viven los indígenas serranos. Prácticamente todos estos modelos presentan la misma idea central, reunir a los indígenas dispersos, crear comunidades claramente delimitables, constituirlos como sujetos sociales en los cuales el sujeto individual se subordina a un sujeto social claramente identificable con el cuales establecer todo tipo de negociaciones. De modo que haré un apretado recorrido histórico a partir de los 6 modelos mencionados por este autor, lo cual servirá para ubicar a los

*rarámuri* ante el otro, ante los diversos esquemas territoriales y de desarrollo exógenos que se le han tratado de imponer y ese trayecto histórico nos llevará a la situación actual de este pueblo indígena, enfrentado ante la disyuntiva de permanecer en la sierra o migrar. En la descripción de estos modelos se añadirán elementos descritos por otros autores para complementar la visión del doctor Sariego.

a) **Pueblos misión (1600-1767)** modelo generado a partir de la utopía promovidos y tutelados por los jesuitas en los que trataron de reunir con poco éxito a los indígenas, asentándolos en unidades agropecuarias y forestales, con un régimen de autoridad centralizado, estrategia que provocó no pocas rebeliones y que nunca logró consolidarse establemente, pero que dio inicio a lo que Sariego denomina "comunitarismo indigenista", que se refiere a la idealización del papel de la "comunidad" en la definición de la forma de vida *rarámuri*, es decir, la exaltación desmedida del carácter, el contenido y el grado de socialización, articulación y unidad de los *rarámuri*, (p.78). Esta idea ha impuesto un concepto de organización comunalista que no siempre está de acuerdo con la realidad etnográfica de los *rarámuri*, quienes resuelven gran parte de su vida social sin involucrarse con la "comunidad". Después del fracaso misional, los *rarámuri* vivieron dos siglos dispersos en los lugares más recónditos de la sierra, huyendo de la civilización colonial, pero llevando consigo ya algunos elementos del contacto intercultural con la civilización occidental: su sistema organizativo y de autoridades, prácticas productivas, creencias religiosas apropiadas, reinterpretadas a partir de su cosmovisión, de algún modo, "*rarámurizadas*" (p. 85). Por razones de espacio no profundizaré más pero el doctor Luis González realizó escribió varias obras (1987, 1991, 1993), donde profundiza en extenso la historia de la sierra y las misiones jesuitas en esa época. De igual modo el tema es tratado por Ricardo León (1992) y por varios autores en el volumen coordinado por Isla Campbell (1992).

b) **Comunidad tutelada por el Estado (1900-1936)**. Desde mediados del siglo XIX, el estado liberal intentó intervenir sobre los pueblos indígenas de la Tarahumara principalmente a partir de la educación y la castellanización, al tiempo que daba una batalla frontal y armada a las correrías apaches en el resto del territorio chihuahuense.

La Ley de Colonización de 1825 facilitó a los mestizos la compra de tierras comunales ociosas, antiguos pueblos-misión con lo que se inició el poblamiento ranchero mestizo de la Tarahumara. Los *rarámuri* se introdujeron en las zonas más inhóspitas, viviendo los últimos años de su aislamiento. Ya en el siglo XX se estableció un modelo incorporacionista que promovió el establecimiento de escuelas, internados, minas, se instruyó a los indígenas en talleres de diversos oficios, artes, tecnologías para diversos tipos de cultivos, se fomentaron los deportes, entre otras estrategias de asimilación. En general el Estado adoptó un papel tutelar y directivo de la vida de los pueblos indígenas, si bien el regreso de los jesuitas reactivó su labor misional y su proyecto comunitarista creando "pueblos" a través del establecimiento de escuelas que funcionaran como un imán que los arraigaría. Para evangelizar y "civilizar" primero había que reunir a indios los dispersos y nomádicos. Al final de este periodo se repartieron los primeros ejidos (1926) (pp. 85-91)

c) **La raza tarahumara y la cuestión de las nacionalidades (1936-1952).** El gobierno cardenista desarrollo una serie de medidas encaminadas al reconocimiento de los derechos agrarios, culturales de procuración de justicia combinado con una visión radical que reconocía a los pueblos indígenas como entidades políticas unificadas "cuasi autónomas", con las que el Estado nacional debía establecer una alianza, reconociendo su derecho a un territorio, un gobierno y una cultura propios. Para tal efecto se formó el Consejo Supremo Tarahumara, organismo que por fin daría representación a la miríada de localidades, pero que en las siguientes décadas decaería con todos los vicios corporativistas del más puro estilo priista. (pp. 91-98)

d) **Indigenismo (1952-1972).** Este modelo de indigenismo integrativo parte de atribuirle a la comunidad indígena el papel aculturativo, partiendo de la idea de comunidad mesoamericana. De modo que si no había comunidades, había que crearlas, a partir de la idea de comunidad dispersa, distinta a la comunidad compacta mesoamericana, basada en la identificación de un centro marcado por una iglesia en el caso de las comunidades *pagótuame* o bautizadas, y por un simple espacio de reunión para las

comunidades gentiles o no bautizadas<sup>13</sup>. Rápidamente se observó que estas unidades dispersas y cambiantes no eran la mejor base territorial para impulsar programas de desarrollo, por lo que nuevamente se trato de establecer estrategias de control geoespacial recurriendo a la creación de ejidos y comunidades agrarias, que permitirían el establecimiento de proyectos agrícolas, pecuarios y forestales, acompañados de sus respectivos paquetes tecnológicos.

Con ese fin se estableció en 1952 el Centro Coordinador Indigenista en Guachochi, la nueva capital de la sierra y se propuso un esquema de desarrollo centrado en la explotación forestal. Se realizaron grandes inversiones para dotar a los ejidos forestales con aserraderos, camiones, caminos, estudios técnicos forestales y capacitación para la producción científica y la administración eficiente, en ocasiones este capital era invertido por empresarios privados. No obstante problemas de malversación, corrupción, fraudes, cacicazgo y violencia afectaron dramáticamente este modelo productivo y organizativo.

- e) **Crisis del indigenismo (1972-1990).** En 1972 se creó Productos Forestales de la Sierra Tarahumara (Profortarah) que fue una paraestatal que pretendió controlar integralmente la producción forestal de toda la zona indígena de la sierra Madre y con ello, desplazar al INI de la responsabilidad del desarrollo de los indígenas. Profortarah pretendió hacer frente al poderío de las compañías forestales estableciendo centros industriales, cooperativas, flotas de camiones y en general, todo un dispositivo para competir con el capital forestal. Objetivos que no se consiguieron, al igual que muchas otras paraestatales de la época del *Welfare State*, por problemas de corrupción, burocratismo, ineficiencia, etc. (pp. 196-202). Además de que los indígenas nunca participaron de la toma de decisiones, muchas veces tampoco de los beneficios de esta nueva tentativa paternalista y excluyente. Además esta empresa nunca pudo revertir la concentración de capital, del control de

---

<sup>13</sup> Los *rarámuri* se distinguen a sí mismos mediante dos etnonímicos diferenciales de acuerdo a su receptividad histórica respecto a la dominación española, expresada por el hecho de haber aceptado o rechazado el bautismo como símbolo de control eclesiástico e integración al sistema misional y la ritualidad católica. Aquellos que aceptaron el bautismo con toda la carga simbólica que implica se denominan *pagótuame* o *pagótame*, mientras que los que se resistieron a esta práctica y que huyeron de las misiones jesuitas se conocen como gentiles o cimarrones (*simarroni*).

la producción y la imposición de volúmenes y precios por parte de las grandes compañías tales como Grupo Industrial Bosques de Chihuahua o Celulosa de Chihuahua y por los caciques locales. En definitiva, la explotación forestal ha sido una terrible carga para los pueblos indígenas de la Tarahumara en aspectos sociales, económicos, ambientales y en su capacidad de decisión sobre su territorio, los ha sometido completamente a la lógica del capital, ello sin contar con que los impactos ecológicos a largo plazo comienzan apenas a mostrarse.<sup>14</sup>

- f) **Neoindigenismo**, marcado por una mayor participación de los grupos indígenas en la definición de sus proyectos de desarrollo, aunque en la práctica eso no significó que controlaran los procesos productivos más rentables, sino que se desarrollaron proyectos económicos menores, relacionados con la producción de artesanías, realización de fiestas, instalación de tiendas comunitarias, ecoturismo comunitario, mejoramiento de su infraestructura, entre otros, apoyados originalmente por el INI- Pronasol. El destino de los fondos fue el mismo que muchos otros proyectos impulsados en la sierra, la falta de recuperaciones económicas y con ello la descapitalización creciente, la corrupción de algunos líderes y en general, se convirtieron en un medio de creación de liderazgos regionales corruptos, entregados a los intereses económicos y ligados con otras formas caciquiles de control de los recursos naturales y económicos. La historia de siempre que deja intacto el sistema caciquil del control de la producción forestal en manos de los mestizos y algunos indígenas que dan la espalda a sus compañeros, los eternos excluidos y discriminados.

Esa misma trayectoria histórica la han heredado los programas contemporáneos de atención focalizada como Oportunidades que no atiende universalmente a los hogares indígenas, sino que prioriza a los que considera "más pobres" de acuerdo a la metodología de la Secretaría de Desarrollo Social, propiciando con esa selectividad, nuevos problemas, ahora interétnicos e intracomunitarios envidias, celos y hasta conflictos y violencia entre familias *rarámuri*.

---

14 El tema de la producción forestal en la sierra es muy amplio y complejo. Una visión de conjunto se encuentra en: Thomas Weaver, Mapping the Policy Terrain: Political Economy, Policy, Environment, and Forestry Production in Northern Mexico, en Journal of Political Ecology, Vol. 3, Arizona University, 1996 y del mismo autor, Changes in Forestry Policy, Production, and the Environment in Northern Mexico: 1960—2000, Journal of Political Ecology, Vol. 7, The Arizona University Press, 2000 y Arturo M. Herrera Bautista *La actividad forestal en la Sierra Tarahumara. Historia de un despojo*, trabajo presentado en el Diplomado sobre Derechos Indígenas en la Sierra Tarahumara, ENAH-Chihuahua, 1997.

Si para algo han servido esta clase de programas ha sido para que una cosa quede corroborada: la cultura de los *rarámuri* no acepta modelos de desarrollo basados en el llamado “comunitarismo indigenista”<sup>15</sup> y los proyectos llevado a cabo bajo ese paradigma, terminan siendo, además de imposiciones exógenas, una vía para formar un grupo caciquil constituido por los más astutos y “enchabochados” sin que los demás integrantes de las “comunidades” y grupos o empresas, se decidan a actuar colectiva y reactivamente ante esa situación (Sariego, 2002, 197-211).

## **2.5 La nueva racionalidad neoliberal de uso y control de los recursos naturales**

Momentos más recientes en la historia de los pueblos indígenas se pueden caracterizar bajo los siguientes rubros:

### **a) Resurgimiento de la minería**

Esta actividad extractiva se ha incrementado sobre todo en la llamada Baja Tarahumara donde se está escribiendo una nueva historia de expoliación de recursos naturales, es un modelo de desarrollo basado en la concesión de minas a empresas extranjeras y el empleo de innovaciones tecnológicas, algunas de ellas altamente degradatorias y contaminantes del medio ambiente, que excluyen la participación indígena o la marginan sin acceso a la toma de decisiones. (Sariego, et al., 2005). Aunque también el nuevo modelo minero ha servido a compañías extranjeras, especialmente canadienses, a especular con el valor del mineral potencialmente extraíble en la bolsa, aún sin sacarlo, convirtiendo este recurso en un capital bursátil y especulativo más que metalífero.

### **b) El turismo y ecoturismo privado**

Este es otro modelo que viene imponiéndose desde la década de 1990 como palanca de desarrollo de la Sierra Tarahumara. Con ese sector en la mira se terminaron tramos de la Carretera Gran Visión que conecta a las ciudades de Chihuahua, Cuauhtémoc, Creel, Guachochi y Parral en un circuito que permite visitar gran parte de la Sierra. En estas fechas se está avanzando en el tramo Guachochi-Norogachi-Nonoava-Chihuahua que acercará a la capital del estado aún más al corazón de la sierra, al tiempo que se pavimentan

---

<sup>15</sup> Ver más arriba, p. 45

otros tramos dentro de la propia sierra. Mediante el inicio de un megaproyecto conocido como Plan Barrancas del Cobre se pretende introducir infraestructura y proyectos de inversión de gran turismo y ecoturismo privado en los municipios que cuentan con el patrimonio paisajístico de los diversos sistemas de barrancas de la región. Entre otras inversiones, se tienen proyectadas la instalación de hoteles de lujo, un teleférico que cruce la Barranca del Cobre, un aeropuerto, campo de golf, presas e instalaciones hidráulicas, caminos asfaltados, así como la privatización de las tierras y paisajes necesarios. En este megaproyecto los indígenas no cuentan, se ven únicamente como un recurso turístico más y no han sido llamados a formar parte de la organización ni de los beneficios económicos puesto que su racionalidad económica, más orientada al autoconsumo y a la redistribución, no es compatible con la racionalidad capitalista del proyecto (Mancera, F, Domínguez, A, Herrera, A. 1999).

#### **c) La engañosa sustentabilidad privatizadora**

Durante los últimos 17 años se han dado en nuestro país, modificaciones legislativas de suma importancia en la definición del futuro ambiental y la disponibilidad de recursos naturales. No obstante, bajo la aparente preocupación por la condición del medio y su capacidad de autoregeneración, se esconde el interés por privatizar la propiedad o por lo menos el usufructo de los nuevos usos "sustentables y conservacionistas" de ellos. Se afirma que en la explotación de los recursos naturales y la actividad de los sectores productivos no se han tomado "en cuenta el valor de los ecosistemas como los espacios donde se dan los procesos naturales que sostienen la vida y proveen los bienes y servicios que satisfacen las necesidades de la sociedad. Entre estos procesos, conocidos como servicios ambientales, están la purificación del aire y la captación del agua, la mitigación de las sequías e inundaciones, la generación y conservación de los suelos, la descomposición de los desechos, la polinización de los cultivos y de la vegetación, la dispersión de semillas, el reciclaje y movimiento de nutrientes, el control de plagas, la estabilización del clima y el amortiguamiento de los impactos de fenómenos hidrometeorológicos extremos, entre otros". (Plan Nacional de Desarrollo 2006-2012).

Los cambios legislativos orientados a la comercialización de los servicios ambientales y la privatización de los elementos del bosque se inició en nuestro país cuando en 2002 por



decisión de la Suprema Corte de Justicia el principio constitucional contenido en el artículo 133 de nuestra Carta Magna, que la identifica, junto con las leyes federales como Ley Suprema de toda la Unión, ahora además incluye, los tratados internacionales que firme el Jefe del Ejecutivo y “que estén de acuerdo con la Constitución” como ordenadores superiores a las leyes, si bien debajo jerárquicamente de la Constitución. De modo que basta con la firma del ejecutivo y la ratificación del senado, para que los tratados sean ordenamientos superiores, por lo que puede afirmarse que a los recursos naturales en nuestro país se les regula con una especie de “constitucionalismo internacional”.

Eso ha provocado que mandatos provenientes de instancias internacionales como la OCM, el FMI o el Banco Mundial se consideren legalmente vinculatorios. Eso hizo que acuerdos tales como Tratado del Libre Comercio con América del Norte (TLCAN), el Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio (ADPIC), el Acuerdo Internacional sobre los Derechos de Obtentores de Variedades Vegetales y el Tratado de Bioseguridad sobre los Organismos Genéticamente Modificados, sean aplicables a pie juntillas en nuestro país, a pesar de estar llenos de condicionantes sociales, étnicos y culturales que son violatorios de nuestro marco legal y que inscriben la acción del Estado Mexicano en la lógica neoliberal, es decir, del modelo económico ligado a la exclusión del Estado de su carácter regulatorio y de la liberación del mercado a las fuerzas globales de la oferta y la demanda, en particular en lo que hace a los componentes del medio ambiente y la alimentación, que desde esa perspectiva se convierten en mercancías apropiables por el interés privado.<sup>16</sup>

Otro cambio que afecta directamente las opciones de de los pueblos indígenas del país en general y de los *rarámuri* en particular, es aquel que provocó la modificación al artículo 27 constitucional y sus leyes y reglamentaciones tales como la Ley Agraria, la Ley Forestal, y las relacionadas con el Equilibrio Ecológico, los Organismos Genéticamente Modificados, los Servicios Ambientales, que de igual manera cambian el régimen de propiedad de la tierra, los bosques, el subsuelo, la biodiversidad, las aguas, los sistemas agroforestales, los recursos genéticos y hasta los conocimientos tradicionales, los cuales son susceptibles de

---

<sup>16</sup>Ver Arturo M. Herrera Bautista, *Conocimiento y prácticas ecológicas tarahumaras frente al nuevo marco legal ambiental. Conflicto de racionalidades*, ponencia presentada en el 4° Encuentro Regional para el Estudio del Patrimonio Cultural del Noreste. Conarte, Septiembre 2009, Monterrey, N.L.

que ingresar al régimen de especulación económica, financiera, a la desnacionalizan tierras y recursos y a la especulación comercial, turística, entre otros.

Nada de esto se ha difundido y mucho menos comprendido por los pueblos *rarámuri* que también son excluidos del acceso, manejo y control de la información. Los usos tradicionales del bosque, la racionalidad de integralidad ambiental de los *rarámuri* ha quedado fuera de todos estos cambios y modificaciones legales. No sólo los ha hecho extraños en su tierra, sino que ha vuelto ilegal el aprovechamiento tradicional de "su bosque" de modo tal que pueden ir a la cárcel por cortar leña o peor aún, tumar pinos para construir una casa.

Se les convirtió de ejidatarios en pequeños propietarios, de sector social en empresarios, de campesinos silvícolas en arrendadores u oferentes de servicios ambientales y más que nada, se les convirtió, de poseedores de un territorio hermanado con su cosmovisión y sus saberes y prácticas tradicionales, en población supernumeraria y ociosa, en fuerza de trabajo excedentaria despojada, desplazable y sin proyecto de futuro. Las leyes que explícitamente se preocupan por la conservación y recuperación de ecosistemas y recursos naturales, en el fondo son nuevos vehículos de concentración y acumulación de capitales al igual que las que certifican y "dan certeza" de la propiedad de la tierra.

#### **d) Narcotráfico**

Este es un modelo de desarrollo que siendo ilegal, no es por ello menos importante. La siembra y tráfico de marihuana y amapola se ha convertido en una actividad de suma importancia por los problemas sociales, económicos, culturales y políticos que genera. Tiene cerca de treinta años que este fenómeno se estableció en la región, especialmente en la Baja Tarahumara, y ha impactado severamente en el incremento de la violencia y en los últimos años, en el consumo de enervantes entre la población serrana, la indígena incluida, todo lo cual ha traído consigo la presencia militar en la región con el consecuente incremento de la violencia y las violaciones a los derechos humanos en localidades indígenas que eso significa. Chihuahua se convirtió en uno de los principales estados productores de estupefacientes y la sierra ha tenido un papel muy significativo.

Una consecuencia innegable de este fenómeno ha sido la derrama económica aún por cuantificar, pero que ha alcanzado a muchos más beneficiarios de los que se supone, pues los dividendos por el cultivo y el tráfico de estos cultivos permea a toda la sociedad serrana, los pueblos indígenas incluidos. Esto ha generado una especie de economía de sustitución, en la que los cárteles de la droga reemplazan al Estado en la introducción de servicios tales como energía eléctrica, asfalto, escuelas, clínicas, etcétera, así como una importante derrama económica.

Finalmente, como ya se mencionó, la producción forestal es otro caso muy sintomático de la asimetría y exclusión en que se desarrollan las relaciones interétnicas en la región serrana, pues es muy común, todavía en la actualidad, que en los ejidos forestales serranos con población indígena sean controlados por la población mestiza mediante el sistema caciquil, que implica la concentración de las decisiones, los recursos y el poder, la determinación de los mercados, los precios, el tipo de productos que se extraen del bosque, la cantidad, el ritmo, las áreas de corta, los tratamientos del bosque, el reparto de utilidades, etcétera, además deciden la instalación de infraestructura forestal como aserraderos, trazado de caminos "troceros" o de extracción en el monte, son ellos quienes ocupan los cargos de representación ejidal, los principales puestos directivos y administrativos de los aserraderos, controlan las flotillas de camiones troceros con los que se transporta los productos forestales y celulósicos, todo ello en abierto contubernio con la grandes empresas celulósicas, los responsables de los servicios técnicos forestales, las autoridades que regulan la extracción y tráfico de esos recursos.

Los indígenas y en particular los *rarámuri* que participan de esta actividad, lo hacen en los puestos menos calificados y más riesgosos tanto del monte como de los aserraderos, recibiendo salarios ínfimos y prácticamente sin prestaciones. De cualquier forma proporcionalmente son pocos los indígenas que participan en estas actividades. Los repartos de utilidades entre los ejidatarios, cuando los hay, consisten en cantidades mínimas que no reflejan el flujo de capitales que se establece en este sector. En ocasiones, después de un ciclo extractivo anual, no se reportan utilidades para repartir entre los ejidatarios, supuestos socios de esas empresas sociales forestales, y sí por el contrario, muchas deudas con las mismas empresas que acaparan los recursos, puesto que suelen cerrar el ciclo productivo

sin capital para el inicio del siguiente y llegada la hora, tiene que solicitar anticipos como capital de trabajo, a las mismas compañías acaparadoras, quienes se encargan de que esas deudas se vuelvan impagables al fijar ellas mismas los precios del recurso. Y la historia se reinicia cada año.

## 2.6 La migración, una consecuencia de *buenas intenciones*

En todos estos modelos de desarrollo los indígenas han estado al margen de la toma de decisiones, han sido espectadores del manejo de sus destinos y peor aún, han visto reducirse dramáticamente la disponibilidad de sus recursos naturales y sus opciones de sobrevivencia a partir de sus estrategias tradicionales de agroforestería, lo que ha ocasionado que muchos de ellos busque alternativas más propicias en la migración.

Una buena muestra del deterioro de sus recursos ha sido el desequilibrio en el ciclo hídrico de la tarahumara pues la tala inmoderada ha disminuido la cantidad de lluvias en la región, con la consecuente afectación de la agricultura temporalera de los *rarámuri* y la disponibilidad de pastos y forrajes para sus ovinos y caprinos. Una severa reducción en la tasa promedio de precipitación se observó durante la década de los años noventa y principios de los 2000, lo cual ha venido a incidir nuevamente en la precariedad de las condiciones de vida serranas de los *rarámuri*.

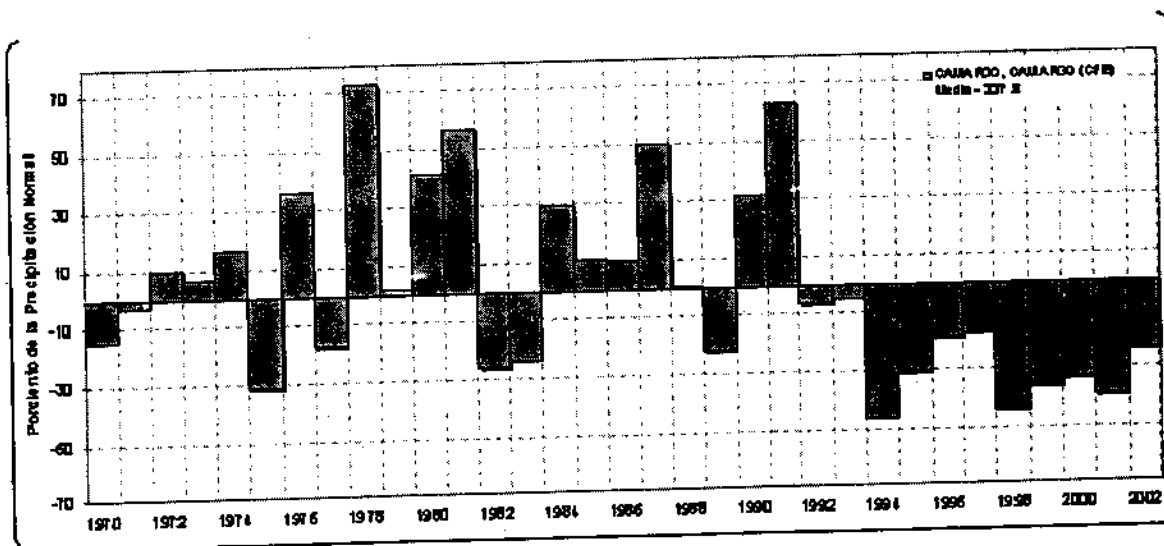


Gráfico 1. Promedio de Precipitación Normal en Chihuahua. Serie Histórica. Fuente: Centro de Investigación Sobre la Sequía (CEISS), del Instituto de Ecología A.C., Aldama, Chihuahua.

Para interpretar el Gráfico 1, a continuación se adjunta una tabla de clasificación del porcentaje de *precipitación normal*<sup>17</sup>

Tabla de clasificación del por ciento de precipitación normal (CEISS)	
Clasificación de Sequías	Limites porcentuales
Ligera	-20.0% a -30%
Moderada	-30.1% a -40%
Fuerte	-40.1% a -49%
Aguda	-49.1% a -59%
Intensa	-59% <

Cuadro 1. Fuente: Centro de Investigación Sobre la Sequía (CEISS), del Instituto de Ecología A.C., Aldama, Chihuahua.

Como se observa de 1992 a 2002 se obtuvieron valores negativos que llegaron hasta el grado de sequía aguda, de acuerdo con nuestra tabla.

En gran medida a eso pueden deberse los desplazamientos de migrantes más recientes, sumados a la tendencia de migración que ya había generado la extracción irracional de recurso forestal, la consecuente afectación de los ciclos naturales, en particular el hidrológico y la creciente ola de criminalidad que genera el narco.

Es altamente probable que esa reducción en las precipitaciones pluviales durante varios años haya provocado la migración hacia otros lugares, especialmente las ciudades. Sin el agua de la lluvia los *rarámuri* serranos no pueden completar su ciclo anual de sobrevivencia, muy precario de por sí y en gran medida determinado por la disponibilidad de la cosecha de maíz para su alimentación y para su vida social. Ello sumado a la reducción en los volúmenes de producción forestal, a los cambios legislativos tendientes a la privatización y concentración del control de los recursos naturales y la sempiterna

<sup>17</sup> La precipitación normal es un indicador que se obtiene dividiendo la precipitación total de un año entre la precipitación media anual.

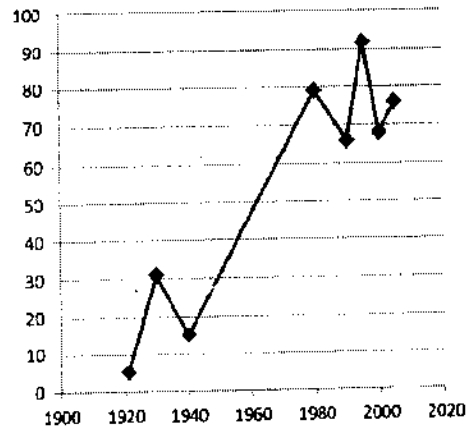
exclusión de los *rarámuri* de las decisiones y los beneficios, ha provocado relativas disminuciones en las tasas de población indígena serranas, producto de la emigración de sus habitantes, tanto de manera temporal como permanente. En la tabla que se presenta a continuación se puede observar el errático comportamiento de la población *rarámuri* de localidades serranas que suelen expulsar personas y familias a la ciudad de Chihuahua, su población crece y decrece en los registros de INEGI, probablemente porque en el momento de aplicar sus encuestas, había gente en movimiento, saliendo o regresando a la localidad.

Evolución de las tasas de población 1990-2005 de algunas localidades de la Sierra Tarahumara					
Censo o Conteo	Panalachi	Tatahuichi	Narárachi	Norogachi	Nacásorachi
1900	380	484	sd	1619	sd
1910	106	sd	764	sd	sd
1921	132	553	514	562	5
1930	100	414	50	432	31
1940	481	456	61	506	15
1950	244	314	86	1003	sd
1960	230	sd	319	1062	sd
1970	545	133	305	sd	sd
1980	356	42	21	497	79
1990	385	sd	101	96	66
1995	298	30	61	682	92
2000	369	59	66	672	68
2005	351	63	87	752	76

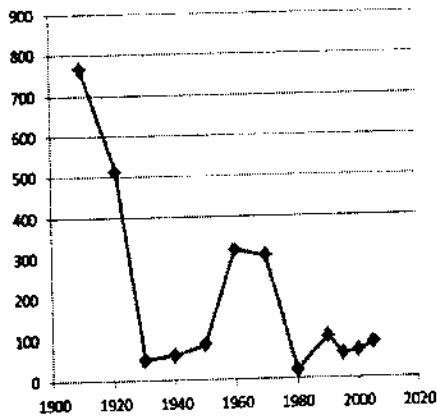
Cuadro 2. Fuente: Elaboración propia a partir del Archivo histórico de Localidades INEGI, 2005.

Los habitantes de Nacásorachi no suelen migrar a la ciudad de Chihuahua, de hecho casi no migran, salvo salidas ocasionales de los jóvenes a las piscas de manzana y nuez dentro la entidad. Aparece en el cuadro solamente para contrastar su comportamiento con las localidades que expulsan personas a la capital del estado. Ese contraste se observa claramente puesto que es el único grafico que tiene una dinámica y un trazo consistentemente ascendentes, como puede apreciarse mejor en los siguientes gráficos de líneas:

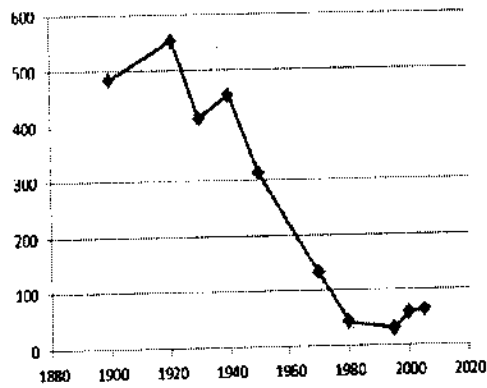
EVOLUCIÓN DE TASA DE POBLACION 1990-2005 DE NACÁSORACHI



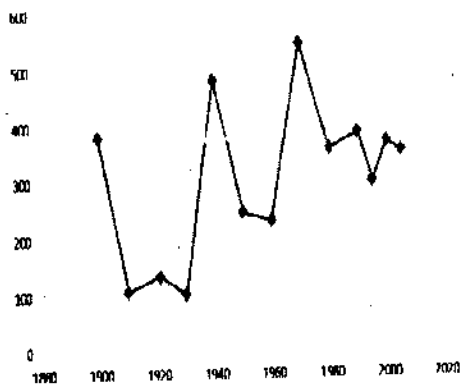
EVOLUCIÓN DE TASA DE POBLACION 1990-2005 DE NARÁRACHI



EVOLUCIÓN DE TASA DE POBLACION 1990-2005 DE TATAHUICHI



EVOLUCIÓN DE TASA DE POBLACION 1900-2025 DE PANALACHI



EVOLUCIÓN DE LA TASA DE POBLACION 1990-2005 DE NOROGACHI

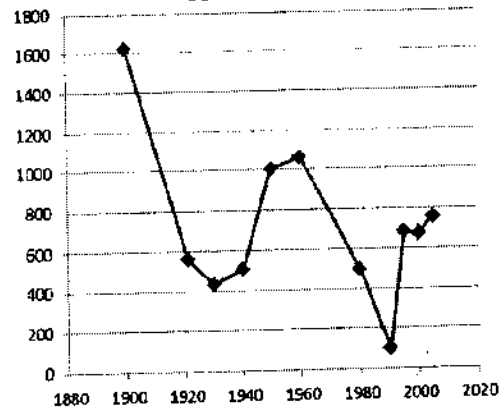


Gráfico 2. Fuente: Elaboración propia a partir del Archivo histórico de Localidades INEGI, 2005

La migración entonces se está convirtiendo en una opción cada vez más atractiva ante ese panorama desolador el abandono institucional,

Este pueblo ha sabido desde siempre resistir los embates de la colonización, la evangelización y posteriormente los diversos modelos de desarrollo. Ante la presencia de tantos agentes extraños ha desplegado estrategias de resistencia y aceptación, de asimilación nunca del todo lograda y de abandono de programas de integración, acepta elementos culturales que complementan sus estrategias de resistencia y dominación de las adversidades, pero al mismo tiempo evade lógicas organizativas y productivas que le son impropias. Esa ha sido su virtud y su tragedia al mismo tiempo, pues su dispersión territorial y su sistema social centrífugo les ha valido para resistirse a la dominación e imposición de modelos exógenos, pero al mismo tiempo les ha impedido identificarse a nivel regional e intentar fórmulas organizativas más amplias que les brinden mayor fortaleza al actuar conjuntamente.

No obstante son cultura de resistencia que vive lo que Susan Deeds (2003) ha denominado para los grupos indígenas del norte de México muy acertadamente *oportunismo mediado*, es decir, una capacidad de observar las cambiantes condiciones sociales y ambientales que los interpelan y extraer las mejores oportunidades, desarrollar estrategias y tomar decisiones mixtas donde mezclan circunstancialmente recursos culturales propios y ajenos o impuestos, simulando sometimiento pero resistiendo en el fondo, estrategia que desde la época de la colonia han sabido desarrollar los pueblos indígenas del Norte de México, y con particular perspicacia los *rarámuri* (Deeds, Susan, 2003: 6).

### **2.7 La migración *rarámuri* en la actualidad**

A pesar de las condiciones de expoliación, exclusión y de reducción de opciones de vida que hemos comentado, hasta ahora los *rarámuri* ha recurrido poco a la estrategia de la migración definitiva a otras tierras, pues el porcentaje de *rarámuri* que vive fuera de sus municipios de origen es más bien bajo y todavía más bajo el porcentaje de los que se han trasladado en otras entidades federativas del país. Así parecen reflejarlo las estadísticas oficiales que nos arrojan las siguientes cifras respecto a los hablantes de *rarámuri* de 5 años y más:



	Hablantes de <i>rarámuri</i>	% del total	Hombres	Mujeres
<b>Total</b>	75,371	100	38,392	36,979
<b>Chihuahua</b>	72,461	96.14%	36,715	35,746
<b>Sinaloa</b>	1,153	1.53%	607	546
<b>Sonora</b>	429	0.57%	254	175
<b>Durango</b>	413	0.55%	228	185
<b>Baja California</b>	198	0.26%	132	66
<b>Jalisco</b>	116	0.15%	68	48
<b>Total</b>	74,770	99.20%	38,032	36,738

Cuadro 3. Elaboración propia a partir de Censos de Población y Vivienda 2005, INEGI.

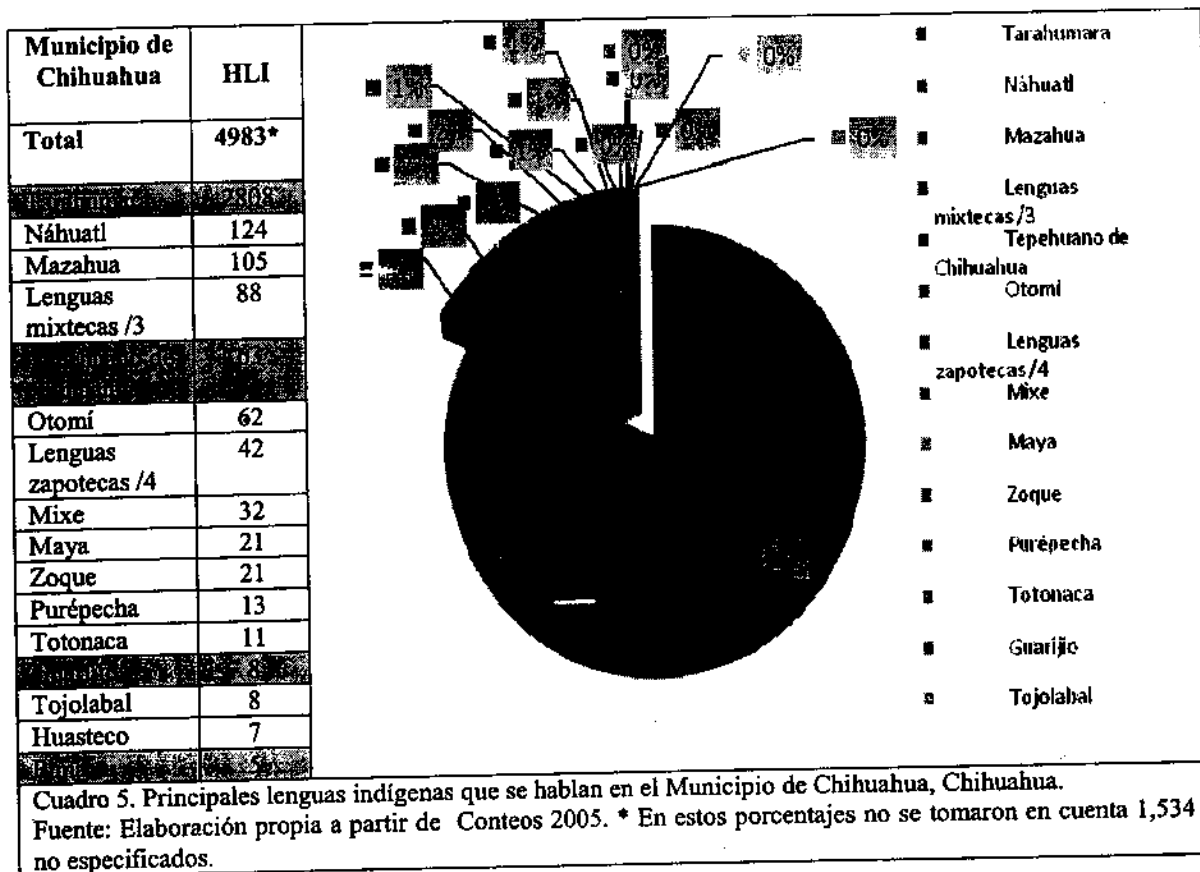
Como puede observarse en el cuadro anterior, los *rarámuri* migrantes prácticamente no salen del estado de Chihuahua, únicamente el 3.86% migra fuera de la entidad. La proporción de migrantes entre los sexos del total de migrantes es de 96.32 mujeres por cada 100 hombres, aunque hay estados que esa proporción es mucho más baja, entre 70 y 50 %.

Dentro de la entidad, los *rarámuri* migran principalmente a los siguientes municipios:

MUNICIPIO	NÚMERO DE HABLANTES DE <i>RARÁMURI</i>
1. Chihuahua	2,808
2. Cuauhtémoc	1,102
3. Juárez	723
4. Camargo	342
5. Jiménez	243
6. Delicias	119
7. San Francisco de Borja	115
8. Rosales	113
9. Namiquipa	107
10. Aquiles Serdán	71
11. Cusihuiriachi	70
12. Saucillo	69
13. Aldama	69
14. Riva Palacio	63

Cuadro 4. Fuente: Elaboración propia a partir del Censo 2005 INEGI. Población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena por municipio y lengua indígena según condición de habla española y sexo

En todos estos municipios la lengua *rarámuri* es mayoritaria entre las lenguas indígenas presentes. Ese es el caso del municipio de Chihuahua, donde la composición de migrantes indígenas es claramente dominada por la presencia de hablantes de lengua *rarámuri*, pues representan el 82 % seguida muy de lejos por las lenguas náhuatl, mazahua, mixteco, tepehuano y otomí, entre otras como se ve en el siguiente cuadro y gráfico, donde se somborean los pueblos indígenas originarios del estado:



Ahora bien este cuadro muestra solamente los 2808 hablantes de *rarámuri* de 5 años y más asentados en el municipio de Chihuahua, pero si agregamos a estos las 643 personas de 0 a 4 años que vive en hogares cuyo jefe de familia o su cónyuge habla *rarámuri* tendremos un total de 3,451 *rarámuri* en el municipio de Chihuahua. En contraste, de acuerdo con las estimaciones e indicadores de CDI-CONAPO hay 4,625<sup>18</sup> personas de 5 y

<sup>18</sup> Llama la atención la diferencia tan considerable entre una cifra y otra, pero aún es más llamativo el hecho de que los datos empleados por CDI-CONAPO se hayan estimado a partir del XII Censo general de población y vivienda 2000 (SIC) y presentado en su rimbombante documento denominado indicadores por municipio,

más años que hablan la lengua *rarámuri* (es decir, sin contar a los de 0 a 4 años), con solamente 2.6% de monolingüismo.

Hay que agregar que los hablantes de *rarámuri* es amplia mayoría sobre las demás lenguas indígenas en casi todos los municipios del estado en general, únicamente escapan a esa proporción, Madera, Temósachi y Moris donde los pimas y los guarojíos son mayoritarios.

Los Conteos 2005 del INEGI muestran que los diez municipios del estado donde se concentran mayor número de hablantes de *rarámuri* son los siguientes:

Municipio	Total	Indígena	Indígena 5 años y más
1. Guachochi	24124	12082	12042
2. Urique	7974	3994	3980
3. Bocoyna	6332	3159	3173
4. Guadalupe y Calvo	5858	2922	2936
5. Batopilas	5231	2681	2550
6. Carichí	3368	1664	1704
7. Chihuahua	2121	1062	1059
8. Guazapares	1428	737	691
9. Morelos			

Cuadro 7. Los 10 Municipios de Chihuahua con mayor población de 5 años y más que habla *rarámuri*.  
Fuente: INEGI, II Censo de Población y vivienda, 2005

Como puede observarse en el cuadro anterior, el municipio de Chihuahua, que se encuentra localizado fuera de la sierra Tarahumara, se ubica en el séptimo lugar respecto al número de hablantes, lo que se debe naturalmente a los procesos migratorios que estudiaremos más adelante. Algo similar ocurre con Cuauhtémoc, municipio ubicado en el décimo sitio de esa lista. Finalmente, los Conteos 2005 reportan inexistencia de hablantes de *rarámuri* solamente en 4 municipios del estado a saber, Janos, Galeana, Praxedis G. Guerrero y Moris, éste último ubicado dentro de la Sierra Tarahumara, pero cuyo grupo indígena mayoritario es como ya mencionamos, los guarojíos.

---

Cuadro 1. Población total e indígena, población de 5 años y más que habla lengua indígena según condición de habla española, hablantes de lengua predominante, lengua y tipo de municipio por entidad federativa, México, 2000

## 2.8Cómo migran y cómo les va a los *rarámuri* migrantes en la ciudad de Chihuahua

Los *rarámuri* emigran de sus pequeñas localidades generalmente en familia, es decir son familias nucleares las que emprenden la migración, en ocasiones acompañados por los padres o por algún otro pariente que les ayudará a cuidar a los niños cuando obtengan un empleo. Como ya mencionamos, muchos de ellos pueden considerarse migrantes temporales, pues suelen salir de sus localidades de origen a trabajar por periodos temporales a las piscas de hortalizas a Sinaloa y Sonora, a las piscas de manzana y nuez a diversos municipios del estado tales como Cuauhtémoc, Delicias, Rosales, y Aldama y regresan a sus lugares de origen una vez terminado su trabajo. Otros acostumbran a salir de paseo (*basaróá*), sin que necesariamente eso signifique ir a trabajar, sino que salen a conocer otros lugares, sobre todo del estado, únicamente por el gusto de pasear y en ocasiones lo hacen para visitar algún pariente ya asentado en la ciudad o para traer hierbas medicinales o algunas artesanías para su venta. Los que migran definitivamente a las ciudades, lo hacen buscando encontrar empleos que les permitan reproducir sus condiciones materiales de existencia, objetivo que comúnmente se logra con el apoyo de parientes y amigos, asentados previamente en las ciudades que constituyen su red social de apoyo la que comúnmente funcionan bien, por la legendaria hospitalidad y solidaridad que existe entre ellos (M. Iturbide y M. Ramos, 1991, 50).

Entre los motivos para migrar que mencionan los *rarámuri* entrevistados, se encuentran la necesidad de conseguir un trabajo remunerado, la búsqueda de mejores opciones para la educación de los hijos, los jóvenes varones que llegan solos a la ciudad están interesados en hacer un patrimonio propio y en mandar dinero a sus familiares en la sierra, las jóvenes que salen solas llegan a la ciudad huyendo de un matrimonio indeseado o porque están embarazadas y quieren hacer su vida en forma independiente. En ocasiones salen para apoyar a sus hermanas con hijos o familiares que necesitan quien las ayude en las labores domésticas. En todos los casos, la red social es la base que les facilita el proceso de inserción, tanto para conseguir un lugar donde vivir como para obtener un empleo remunerado. Muchos de los que llegan a la ciudad carecen de tierras agrícolas en sus lugares de origen, pero otros, aún teniéndolas, salen de todas maneras a probar fortuna, por las impredecibles razones ambientales ya mencionadas más arriba. Otros más llegan a la

ciudad buscando servicios médicos no disponibles en sus lugares de origen o en las cabeceras municipales serranas, tales como hospitales de segundo nivel o determinados especialistas médicos para atender sus padecimientos.

El proceso de asentamiento puede realizarse de diversas maneras: como ya mencionamos, suelen llegar a casa de algún amigo o pariente y esta situación puede prolongarse tiempo indefinido hasta que obtengan ingresos y sean capaces de tener su propia vivienda.

Los lugares donde viven los *rarámuri* de la Ciudad de Chihuahua presentan varios tipos de asentamientos, que van desde casas comunes rentadas dentro de colonias populares o marginales, vecindades en las que se concentran varias familias, que más bien son cuartos que contienen un dormitorio, una mesa, estufa y cama, comparten el baño y un patio en el que realizan, al igual que en la sierra, muchas de sus actividades domésticas. Otros llegan a los llamados asentamientos indígenas, que son terrenos grandes donde se han construido casas especialmente dedicadas para los indígenas migrantes. A reserva de desarrollar este asunto de la vivienda en otro capítulo de este trabajo, podemos decir que los asentamientos comenzaron como terrenos donados para la establecer de endebles viviendas de autoconstrucción que sirvieran para alojar a los indígenas que iban llegando. Su origen se remonta a los años 50 y con el tiempo, tanto instituciones del gobierno del estado, como organizaciones e individuos filantrópicos o la iglesia católica fueron mejorando esas viviendas brindándoles condiciones más dignas, empleando materiales de construcción más durables, introduciendo servicios tales como agua, drenaje, energía eléctrica, además de programas de salud, alimentación, donaciones de vestido y cobijas, etcétera.

Respecto a la cuestión laboral, es común que los hombres consigan empleo en el ramo de la construcción ocupando prácticamente cualquier puesto, desde zanjeros, chalanos que acarrear los materiales, hacen la mezcla o albañiles, los de más experiencia llegan a especializarse levantando muros, poniendo acabados, introduciendo instalaciones eléctricas, hidrosanitarias o llegando al puesto de "maestro". Comúnmente trabajan con contratistas que los llevan de una obra a otra, comúnmente en la construcción de casas-habitación en fraccionamientos de interés social o residenciales, que en los últimos 20 años han crecido exponencialmente en la ciudad. Los *rarámuri* son muy estimados por estas compañías tanto por su fuerza física, como por su compromiso para el trabajo y la dedicación que le

imprimen a sus labores. Sus sueldos son bajos y solo excepcionalmente cuentan con prestaciones sociales o seguro social. Cuando necesitan atención médica son recibidos de manera gratuita o pagando sumas módicas en los centros hospitalarios oficiales de la ciudad.

Las mujeres por su parte trabajan en el servicio doméstico, normalmente por recomendación de una amiga o familiar ya empleada. Sus ingresos son muy bajos y tampoco es común que tengan seguro social. Otras se dedican a pedir *kórima* o limosna en las calles y esquinas de la ciudad, actividad que realizan acompañadas de los niños pequeños que no asisten a la escuela. Durante el tiempo que están en la calle realizando esta actividad, suelen elaborar artesanías o cocer sus inconfundibles trajes, tanto para ellas como para sus hijas.<sup>19</sup> Muy pocas mujeres se dedican exclusivamente a la venta de artesanías y hay muy pocas organizaciones de artesanos.

En general, se puede afirmar que los *rarámuri* de la Ciudad de Chihuahua no se organizan como etnia para negociar condiciones de trabajo, para producir ni para comercializar nada. Lo más común es que su sistema de necesidades lo resuelvan de forma individual o como familia nuclear, a veces con el apoyo de la familia extensa asentada en la ciudad. Tanto en sus lugares de origen como en la ciudad, es común que todos los integrantes de la familia colaboren en las actividades de subsistencia, lo único que cambia es el tipo de ocupaciones a las que se dedican.

Como veremos más adelante, su presencia en la ciudad ha significado para muchos de ellos una intensificación en el consumo de alcohol y drogas, especialmente entre los jóvenes, muchos de ellos ya nacidos en la ciudad, lo que hace que su asistencia a sus centros de trabajo sea muy irregular. Algunas autoras han destacado esta situación argumentando que tiene que ver con la filosofía de vida de los *rarámuri*, quienes le dan un valor fundamental a la libertad y la autonomía en la definición de los principios y valores éticos con que conducen su vida, ética a la que le dan mayor valor que al salario, a la relación con el patrón o los compromisos que puedan establecer. (M. Iturbide y M. Ramos, 1991, 54).

<sup>19</sup> Los trajes de las mujeres *rarámuri* se elaboran también para las frecuentes apuestas que realizan en las carreras que organizan entre ellos. Estas carreras son deportes *rarámuri* tradicionales en las que compiten tanto hombres como mujeres, los primeros en las "carreras de bola" y las segundas en las "carreras de *artweta*", que describiremos más adelante.

Estas autoras afirman que la presencia de los *rarámuri* en la ciudad no ocasiona cambios sustantivos en su vida, sino que adoptan los roles sociales cediendo solamente una mínima parte de su identidad étnica, solo lo necesario para subsistir en el ámbito urbano (*idem*).

Estas autoras afirman certeramente que ellos establecen con los *chabochi* relaciones interétnicas muy escasas y únicamente reducidas a los aspectos necesarios para realizar sus labores de subsistencia, así como los trámites indispensables para garantizar un nivel de vida mínimamente aceptable. Es poco común que los *rarámuri* migrantes busquen deliberadamente establecer relaciones de amistad o compadrazgo con estos agentes y se refugian en sus propias redes sociales para resolver sus necesidades y para desplegar su cotidianidad. No ocurre lo mismo con los *rarámuri* jóvenes que llegaron de niños o que nacieron en la ciudad quienes han crecido rodeados de jóvenes *chabochi* y que muestra actitudes y comportamientos que se asemejan más a las formas de vida de estos últimos.

Abordaremos finalmente algunos indicadores sobre las condiciones socioeconómicas de los *rarámuri* en el Municipio de Chihuahua.

En materia educativa se observa muy claramente que a nivel estatal, los porcentajes más altos de asistencia escolar de los niños de entre 6 y 14 años se dan en Ciudad Juárez y Chihuahua<sup>20</sup>. Una diferencia aún mayor se da en el porcentaje de analfabetismo, pues Juárez y Chihuahua tienen 4.6 y 9.8% mientras que los municipios serranos presentan 19.5% o más, con una media estatal de 40.7%. En ambos aspectos, Carichí y Batopilas son los municipios serranos cuya población indígena se encuentra con los porcentajes más preocupantes como se ilustra en el cuadro 9.

---

<sup>20</sup> Aunque en este y los siguientes dos cuadros las cifras se refieren en general a los hablantes de lenguas indígenas, como hemos visto los *rarámuri* son amplia mayoría en los municipios que nos interesan.

	<i>Porcentaje de asistencia escolar en población de 6 a 14 años</i>		<i>Porcentaje de alfabetismo en población de 15 años y más</i>	
	<i>asiste</i>	<i>no asiste</i>	<i>Alfabeta</i>	<i>Analfabeta</i>
<b>ESTADO DE CHIHUAHUA</b>	<b>68.0</b>	<b>32.0</b>	<b>59.3</b>	<b>40.7</b>
Balleza	59.1	40.9	41.5	58.5
Batopilas	51.1	48.9	36.6	63.4
Bocoyna	70.5	29.5	56.4	43.6
Carichí	38.4	61.6	20.5	79.5
Chihuahua	82.6	17.4	65.0	35.0
Chínipas	82.6	17.4	65.0	35.0
Guachochi	63.6	36.4	50.7	49.3
Guadalupe y Calvo	66.7	33.3	48.5	51.5
Juárez	83.2	16.8	69.0	31.0
Madera	80.0	20.0	80.5	19.5
Moris	70.0	30.0	56.5	43.5
Temósachi	83.2	16.8	69.0	31.0
Urique	59.5	40.5	41.5	58.5
Uruachi	66.1	33.9	46.9	53.1

Cuadro 9. Fuente: INI-CONAPO. Estimaciones de la población indígena, a partir de la base de datos del XII Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

Por otra parte, respecto a los sectores laborales en los que se contrata a la población indígena del estado, CDI reporta que en el ámbito urbano, como es natural, la proporción que se dedica al sector primario es muy reducida mientras que la mayor parte se ocupa en los sectores secundario y terciario, a diferencia de los municipios serranos donde el sector primario tiene la principal importancia en materia de ocupación, como se puede apreciar en el cuadro 10.



	Porcentaje de población HLI ocupada por sector laboral		
	Primario	Secundario	Terciario
<b>ESTADO DE CHIHUAHUA</b>	<b>35.1</b>	<b>35.8</b>	<b>29.1</b>
Balleza	53.3	31.3	15.4
Batopilas	72.8	19.7	7.5
Bocoyna	37.5	38.5	24.0
Carichí	71.9	16.7	11.4
Chihuahua	4.3	40.1	55.6
Chínipas	61.0	19.5	19.5
Guachochi	53.3	26.0	20.7
Guadalupe y Calvo	62.8	19.1	18.0
Juárez	0.5	58.9	40.6
Madera	51.2	28.9	19.9
Moris	71.2	20.3	8.5
Temósachi	61.6	18.5	19.9
Urique	54.4	29.5	16.1
Uruachi	60.9	28.7	10.4

Cuadro 10. Fuente: INI-CONAPO. Estimaciones de la población indígena, a partir de la base de datos del XII Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

Finalmente, en las ciudades hay un porcentaje casi inexistente de *rarámuri* adultos sin ingresos mientras que en los municipios serranos la población que no tiene actividades remuneradas es mucho mayor, de hecho casi la mitad de los municipios serranos reportados por CDI tiene más del 50% de personas sin ingresos. Respecto a los salarios percibidos se observa que los municipios que reportan menor porcentaje de personas que ganan menos de un salario mínimo mensual son Juárez y Chihuahua; los que ganan de 1 a 2 salarios mínimos muestra una diferencia interesante, pues en Juárez el 46.8 % obtiene salarios en ese rango, mientras que en Chihuahua solamente el 24 % tiene ese rango de ingresos, mientras que la población que gana más de 2 salarios mínimos es mucho mayor en Chihuahua, por lo que podría ser más atractiva que Ciudad Juárez en ese sentido.

	<i>% Sin ingresos</i>	<i>% Menos de 1 SMM</i>	<i>% De 1 a 2 SMM</i>	<i>% Más de 2 SMM</i>
<b>ESTADO DE CHIHUAHUA</b>	<b>29.0</b>	<b>10.1</b>	<b>28.9</b>	<b>32.0</b>
Balleza	45.7	9.3	30.5	14.5
Batopilas	67.5	14.8	10.3	7.4
Bocoyna	24.6	21.3	31.8	22.4
Carichí	53.8	28.6	13.5	4.1
Chihuahua	2.2	5.5	24.0	68.3
Chínipas	65.6	8.8	20.0	5.6
Guachochi	42.4	12.0	26.7	18.8
Guadalupe y Calvo	53.8	9.4	19.8	17.0
Juárez	1.2	3.2	46.8	48.8
Madera	26.7	10.8	35.4	27.2
Moris	50.8	10.2	22.0	16.9
Temósachi	38.3	14.3	20.3	27.1
Urique	49.6	14.3	22.7	13.4
Uruachi	62.2	12.8	15.3	9.7

Cuadro 11. Fuente: INI-CONAPO. Estimaciones de la población indígena, a partir de la base de datos del XII Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

Para concluir este ya muy largo capítulo solo agregaré que habrá que insistir que las cifras varían de una institución a otra, de acuerdo al tipo de indicadores que emplean, a las variables a partir de las cuales los construyen y que el indicador de “hablante de lengua indígena”, si bien es impreciso y excluyente, sigue siendo el que define las cuentas oficiales. Habrá que esperar las cifras que arroje el Censo de Población y Vivienda 2010 para evaluar el comportamiento migratorio más reciente de este pueblo indígena.

### Capítulo 3. Las identidades *rarámuri* desde el discurso antropológico

En este capítulo discutiremos críticamente algunos de los planteamientos sobre la identidad *rarámuri* que diversos antropólogos han elaborado durante los últimos veinte años para posteriormente establecer una posición propia ante ellos. En primer término se revisan tres autores que proponen modelos teóricos para comprender la identidad de los *rarámuri* en general a partir de su experiencia de campo en la sierra. En un segundo momento revisaré los planteamientos de dos autores que abordan el tema de la identidad de los migrantes de este grupo indígena a la ciudad de Chihuahua y al final propondré un modelo propio.

El tema de la identidad étnica de los *rarámuri*, y en general de los pueblos indígenas del norte de México resulta particularmente atractivo, pues sus etnógrafos han hecho hincapié en la gran distancia cultural que separa a estos grupos respecto a los del centro y sur de nuestro país, estableciendo diferencias estructurales que delimitan una frontera cultural muy poderosa y enfática entre las macroregiones culturales denominadas por Paul Kirchhoff, aridoamérica y mesoamérica (1942). El acento que estos autores le han dado a la diferencia extrema entre los grupos indígenas de ambas áreas culturales se ha basado principalmente en criterios territoriales respecto a sus formas de ocupación, movilidad y establecimiento de unidades básicas de organización social y de relación con el medio ambiente, así como sus sistemas rituales y cosmovisión, lo que delimita determinadamente la construcción subjetiva de las identidades de estos grupos y los distingue de los mesoamericanos.

Es interesante que los textos acerca de la identidad *rarámuri* aparezcan hasta la década de los noventa del siglo pasado, pues la etnografía anterior prácticamente no había destacado ni ubicado explícitamente el estudio de la identidad<sup>21</sup>. De acuerdo a Jerome Levi (1993) antes de esa década, el estudio de la identidad de los *rarámuri* había sido abordado tangencialmente por ejemplo al distinguir las diferencias culturales entre gentiles y pagórame, entre los *rarámuri* de la Alta y los de la Baja Tarahumara, entre *rarámuri* y

---

<sup>21</sup> El inicio tan tardío del estudio explícito de las identidades de los pueblos indígenas del norte de México coincide con lo afirmado por Gilberto Giménez para las identidades sociales en general, que este autor ubica en los años ochenta, pues señala que anteriormente los temas relativos a la identidad habían sido abordados más bien en forma implícita (2007, 53-54).

*chabochi* y entre este pueblo indígena y otros de la región. Igualmente las conclusiones de las etnografías de esa época son poco convergentes y más bien muy reflejan más los marcos teóricos de los autores que la realidad etnográfica que transcurría ante sus ojos. Por ejemplo Bennett y Zingg (1935) consideran que a pesar de las diferencias regionales y locales, se puede considerar que los tarahumaras presentan una considerable uniformidad cultural, mientras que Fried (1969) señala que se puede distinguir tres tipos culturales diferentes, a saber, los pagócame de las barrancas, los de las cumbres, distinción que ha corrido con mucha aceptación desde siempre. Otras distinciones internas a la identidad de este pueblo indígena que Levi señala como importantes son las que destacan diferencias intraétnicas en la cultura material (Pennington), los que encuentran subclasificaciones dialectales (Burgess 1984 y Brambila 1976), en la forma de celebrar la semana santa (Kennedy 1970) y en otras prácticas rituales (Velasco 1983). Pero los estudios ya orientados propiamente al estudio de la identidad *rarámuri* se darían, como dijimos, hasta los años noventa, por lo que ahora revisaremos algunos de los más conspicuos con mayor detenimiento.

En este trabajo resulta de sumo interés conocer las diversas aproximaciones antropológicas a la identidad *rarámuri* tanto en su contexto serrano original, como en la ciudad, para comprender cuáles han sido las perspectivas teóricas y las conclusiones que sobre el particular han extraído los estudiosos de este campo y poseer un panorama polémico que alimente el debate de mis conclusiones.

### **3.1 Primordialistas vs. Circunstancialistas**

William Merrill, antropólogo del Museo de Historia Natural del Smithsonian Institution ha realizado buena parte de sus estudios de campo en la Tarahumara, particularmente en la localidad de Rejogochi, del municipio de Guachochi. Publicó (1992) en español un estudio fundamental sobre la importancia, dinámica y complejidad de las almas de los tarahumaras.

Según Bill Merrill (2001, 71-103) en la actualidad los *rarámuri* tienden a considerar su identidad étnica como su identidad primaria, aunque antes de la llegada de los españoles, especialmente de los misioneros jesuitas con los que establecieron un contacto más cercano y prolongado, los *rarámuri* basaban su identidad primaria en identidades locales,

disímbolas, repartidas a lo largo y ancho de su territorio, que desbordaba con mucho lo que en la actualidad conocemos como la Sierra Tarahumara.

Es probable como afirma Merrill, que la identidad étnica que incluye a todos los *rarámuri*, haya sido una creación española del siglo XVIII, producto de su interpretación y de su aplicación extensiva como una sola categoría etnonímica a diversos grupos distintos, incluso con lenguas diferentes.<sup>22</sup>

Merrill afirma que con el paso de los siglos, la creciente presencia española (y posteriormente mestiza) en la región, pudo generar en los indígenas una perspectiva contrastiva frente a aquellos, lo que posiblemente indujo el surgimiento de un sentimiento de identidad común y que hasta esa misma época, comenzaran a emplear el término *rarámuri* para autodesignar su identidad colectiva, recién generada (ibid, 88-89).

William Merrill menciona que, desde su punto de vista, el término *rarámuri* o mejor dicho, *ralámuli*<sup>23</sup>, designa cuatro niveles o significados identitarios, que son: “los seres humanos” independientemente de sus filiaciones étnicas; en segundo lugar distingue a los “indígenas” frente a los “no indígenas”, estos últimos conocidos como *chabochi*; en otro nivel identifica a los tarahumaras en contraposición a los indígenas de otras identidades y por último, en un nivel mucho más específico, designa a los *ralámuli* hombres frente a las *igómele* o mujeres *rarámuri*, todo lo cual deja claro, que éste lexema etnonímico posee una pluralidad de significados de acuerdo al contexto discursivo en el que se emplee. (idem).

Se puede considerar que el más fuerte de estos sentidos es el que distingue a indígenas de no indígenas o *chabochi*, por las connotaciones positivas para los primeros y negativas para los segundos, a grado tal, que ellos se consideran hijos de *Onorúame-Iyerúame*, deidades celestiales asociadas al Dios cristiano y nosotros los *chabochi* somos hijos “del que vive

---

<sup>22</sup>Esta hipótesis también la sostiene la etnohistoriadora de la Universidad de North Arizona Susan Deeds (2003) quien estudia el proceso de etnogénesis en el noroeste de México durante la época colonial y afirma que el encuentro con la cultura hispana y particularmente con el modelo de organización social misional que promovieron los jesuitas durante los siglos XVI y XVII en la sierra, orilló a muchos indígenas a huir de sus misiones y a reagruparse en comunidades inéditas, que incluían hablantes de más de una lengua pero que con el paso tendieron a identificarse con la identidad *rarámuri*, posiblemente por ser la más numerosa.

<sup>23</sup> Los lingüistas debaten la grafía del *rarámuri* pues la “r” tiene diferentes pronunciaciones, según la variante dialectal, a veces más parecida a la “l” de nuestros sonidos en español, conocida como “liquida retrofleja”. Entonces cada autor usa una u otra. Yo he preferido usar la “r” para que el amable lector se quede con un sonido más cercano a ese, tal como lo he encontrado en mi práctica etnográfica.

abajo", asociado con el diablo<sup>24</sup>. (idem). Frente al español, se produjo entonces un proceso de consolidación de las identidades locales en la conformación de un proceso de identificación que englobó a todos los *rarámuri* como identidad colectiva, novedoso sentido de pertenencia producto de ese contacto con el otro.

Ahora bien, Merrill menciona que las identidades locales correspondientes a los diversos asentamientos o pueblos *rarámuri* que se generaron mediante el proceso descrito no han desaparecido en la actualidad, por el contrario siguen vivas y esa afiliación forma parte muy importante del sistema de clasificaciones y de distinciones sociales entre los miembros de esos pueblos, marcados adicionalmente, por diferencias en la indumentaria, la lengua y las prácticas rituales (2001, 89). Esta última distinción de Merrill es, como ya lo mencionamos en el capítulo anterior, muy importante para el estudio de los migrantes *rarámuri*, sus formas de asentamiento y las relaciones sociales que establecen en la ciudad que en gran medida está influida por sus lugares de origen.

Por otra parte, Merrill nos recuerda que existen dos posiciones epistemológicas opuestas para sistematizar las diversas formas de percibir y comprender las identidades indígenas y que es pertinente destacar, pues determinan la construcción teórica y la argumentación etnográfica de cada investigador de acuerdo a la perspectiva adoptada: por un lado están las posturas conocidas como "primordialistas", las cuales consideran que las identidades, tanto individuales como colectivas, están basadas principalmente en atributos adquiridos al nacer en determinado grupo humano y que se mantienen estables a lo largo del tiempo. Dichos atributos serían la lengua, la religión y el parentesco, entre otros. Por otro lado se encuentran las perspectivas "circunstancialistas"<sup>25</sup> que argumentan que esos atributos no son las características principales para definir la identidad étnica, sino que ésta es dinámica

---

<sup>24</sup>Según las creencias *rarámuri*, el diablo o *riablo*, es el hermano mayor de *Onoriame*. Merrill cita una leyenda en la que Dios creó a los *rarámuri* a partir de figurillas de barro, mientras que su hermano mayor mezcló barro con cenizas para crear a otro tipo de hombres, los *chabochi*, quienes por esa razón salieron más blancos que los elaborados por *Onoriame*.

<sup>25</sup> Esta distinción que propone Merrill ha sido abordada por muchos estudiosos de las identidades étnicas, quienes marcan la diferencia entre las teorías que parten de una idea estática y purista de la identidad étnica, que trata de establecerle de una vez y para siempre una naturaleza cerrada al cambio, heredada a lo largo de los siglos, autorreferente y pura en su construcción y las teorías que al contrario, plantean una idea de la identidad étnica abierta al cambio, que reconoce sus interacciones con otros actores y que entiende el intercambio de elementos culturales como algo propio a la dinámica identitaria, pues su interés se centra en la continuidad de las fronteras étnicas, es decir, la distinción de un nosotros frente a los otros que los rodean y no tanto en contenidos culturales cuya autenticidad es cuestionable.

pues cambia con el tiempo, lo mismo que los elementos culturales propios de un grupo de acuerdo a las circunstancias que vive una persona o colectivo social. Es importante aclarar que la identificación con una u otra postura no es privativa de los etnógrafos, pues los mismos integrantes de los grupos portadores de una identidad o sus gestores pueden ser primordialistas o circunstancialistas, puristas o constructivistas, esencialistas o procesualistas.

Nuestro autor considera que en realidad ninguna de las dos posturas epistemológicas es generalizable y aplicable a todas las culturas de forma universal, pues en las diversas sociedades del mundo varía el grado en que las clasificaciones identitarias se ajustan a una u otra. Más bien propone que estas perspectivas son dos polos de un *continuum* en el que se pueden ubicar las diversas identidades según sean más primordialistas o más circunstancialistas. Propone por último, que los españoles concibieron a los pueblos indios del septentrión novohispano como naciones, y que la idea de nación es decididamente primordialista, idea que no necesariamente compartían los *rarámuri* de carne y hueso que los recibieron, muy a su pesar. (2001, 73-74)

Hay una paradoja identitaria que la presencia española produjo entre los *rarámuri*, pues junto con el proceso de consolidación de la identidad colectiva *rarámuri* ya mencionado, se generó un proceso de fragmentación identitaria concurrente que reflejaba las diferentes respuestas de individuos y pueblos al sistema colonial español, que implicaba como un elemento fundamental, la conversión religiosa. Por una parte se desarrolló una subcategoría identitaria conocida como *rarámuri pagótuame* (bautizados) que se aplica a aquellos que aceptaron la fe católica y el sacramento del bautismo, mientras que por la otra, se conformó otra subcategoría conocida como *gentiles, simaroni simalóni*, de aquellos que rechazaron la fe católica, el bautismo, la reducción en misiones, la lengua castiza y en general, la presencia del invasor colonial. Como siempre, la plasticidad de la cultura *rarámuri*, ajena a clasificaciones deterministas y a los sistemas cerrados, permitía en aquel entonces y en la actualidad, que individuos de ambas subcategorías intercambiaran posiciones, que estuvieran un tiempo en la misión o la comunidad *pagótuame* y en otra época, quizá en épocas de hambre o carencia, se remitiera a una comunidad gentil sin sufrir efectos clasificatorios u ontológicos que cuestionaran su identidad.

Debido a esa dinámica que revela cierta aleatoriedad en la constitución de ambas identidades, sería falso suponer que la cultura y la identidad de los gentiles fuera más “pura” o genuina en términos primordialistas que la de los *pagótuame*. William Merrill nos recuerda que las comunidades de los primeros estaban constituidas por grupos humanos cimarrones, huidos de las misiones o que se habían mantenido alejadas de ellos, y que al recibir constantemente nuevos integrantes, muchos de los recién llegados tenían un origen étnico diferente, quizá tepehuanos, pimas o guarojíos, que al integrarse a la “comunidad” adoptaban la identidad *rarámuri*, pero aportaban nuevas creencias, vocablos, y significaciones, ya fueran propios o de procedencia española que incidieron en cierta medida sobre la supuesta pureza cultural de los gentiles. De modo que ninguna de las subclasificaciones es más auténtica que la otra y más bien, ambas son producto de las circunstancias y el devenir histórico que las ha hecho evolucionar paralelamente hasta la fecha. (Merrill, 2001, 92)

Finalmente, la argumentación de Merrill deja clara su postura frente a la capacidad de transformación y adaptación de la cultura *rarámuri*, así como la plasticidad de su identidad, la cual desde los primeros contactos con la cultura occidental mostró una tendencia a la reproducción y mantenimiento de sus límites étnicos preservados mediante múltiples estrategias de adaptación y maleabilidad que incluyen la admisión de cambios en muchas formas objetivadas de la cultura, gran parte de su sistema de creencias, su forma de organización social y de gobierno, conservando en cambio otros elementos tales como la dispersión de sus asentamientos, la independencia en la conducción de su vida social, la importancia de su vida religiosa y ritual, adoptando y transformando múltiples símbolos sin sustituirlos del todo, sino más bien incorporándolos a sus esquemas religiosos.

Asimismo esa ductilidad les ha permitido la combinación de sus prácticas y ciclos rituales con los procedentes de la religión católica, tales como el bautismo y la celebración de la semana santa entre los *pagótuame*, la adopción de danzas como los *matachines* y *fariseos* y fiestas del calendario litúrgico, etcétera, lo que lejos de derribar sus creencias, mitos, deidades y certezas respecto al mundo y su papel en él, las ha reforzado y les ha brindado una identidad vigorizada mediante la reorganización y reinterpretación de los símbolos recibidos. Han cambiado para fortalecer sus capacidades de resistencia y continuidad



étnica, han modificado su cultura y desplazado sus fronteras étnicas para reforzarlas y darles una cimentación a prueba de cataclismos y la posibilidad de recrear creativamente su identidad y evitar la desconfiguración cultural, perspectiva muy adecuada para los *rarámuri* de hoy en día y en particular, como veremos, para los migrantes a la ciudad de Chihuahua.

### 3.2 Identidad *rarámuri* como estrategia discursiva

Uno de los elementos clave del primordialismo radica en el interés por la conservación del uso y características de la lengua propia, claramente diferenciada de la lengua dominante. En México, la perspectiva estática y anquilosante de las identidades indígenas, por mucho tiempo la promovió el Estado, pues requería objetos de estudio y de atención delimitados, circunscritos y estables para promover su política integracionista. Entonces los criterios políticos que implicó la integración nacional postrevolucionaria y la incorporación de los pueblos indígenas a su dinámica nacional forzó la necesidad de estandarizar una visión de conjunto de cada uno de ellos, lo que significó un eclipsamiento de su variabilidad interna.

En ese sentido retomamos la postura crítica de Leopoldo Valiñas<sup>26</sup>, quien ubica la noción de identidad tarahumara como un constructo ideológico producto de las políticas indigenistas del Estado mexicano, erigido a partir de la falacia que se sustenta en la identificación del binomio lengua-etnia, la cual considera miembros de una etnia a todos aquellos que hablan la lengua, mientras que en realidad son las prácticas del mismo Estado las que definen, sancionan y dirigen las identidades étnicas, de las cuales la tarahumara no es la excepción y que en parte es asumida por los propios tarahumaras, lo cual implica que su identidad étnica no es generada por ellos mismos, como tiende a suponerse. (Valiñas, 2001, 106).

Este autor aclara su perspectiva sobre la identidad propiamente tarahumara cuando advierte que esa identidad étnica producida por el Estado nada tiene que ver con la *identidad comunitaria*, la cual “tiene origen, dirección, reproducción y legitimación exclusivamente tarahumara” aunque reconoce que la identidad étnica, con todo y su origen exterior, no es

---

<sup>26</sup> Lingüista, investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, quien participó en un estudio realizado por encargo de la Coordinación Estatal de la Tarahumara (CET) que dio como resultado una tipología de las cinco variantes dialectales de la lengua *rarámuri* y su regionalización a saber: oeste, norte, centro, cumbre o interbarranca y sur (Valiñas, mecanografiado, s/f)

totalmente inválida pues “su origen real no es de manera alguna determinante, en última instancia, el origen que el propio grupo se atribuye y sanciona como verdadero es el importante” (idem).

De hecho, Valiñas afirma que el Estado equipara las identidades étnicas con el “nombre de la lengua” de cada pueblo indígena homologando tres elementos como si se tratara de una unidad, es decir, la etnia, el nombre de la lengua y las comunidades hablantes, simplificando una realidad donde se observa una diversidad que la imposición discursiva institucional tiende a difuminar (Valiñas 112-114).

Esta afirmación la sustenta Valiñas con ejemplos de las variantes dialectales de diversas lenguas indígenas. Para el caso de los tarahumaras encuentra que existen cinco variantes<sup>27</sup> que se despliegan en el mapa serrano generando igualmente cinco áreas dialectales distribuidas a lo largo de la sierra del mismo nombre, las cuales no muestran una correspondencia exacta con la distribución de las diversas configuraciones culturales propia de las comunidades que las hablan, sino que hay múltiples diferencias patentes en elementos visibles de la cultura como son la indumentaria, el tipo de vivienda, o los rituales dentro de la región correspondiente a cada variante, por lo que tampoco se puede determinar que a cada variante corresponda una identidad diferente.

De hecho tampoco hay fronteras fijas entre un área dialectal y otra, sino que se van diluyendo y empalmando, lo que provoca que existan “comunidades transicionales” con dialectos mixtos lo que hace indecible a que área corresponden en realidad, complicando aún más la delimitación de las identidades intraétnicas para los ojos externos de la cultura dominante (Valiñas: 117), que en su práctica clasificatoria habitual minimiza las diferencias asumidas como internas y maximiza los contrastes que se definen desde el exterior (ibid: 119).

Este autor menciona que producto de esas prácticas algunas instituciones tienden a dividir a los *rarámuri* en tres grupos, a saber: los *pagótuame*, los gentiles y los amestizados (o

---

<sup>27</sup> El diagnóstico en el que participó Valiñas generó una caracterización de cinco áreas dialectales de la lengua *rarámuri*: oeste, norte, cumbre, centro y sur, aunque aclara que es posible delimitar por lo menos una sexta y que algunas variantes son tan distintas entre sí, como el castellano y el rumano lo cual genera severos problemas de mutua inteligibilidad.

enchabochados), clasificación hecha con criterios exógenos y extraétnicamente, pero que no se relaciona con la autopercepción de los *rarámuri*, para quienes habría que hacerse las preguntas cruciales, “¿qué tan tarahumara es la cultura tarahumara? ¿existen rasgos definitorios de lo tarahumara? y de existir, ¿cuáles son y qué tan distintivos resultan?” (Valiñas, 2001: 118).

La respuesta que da este autor es que ni la lengua, ni los componentes culturales son, en esencia, decisivos para la conformación de la identidad *rarámuri*. Destaca que la identidad *rarámuri* consiste más bien de un proceso comunitario que se reproduce en el ámbito ideológico y que su coincidencia con la realidad etnográfica, es meramente circunstancial pues propone ver “el proceso de identidad como un conjunto de estrategias discursivas, fundadas en sistemas simbólicos que no necesariamente tienen correlación con los hechos concretos y objetivos” (ibid. 119) sino que parten de interpretaciones propias del grupo.

La propuesta de Valiñas parte de una perspectiva de la identidad que reconoce que cada comunidad tiene estrategias de identidad que pone en práctica de acuerdo a su posicionamiento en un triple conflicto de identidades: el que surge entre el nombre que se asignan y el que les impone la visión monolítica del Estado sobre las identidades y lenguas indígenas; el que resulta de la diversidad interna, tanto lingüística como cultural que ellos reconocen y aceptan naturalmente mientras el Estado la niega y, por último, el que se produce entre los límites étnicos que ellos mismos se atribuyen y los que el Estado les impone. La identidad de los *rarámuri* tiende a ser establecida en el espacio problemático que esos tres conflictos generan y se ejerce estratégicamente como un medio para neutralizarlos o resolverlos (ibid: 120).

Esta es la aportación que desde el punto de vista del marco teórico que hemos elegido en este trabajo resulta más importante del texto comentado, pues destaca la importancia de la subjetividad *rarámuri* en la determinación de su identidad, que parte de su posicionamiento relativo frente a un escenario cambiante en el que las formas objetivadas de la cultura juegan un papel táctico que pueden ser asumidas o sustituidas por otras en la búsqueda de un equilibrio, siempre inestable, determinado por las contradicciones con los agentes externos tales como el Estado y sus efectos ideológicos, los *chabochi*, los otros grupos

indígenas y la sociedad civil en general. Se trataría entonces de una identidad en proceso, siempre expectante frente a los conflictos clasificatorios ante los cuales debe posicionarse.

La propuesta de Valiñas es importante además, porque destaca la diversidad interna de la identidad *rarámuri* al reconocer implícitamente que tenemos el vicio de simplificar las diferencias, de imponer visiones externas que soslayan esa variabilidad en aspectos tan fundamentales como la lengua, pero al mismo tiempo es de gran valor su advertencia acerca de tener cuidado de no establecer criterios taxonómicos a partir de formas objetivadas como la propia lengua que él estudia, pues esa distinción no necesariamente equivale a diferencias identitarias, sino que el asunto es más complicado y que solamente se puede resolver etnográficamente.

### 3.3 Nietzsche y Foucault entre los gentiles

Jerome Levi presentó su tesis de doctorado en la Universidad de Harvard en 1993 cuyo título es "*Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity among teh Rarámuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico*"<sup>28</sup>, en la que hace una propuesta metodológica muy sugerente y original para el estudio de las identidades indígenas, en su caso la de los *rarámuri* gentiles, a partir del concepto de genealogía que propusiera originalmente Friedrich Nietzsche y posteriormente fuera retomado por Michel Foucault.

La propuesta teórico-metodológica que encierra el concepto de genealogía considera las identidades como construcciones sociales ineluctablemente relacionales, constituidas por diferentes *linajes*, es decir, que la historia de una identidad constituye un proceso dialéctico de inversiones y oscilaciones de elementos culturales que se realizan de acuerdo a los diversos contextos históricos que se le presentan a un grupo, tomando en cuenta que en cada uno de esos contextos hay relaciones de poder, de lucha y de enfrentamiento con otras identidades igualmente en construcción permanente y en oposición a sus contrarias. (Levi, 1996. 36-37). Es decir, el concepto de linaje nos remite más a la serie histórica de

---

<sup>28</sup>*Los pilares del cielo. La genealogía de la identidad étnica entre los rarámuri-simarroni (tarahumara-gentiles) del noroeste de México.* . El título hace referencia a la forma en que los *rarámurigentiles* se autodenominan, *siyónachi tónara* que significa "los pilares del cielo". Los términos en que se autodefine cada grupo identitario es importante para Levi, pues la intención de su tesis es hacer un análisis "genealógico" de los términos usados por cada grupo en referencia a otro, lo que puede revelarnos su identidad (1993: 4). (Todas las traducciones que se presentan en lo sucesivo son mías, A.H.)

acontecimientos que van moldeando una identidad, que a linajes como sistema de parentesco propiamente dicho. Levi emplea este concepto en sentido figurado para denotar que las identidades tienen una trayectoria propia, diferente a otras identidades o "linajes", y que pueden reconstruirse a partir del método genealógico de Michel Foucault, como veremos más adelante.

En la lectura de Levi (1993. 37) Nietzsche plantearía entonces que el *linaje* del sistema de valores de una persona o grupo no se desarrolla a partir de un núcleo prístino originario de donde procederían todas sus significaciones más puras, claramente distintas a cualquier otra, como emblemas de autenticidad y genuinidad concentrada. Por el contrario, la moralidad (morality) de un grupo y con ella su identidad, surgen de un cálculo utilitario que valora como "bueno" (good), aquello que le reporta beneficios y como "malo", todo aquello que le cause daño o perjuicio. En la perspectiva nietzscheana el mal connota necesariamente una relación entre clases opresoras y oprimidas, los opresores intentan identificar las características culturales de los oprimidos como fuente del mal y viceversa, los oprimidos tuvieron siempre la capacidad de valorar positivamente sus cualidades.

De modo que se trata de una perspectiva teórica que parte de una oposición binaria, pero a diferencia de los binomios de términos opuestos de la propuesta estructuralista Lévi-Strauss, la oposición nietzschiana está profundamente politizada y relativizada de acuerdo a contextos históricos particulares.

En la dirección anunciada por el filósofo alemán se encamina Michael Foucault cuando analiza la distinción entre los conceptos nietzschianos de "origen" (*Ursprung*) y "emergencia" (*Herkunft*). Pues a diferencia del "origen" que nos remite a un trasfondo de esencia primordial, la idea de "emergencia" nos habla de una ruta, de un trayecto de descendencia, en la que no importa la esencia perdida en la oscuridad de los tiempos, *in illo tempore* de mito fundacional y que quizá nunca existió. Más bien lo que importa para el método genealógico es establecer o reconstruir ese trayecto o recorrido de la identidad, observar a partir de qué dispersión de elementos desvinculados y de diversa procedencia se va conformando paulatinamente esa identidad, siempre en oposición a otro, en lucha constante por la autodefinición, cediendo y tomando elementos culturales activamente. La

genealogía foucaultiana no representa el vano esfuerzo por conocer el inicio de una identidad, sino investigar el azaroso recorrido que la trae a la actualidad (Levi: 38-39).

Retomar este método lleva a Jerome Levi a estudiar la identidad de los *gentiles rarámuri*, también conocidos como *simaroni*<sup>29</sup> no como el último reservorio de cultura tarahumara original, tal como consideran muchos antropólogos y funcionarios públicos e indigenistas, sino al contrario, considerar que la identidad gentil se ha configurado a través de un proceso de resistencia, selección y creatividad que incluye una contra-cultura que invirtió las imágenes que los dominadores españoles habían impuesto reevaluando críticamente las instituciones coloniales (Levi: 40-41).

Una vez establecido esto, Jerome Levi propone su modelo de etnicidad indígena a partir de la perspectiva *rarámuri* gentil, un esquema de cuatro niveles en los que se definen las identidades gentiles, *pagótame* y *chabochi*, cada una de ellas construida por su oposición con un grupo que resulta ser su opuesto en alguno de los niveles y que en su conjunto constituyen lo que Levi denomina el *dosel semántico rarámuri* (*semantic canopy of rarámuri*). Este dosel de cuatro niveles de referencia cada vez más abstracta comienza por su parte más baja o primer nivel donde se distingue la oposición *pagótame-simaroni*; el segundo nivel establece la contraposición *otros indígenas-tarahumaras*; en un grado mayor de contraste el tercer nivel opone *chabochi-indígenas* y el último nivel, el más amplio, distingue los *no humanos-humanos*, aunque Levi aclara que ciertas especies naturales, tanto vegetales como animales, caen dentro de la clasificación de *rarámuri* o humano y a ello dedica un capítulo (Chapter 7) donde se refiere a la "eticidad" de plantas y animales.

Lo que hay que destacar, pues, en el método genealógico de la identidad *rarámuri* de Levi es que en todo el sistema clasificatorio de las etnicidades hay un elemento que se reconoce

---

<sup>29</sup>Se conocen como *rarámuri gentiles* o *simaroni* a todos aquellos tarahumaras que no se han bautizado y que viven estableciendo el mínimo contacto con la cultura occidental *chabochi*, aunque en realidad si tienen contacto e intercambios ocasionales. Ahora bien, Levi establece una subdistinción genealógica entre ambos términos, dejando el de *gentil* para designar a los *rarámuri* "paganos" o *no bautizados* que evitaron desde siempre ese contacto y *cimarrones* o *simaroni* para los *fugitivos* que huyeron de las minas o misiones, pero que ya habían establecido una vida intercultural con los españoles colonizadores del septentrión novohispano. Los *rarámuri* que aceptaron el sacramento católico del bautismo y que por ello, se supone ejercieron menor resistencia al dominio colonial se conocen como *rarámuri pagótame*.

como interno y otro que es externo a la identidad en cada uno de los niveles taxonómicos, así como de los diferentes periodos históricos y las varias perspectivas culturales. Estos elementos no constituyen un cuerpo delimitado sino cambiante, que se vale de procesos de resistencia, revaluación e inversión de las categorías étnicas de acuerdo al contexto dentro del cual las variables del poder y la dominación juegan un papel fundamental. Es ante la presión de la dominación y los recursos culturales identificados con el grupo dominante, como los dominados movilizan sus fronteras étnicas para demarcarse de aquél.

Así por ejemplo la animadversión de los *simaroni* hacia los sacramentos católicos se debe, no a diferendos o rechazos teológicos fundamentales contra una ritualidad ajena, sino que es la forma de posicionarse frente a su procedencia española y por concebir una relación indiscernible entre los sacramentos y la política de dominación colonial. Podríamos decir entonces que Levi ubica la procedencia de los cambios en la etnicidad de los grupos *rarámuri* a partir de su interacción con los otros, de su perspectiva del poder y de la autopercepción de su ubicación frente al mismo, es decir, el contexto y la ubicación de los actores en la lucha por las clasificaciones son los que hace emerger las apropiaciones o rechazos de elementos identitarios. Esta identidad posicional y estratégica se mantiene en constante autoevaluación alerta ante movimientos y cambios en las tácticas y estrategias de los otros.

Al respecto Jerome Levi afirma:

...ethnicity provides (among other things) a "genealogical" model for the construction of collective identity, a perennially reedited script for the performance and evaluation of cultural actions, and an index for the classification of social groups, the contours of which are co-authored -dialectically though no necessarily equally- by both insiders and outsiders (Levi: 214)

Ejemplo de esa actitud de resistencia de la identidad *rarámuri* gentil es la que sostiene al resistirse a adoptar objetos y mercancías provenientes de la cultura *chabochi*, es decir, bienes manufacturados industrialmente con materias primas distintas a las que han usado estos a lo largo de los siglos. Esta actitud forma parte de una resistencia más general ante la cultura occidental que ha caracterizado a buena parte de la cultura gentil. Levi (2001)

enuncia varios ejemplos como son las cobijas *rarámuri* de lana frente a las de algodón u otros materiales que venden los mestizos; otro ejemplo son las *tirutas*, cobijas cuadradas más pequeñas hechas con lana de ovino y que son empleados tanto para cubrirse, como en rituales como el yúmارة.

Las flechas son otros artefactos que emplean los gentiles para evitar el uso de armas de fuego para la caza, actividad practicada cotidianamente en la actualidad serrana, particularmente por los gentiles, uso que se extiende al contexto ritual. Los objetos tradicionales para elaborar el arco y las flechas tales como el enderezador de flechas, son otros elementos de la cultura material de resistencia gentil, así como el uso ritual tradicional que hacen de ellos. El uso de ambos elementos, *tirutas* y flechas, proviene de la cosmovisión transmitida en la oralidad que los vincula con la tradición, los deseos de la divinidad y que en particular, tienen un simbolismo de resistencia cultural ante las imposiciones de la cultura mestiza o *chabochi*, en particular hacia su cultura material. (2001: 127-136).

Las mujeres *rarámuri* utilizan como parte de su indumentaria tradicional, una faja de lana o de estambres sintéticos para sostener la falda. De acuerdo a Lévi, las mujeres gentiles solamente usan aquellas tejidas con estambres de lana y sin decoración de grecas y otros motivos, solamente son fajas negras de color sólido y que afirman que así está más contento Dios.

Lévi concluye que para los gentiles es vital significar sus fronteras culturales y su distinción radical respecto a los *chabochi*, como hace siglos lo hicieron con los españoles, de modo que el uso de *tirutas*, arcos y flechas, canastos de pluma, cintos negros, tienen un sentido simbólico que va mucho más allá de su utilidad práctica, pues son marcadores culturales identitarios que junto con el rechazo a la religión, la aversión a la escuela y las iglesias, el retiro geográfico a los lugares más abruptos y apartados de la sierra, su independencia política respecto de los *pagótuame*, son testimonio de su resistencia cultural frente al *chabochi* y elementos de distinción frente a los *rarámuri pagótuame*. (ibid:146-148).

Este nivel de resistencia que llega a incluir la preservación de objetos considerados marcadores identitarios puede observarse principalmente entre la población gentil que



estudia Jerome Levi cuya etnicidad tiende a ser más vigorosa o enfática que la de los pagótame, más habituados al contacto con los *chabochi* y sus objetos cotidianos. De hecho, en la ciudad, los pagótame han preservado *mutatis mutandi* muchos elementos materiales de su cultura material, principalmente la indumentaria femenina, la ritualidad y la lengua, aún entre los que tienen más tiempo en la ciudad o que conviven relaciones interétnicas más intensas con los *chabochi* como veremos en el capítulo siguiente con el objeto de darle sentido a su autopercepción y a la continuidad de sus relaciones sociales.

### 3.4 El pensar y hacer bien

De particular importancia resulta la tesis de licenciatura de Margot Heras, egresada de la ENAH Chihuahua en 2000, quien realizó un trabajo de campo muy intenso, al vivir en la localidad de *Banalachi* (Panalachi, municipio de Bocoyna) prácticamente un año en forma casi ininterrumpida. Ella encuentra que existe un principio que denomina “ser ideal” como el factor que guía la vida de los *rarámuri* y que se traduce en términos prácticos en dos elementos clave para la reproducción de su identidad: *el hacer bien y el pensar bien*. Estos son dos mecanismos constituyen juntos un paradigma de normas y valores que conducen la manera de ser *rarámuri* (Heras, M. 2000. 91).

Al ser principios para la acción, cabe la posibilidad que cada individuo los asuma y ejerza de manera diferente, pero funcionan como un principio rector de su pensamiento y su acción transmitido por la oralidad y puesto de manifiesto en sus actitudes, comportamientos, mediante la reproducción de las tradiciones, fundamentalmente en la realización de los rituales colectivos más importantes como son los de iniciación consistentes en el bautismo por fuego (*wetobétame*), opuesto y complementario al bautismo por agua propio de la iglesia católica; los rituales de curación y los de muerte (*nutema*) y los de petición y agradecimiento a *Onorúame y Eyeruame* (*yímare y rutuburi*). Todo ello permite a los *rarámuri* restablecer el equilibrio y mantener el bienestar de los *rarámuri* al “andar contento”, “caminar bien”<sup>30</sup>, “hacer bien”, “pensar bien”, levantar buenas cosechas y asegurar la salud, respetar la tradición establecida por los antepasados (*anayáwuari*) y en

---

<sup>30</sup> Andar contento es lo contrario a estar triste lo que significa estar sano, pues la tristeza es una enfermedad muy temida por los *rarámuri* pues implica la pérdida de alguna de sus almas. De igual modo, caminar bien, se traduce en estar sano y poder moverse con facilidad, lo cual es básico en una cultura seminómada como ha sido la suya.

su caso, reintegrar las almas a los cuerpos enfermos o ayudarles en su camino al cielo, en el caso de los difuntos. (Heras, 2000: 55).

De acuerdo con Margot, al individuo se le reconoce la pertenencia como tal a su grupo a partir de dos condiciones: haber nacido *rarámuri* y al “pensar y hacer como un *rarámuri* y no como un *chabochi*. El ser hijo de padres *rarámuri* no es una condición suficiente para que a un individuo se le reconozca pertenencia a la colectividad *rarámuri*. Además de ello, se vuelve indispensable compartir el sistema de norma y valores propios de su cultura, es decir, asumir la actitud *rarámuri* ante la vida y no la *chabochi*” (Heras, 2000: 92).

En particular, el ritual de iniciación por fuego es vital para el buen hacer y el buen pensar porque es a partir de su realización que un niño es considerado miembro del grupo, se le asigna un nombre, diferente al nombre del bautismo por agua, y se le dan los consejos para que los ejerza como individuo, independiente de su familia, es decir, para que introyecte el “ser ideal” *rarámuri* y no se comporte como un *chabochi*, hijo del diablo que no saben actuar bien, “andan como borregos” pues siempre necesitan guía, no saben reconocer el camino por su cuenta. El desconocimiento de los principios que definen a un *rarámuri* significa ser *chabochi* (idem).

Estos la observancia de estos principios y distinguirse de los *chabochi* se puede observar a dos niveles, el individual y el colectivo. En el primer caso, la persona debe ser *tranquila* y no ser *bravo* como los *chabochi*, por ello es indispensable que escuche los consejos de sus mayores, especialmente los de los *owirúame* (curandero y hombres de conocimiento). De no hacerlo así existen mecanismos de control que van desde el regaño materno, la crítica social expresada a través de las habladurías o pláticas descalificadores en las que se corre el riesgo de ganarse el desprestigio, muy temido entre ellos, hasta la broma, mecanismo muy socorrido en el ambiente familiar y sobre todo en las continuas *teswinadas* donde al calor del *batari*, dos oponentes se echan en cara aspectos de su vida reprobables o que se alejan del ser ideal en tono de farsa, pero que igualmente genera corrientes de opinión a favor o en contra de su prestigio. (Heras, 2000: 94), Cuando una persona comete una falta mayor o no reconoce la misma, el caso es llevado a la reunión dominical donde la autoridad del pueblo (*siríame*) tendrá que llamar la atención públicamente y establecer un castigo o de plano organizar un juicio público hasta llegar a una sanción.

A nivel colectivo la identificación social *rarámuri* se establece mediante varios mecanismos como son las visitas de unos a otros a sus ranchos, donde se compartirán los alimentos y de existir, la bebida de *batari*, se establecen negocios, se vinculan nuevas parejas, se acuerdan trabajos conjuntos; el *kórima* o intercambio recíproco de maíz, telas, animales, hortalizas y demás productos de consumo básico; la participación en las carreras de bola, *ariweta* y demás juegos *rarámuri*, y sobre todo, al participar en las teswinadas o fiestas colectivas donde se consume teswino o *batari* y los asuntos relacionados con el ser ideal discurren con mayor fluidez, la mayor parte de las veces en forma pacífica y jocosa, en otras llegando a los golpes con la consecuente reprobación generalizada.

En *Banalachi* existe un buen número de familias *chabochi* que forman parte de la cotidianidad del lugar, muchos de ellos son ejidatarios con plenos derechos al igual que los *rarámuri*, pero existe entre ambos una fuerte segregación y competencia por la legitimidad en la posesión de las tierras y las decisiones sobre los recursos naturales, especialmente el recurso forestal. Ambos se consideran más legítimos y ven con desconfianza a los otros generando un clima de conflicto velado que aflora con facilidad. Los *rarámuri* generan estereotipos y representaciones de sí mismos en ese contexto intercultural, con lo que se explica la valoración peyorativa asociada a lo *chabochi*, quienes son en su opinión: hijos del Diablo, los de razón (tontos), flojos, habladores y “son como coyotes”. De manera recíproca, los *chabochi* se refieren a los *rarámuri* con las siguientes expresiones: “indios”, tarumaritos, “no son gente”, convenencieros, borrachos, sucios, flojos (Heras, 2000: 113-114). Por ello afirma Margot que en la autodefinición de los *rarámuri* es fundamental distinguirse de los *chabochi*, pues tienen diferente origen, diferente forma de vida y diferente destino más allá de la vida en la tierra, pues los *chabochi* se van “para abajo”, mientras los *rarámuri* se van al cielo. En conclusión, de acuerdo a Heras, el principio creador de la vida *rarámuri* se funda en la diferenciación y exclusión del *chabochi* (p. 115).

Como vemos, Margot nos presenta una visión totalmente primordialista de la identidad *rarámuri*, basada en su tradición, sus propias interpretaciones del mundo, que los distingue radicalmente de los otros con los que conviven y que establecen un deber ser que regula tanto la forma de pensar como de actuar. La vida entera de los *rarámuri* estaría fundada en esa distinción y en el apego irrestricto a sus valores y normas, las cuales adquieren

legitimidad por venir ser dictadas por sus deidades y por haber sido asumidas y transmitidas por sus ancestros. Origen mítico, actualización ritual, transmisión oral, sanción de las desviaciones, prescripciones normativas para el actuar individual y colectivo, identificación del *chabochi* como su opuesto que representa todo lo que no debe ser un *rarámuri*, son procedimientos discursivos e ideológicos que delimitan su identidad, les brindan una perspectiva para asumir las relaciones interétnicas y una vía para evitar el contagio de ideas y prácticas ajenas a su normatividad. La burla, el menosprecio por lo *chabochi*, su condenación, su amenaza constante, son otros tantos recursos ideológicos para demarcar y mantener vivas sus fronteras étnicas y mantener alejados a los *chabochi*.


Naturalmente la identidad *rarámuri* no puede ser tan repelente y refractaria a la influencia *chabochi*, no puede orillarlos a un aislamiento tan severo puesto que los podría conducir a un delirio paranoide donde cualquier cosa podría convertirse en fuente potencial de contagio o a un ostracismo suicida que los encerrara en una espiral autorreferente y autoexcluyente de la vida social, lo cual no es posible sin riesgo de la desaparición autofágica.

Reconociendo este obstáculo epistemológico de su planteamiento, Margot agrega un último capítulo donde examina la necesidad de los intercambios culturales, y el cambio en la continuidad *rarámuri*, si bien lo hace de una manera peculiar, pues afirma que los cambios inducidos en la cultura y la identidad *rarámuri* se dan con base en el pasado, pues los cambios se dan de adentro hacia afuera (sic, p.131) teniendo como motor del cambio, no la simple convivencia con los mestizos, sino hechos específicos que promueven estos cambios, especialmente la migración y la escuela.

Si bien, muchos *rarámuri* migrantes conservan sus tradiciones y respetan sus valores y normas, los cambios culturales generados por su migración hacia las ciudades atentan contra el ser ideal *rarámuri* porque provoca que adquieran costumbres *chabochi* que quebrantan prácticas tales como la celebración de las fiestas y los ritos de iniciación, provoca la adopción de indumentarias no *rarámuri*, estimula sospechas acerca del comportamiento de las mujeres, que al estar lejos de la mirada sancionadora de la comunidad, pueden relajar sus costumbres sexuales y mantengan relaciones con los *chabochi* ("andan como las perras", dicen (Heras, 2000: 138). No obstante, a pesar de los

cambios sufridos por algunos de los migrantes, se seguirán considerando *rarámuri* por la comunidad salvo en casos extremos.

La educación por su parte afecta la formación de los niños al reforzarles el uso del idioma español y con ello comenzar a abandonar el *rarámuri* en ciertos contextos que paulatinamente pueden ir invadiendo otras áreas de la vida social, la incorporación de ideas diferentes a las de su tradición, y el abandono de costumbres tales como el consumo de *batari* por influjo de las escuelas, especialmente las religiosas como el internado de Sisoguichi, al que frecuentemente van las niñas de *Banalachi*. En general, la educación formal de los niños y jóvenes acarrea problemas de confrontación y crisis del ser ideal *rarámuri*, en ocasiones insuperables.

Margot entonces establece una categorización de la identidad *rarámuri* que se basa en el grado de apego a la tradición, al uso de su indumentaria, sobre todo femenina, al uso de la lengua y al *pensar y hacer bien*: en un extremo estarían los que respetan irrestrictamente estos códigos tradicionales del ser ideal denominados por nuestra autora *we rarámuri* (muy *rarámuri*) y en el polo opuesto estarían los *mapuregá chabochi* (como *chabochi*, parecido al *chabochi*). Esta categorización nos permite analizar los procesos identitarios tanto a nivel individual como colectivo. En el caso individual los cambios hacia el extremo *mapuregá chabochi* pueden ser rápidos, radicales, pueden ser aislados y en esa medida comúnmente son rechazados por la colectividad de origen, mientras que los colectivos son graduales, se inscriben en un proceso de transformación en el que algunos cambios serán finalmente aceptados e integrados de alguna manera a su modo de vida. Lo que es un hecho es que en ambos casos, tanto aceptación como rechazo, los cambios generan conflictos que tendrán que ser resueltos socialmente, lo que devolverá a la colectividad  estabilidad previa. (Heras, 148: 152).

Finalmente, Margot reconoce el cambio y los procesos adaptativos como parte de la dinámica identitaria *rarámuri*, sobre todo mirándola desde el plano de la larga duración. Ahí descubrimos que elementos tales como su sistema político-religioso y el bautismo de los *pagótuame*, la equivalencia de *Onorúame-Iyerúame* con *Tata Riosi* (Dios)-Virgen María, el mito de creación de *rarámuri* y *chabochi* y otras festividades patronales y de la Semana Santa han llegado a formar parte de su "ser ideal" pero en la raíz de su

autodefinición identitaria y de sus fronteras étnicas estará la separación-diferenciación irreductible respecto a los *chabochi*, hijos del Diablo.

### 3.5 Resistencia y plasticidad, dos caras de la misma moneda

Como vemos, el estilo argumental de Lévi lo aleja de los otros estudiosos sobre la cultura *rarámuri* al ubicar marcas distintivas o emblemas, la continuidad del uso de determinados objetos tradicionales, de modo que su modelo argumental acerca de los componentes de la identidad *rarámuri* tendería a ser, en ese sentido, más primordialista que el de Polo Valiñas y Bill Merrill. De hecho es comprensible esa postura, si tratamos de encontrar las formas y procedimientos que la racionalidad gentil elabora para mantenerse separados de los *pagótuame* y conservar su estilo de vida, aislado y cimarrón. En ese nivel de resistencia, es natural que tiendan a marcar identitariamente todo lo que los distinga de los *pagótuame* y con mayor vigor, lo que los distancie de la cultura mestiza. Si su proyecto cultural es de resistencia y aislamiento, es natural que se marquen los elementos que los singularizan y se rechacen todos aquellos que los acerquen y tiendan a confundir. Quizá para un proyecto identitario tan autocentrado y autoexcluyente tenga sentido ese tipo de marcas y esa necesidad de autoafirmación frente al otro a través de la vigilancia estricta de los límites étnicos.

Lo que sí sería un error, es tratar de extrapolar mecánicamente una visión tan estática, autoreferente y primordialista referida a los gentiles y aplicársela a los *rarámuri pagótuame*, quienes han demostrado una gran capacidad adaptativa, de apropiación y resignificación de múltiples elementos de la cultura *chabochi*, no únicamente la material. En ese filo se debate la postura primordialista de Margot Heras en su tesis por dos motivos: ubica la identidad de este grupo en la conservación, puesta en marcha y transmisión de una serie de elementos culturales que la definen estáticamente, pues aunque reconoce que se pueden incorporar elementos de otra procedencia, los ubica en un nivel identitario secundario siempre y cuando se mantengan los elementos que ella destaca con una importancia primaria en la reproducción de su identidad.

De hecho afirma en sus conclusiones que los elementos incorporados no afecta significativamente el "ser ideal" *rarámuri*, al que sigue identificando principalmente con el

ritual de iniciación por fuego pues en él cada individuo es separado de sus padres y se practica el ritual por parte de sus padrinos y demás miembros de la comunidad, en ausencia de sus padres, con lo cual se establece un vínculo simbólico del iniciado con la comunidad, más allá de su familia. En ese momento las fronteras que separan al individuo de la comunidad se disuelven, uno y otro son lo mismo, de modo que un individuo que no realice este ritual no participará en el cumplir con los demás y por tanto no será considerado miembro del grupo y no será considerado en el ambiente familiar y festivo de la comunidad con lo que se romperá la cadena de la reciprocidad y será considerado como un *chabochi*. Dejar de lado el hacer bien y pensar bien ubica al individuo en el terreno de los *chabochi*. Quien traspase ese límite por las circunstancias que le han tocado vivir provocará un cambio de identidad personal que prácticamente no afectará a la dinámica identitaria colectiva.

La tendencia de asumir la identidad a partir de un principio de reproducción cultural basado en una estrategia de resistencia-aislamiento no puede sostenerse por los *rarámuri* migrantes a otros confines más allá de su localidad de origen, pues tendrán que incorporarse a contextos interculturales que los obliguen a desarrollar estrategias identitarias más dúctiles y unas fronteras étnicas más porosas, donde, al decir de M. A. Bartolomé (2006, 36), la direccionalidad de la circulación de rasgos culturales y simbólicos irá preferentemente del grupo que concentre mayor poder hacia los que tienen menor poder. Esa estrategia es sustituida por una que podemos llamar de resistencia-negociación que les permita un juego más flexible en el manejo de sus recursos culturales y sus interacciones sociales que inclusive, si el campo de lucha por las significaciones sociales lo demanda, recurrir a un principio de negociación-asimilación que tienda a difuminar las fronteras étnicas.

Esa plasticidad de la cultura *pagótuame* es un elemento muy importante de dinamismo y actualización que ha demostrado ser muy eficaz, como medio o vehículo para enfrentar exitosamente los embates de la cultura mestiza en la ciudad de Chihuahua, de sus pretensiones etnocéntricas dirigidas constantemente contra su cultura, sin lograr derribar las fronteras étnicas e identitarias. Esas fronteras que incluyen, si es necesario, la simulación y cierto grado de oportunismo para tomar y dejar elementos sin remordimientos en

determinado momento, o bien a lo largo de su trayecto histórico, cuestión que será abordada con detalle en los siguientes capítulos.

### **3.6 La identidad de los *rarámuri* migrantes a la ciudad de Chihuahua.**

No existen muchos trabajos etnográficos sobre los *rarámuri* que han migrado a la ciudad de Chihuahua u otras zonas urbanas. Quizá sean las tesis de Marta Ramos (1997) y Loreley Servín (2001) así como el libro de Juan Cajas Castro (1992), los esfuerzos más consistentes hasta la fecha. Me interesa ahora abordar estos textos para posicionarme respecto a ellos a partir del marco teórico y metodológico expuesto más arriba.

#### **a) Identidades estáticas y primordiales**

El primero de ellos es la tesis de licenciatura de Loreley Servin Herrera (2001) quien presentó los resultados de una investigación muy extensa y valiosa sobre la migración de los *rarámuri* hacia diversos lugares de destino del estado, donde caracterizó los factores y las causas de expulsión y la capacidad de atracción de ciertas zonas de agricultura comercial, ganaderas y urbanas, los nichos laborales que tienden a ocupar los migrantes, así como una tipología de formas de asentamiento, tanto en el caso rural como en el urbano.

Posteriormente el texto se concentra en el caso de la ciudad de Chihuahua y genera un modelo en el que clasifica a los migrantes *rarámuri* en tres tipos, los dos primeros a partir de un criterio temporal respecto a la duración de su migración y el tercero remitido al carácter definitivo de su proceso migratorio y de inserción social. Estos tres tipos son denominados: migrantes temporales, permanentes e integrados. Una vez clasificados, Servín asigna a cada tipo de migrante un tipo diferenciado de identidad, los dos primeros los propone respecto al grado de conservación o adaptación, resistencia o disposición al cambio, mientras que el tercer tipo lo establece conforme a criterios más bien estratégicos de incorporación a la cultura urbana receptora, a la educación en niveles superiores a la elemental, mejores opciones de empleo y matrimonios mixtos con *chabochi*. El siguiente cuadro resume las características que Servín plantea para relacionar cada uno de sus tipos de migrantes:



TIPO DE MIGRACIÓN	TIPO DE IDENTIDAD	CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES
<b>Migración temporal</b>	<p><b>Identidad preservada</b></p> <p><b>Estrategia cultural:</b> La preservación (p.139)</p> <p><b>Elementos preservados:</b> Idioma Indumentaria Bautizos Trato con <i>chabochi</i> es parco Aunque no se entienden entre sí por variantes lingüísticas, pronto se identifican como <i>rarámuri</i>; el medio los unifica, reconocen una identidad y una cultura comunes (P. 102)</p>	<p>Nada de la cultura ni de la identidad cambia, migrar solamente sirve como estrategia para mejorar ingresos No cambian formas de vivir ni de pensar. Es decir, no altera su identidad Viven en casas o chozas aisladas, no en asentamientos En la comunidad de origen está el sentido, acá no hay nada que importe. Son impermeables y defensivos, muestran una identidad estática e impertérrita. La familia resguarda y protege cultura e identidad (p. 101)</p>
<b>Migrantes permanentes</b>	<p><b>Identidad modificada</b></p> <p><b>Estrategia cultural:</b> adaptación (p.140)</p> <p>Concentración urbana vs. Dispersión originaria, lo que <i>paradójicamente</i> permite la reproducción cultural e identitaria (p. 103, 111) <i>Ariweta</i> refuerza la identidad de la mujer. (p.114, 115) La transmisión de la cultura y la identidad se debe en gran medida a la mujer (p. 115)</p>	<p>Convivencia diaria refuerza la identidad como grupo (p. 103), Familia, lengua, indumentaria, carreras, los recién llegados refuerzan su cultura y valores (p. 104) Inmersos en la economía urbana, pero desubicados en la cultura de la ciudad Viven principalmente en asentamientos Solidaridad para mantener y reproducir su cultura e identidad Conservación de rituales de vida y muerte Realización de las fiestas, piden a Dios ayuda, protección salud, actualizan deberes, aunque no existen fiesteros Existencia de un equivalente al gobierno tradicional</p>
<b>Migrantes integrados</b>	<p><b>Identidad escondida</b></p> <p><b>Estrategia cultural:</b> incorporación de la cultura no indígena (p. 140)</p> <p>Su visión del mundo es <i>tipicamente</i> intercultural, entienden de las dos culturas, ya no se reconocen como <i>rarámuri</i> pero tampoco son totalmente <i>chabochi</i> (p.119)</p>	<p>Existen diversos grados de aculturación e integración a la cultura hegemónica, ruptura radical con la originaria; otros mantienen lazos esporádicos con su cultura y comunidades de origen. Viven en casas en mejores condiciones y con servicios Se autoperceben como no ignorantes ni pobres porque entraron al mundo del desarrollo (p. 119) vs. Percepción de los <i>rarámuri</i> tradicionales como reacios, ignorantes y atrasados ante la modernidad y el progreso Sueñan que sus hijos vivan mejor que su pasado de pobreza (Se presenta una explicación básicamente económica y materialista de la conveniencia del estatus, no hay transformaciones culturales evidentes que se señalen)</p>

Esa es la propuesta, en apretado resumen. Desde mi punto de vista, si bien el modelo permite cierta comprensión de las dinámicas migratorias, el análisis me parece altamente estático, sin una concepción procesualista tanto de la migración como de las estrategias de

asentamiento, inserción laboral, incorporación social y adaptación cultural. Al proponer su clasificación de migrantes, Loreley Servín no plantea que sea un modelo teórico y que por ende, en la realidad concreta tendrían múltiples expresiones, formas intermedias, metamórficas, híbridas e inclusive excepcionales que harían mucho menos rígido su modelo. Por el contrario lo plantea como si el modelo correspondiera totalmente a la realidad, casi como los tipos ideales weberianos encarnados en la tipología de los *rarámuri* migrantes.

Las cosas suceden de una manera mucho más flexible en la realidad, por ejemplo hay migrantes temporales que llegan a vivir a los asentamientos con algún pariente o que han cambiado muchos elementos de su cultura aunque regresen cíclicamente a sus localidades de origen; por otro lado hay migrantes permanentes que no participan de las fiestas, que no hablan *rarámuri* ni conservan las creencias, la indumentaria ni la religión, pero viven con sus familiares en los asentamientos. Es decir, establecer un modelo tan cerrado como el de Servín produce incompatibilidades con las formas concretas en que se expresa la cultura y la identidad de los *rarámuri* migrantes y provoca que muchos casos rompan con las características prescritas para cada tipo. Pienso que en gran medida lo estático de este modelo procede de dos características del trabajo de Loreley: por una parte su marco teórico es muy poco actual, la mayoría de sus referencias sobre identidad son de los 80 y la más reciente es de 1994, menciona 10 autores, describe sus propuestas teórica, pero no se posiciona ni indica cuales conceptos tomará en cuenta para construir su propuesta, y aunque algunos autores citados por ella plantean sus teorías en forma hasta cierto punto dinámica, nuestra autora no retoma esa característica y prefiere las distinciones estancas y rotundas.

La otra característica del trabajo de Servín que la conduce a generar una propuesta tan determinista radica en su metodología y sus técnicas de trabajo, las cuales no explicitan del todo, pero que por el tipo de generalizaciones que emplea se puede inferir que son más sociológicas que etnográficas. Salvo algunos testimonios que cita, la mayor parte de su trabajo lo plantea a partir de generalizaciones elaboradas desde una visión externa, podríamos decir *etic*, más preocupada por establecer clasificaciones y que los casos se adapten a ésta que por descripciones de las formas subjetivadas de la cultura *rarámuri*. Por eso presta tanta atención a los elementos tales como la lengua, la indumentaria, la

ritualidad, la vivienda o el tipo de trabajo, que si bien nos hablan de la cultura objetivada que mantienen los migrantes *rarámuri*, no nos dicen gran cosa de sus procesos subjetivos, no profundiza en sus representaciones sociales, en sus juicios de valor ni en sus expectativas de vida. Parece que la construcción del modelo obedece más a la revisión de estadísticas y generalizaciones, que a la elaboración de narrativas, relatos, entrevistas en profundidad donde tenderían a aflorar los aspectos subterráneos de la subjetividad.

Por lo mismo, nuestra autora tiende a confundir identidad y cultura pues no ofrece un concepto claro de identidad y el que enuncia en el capítulo teórico, es de hecho una definición más propia para el concepto cultura, pues menciona que:

“los usos y costumbres, la lengua, las tradiciones, las creencias, los símbolos, el territorio, el sentido de pertenencia al grupo conforman la identidad de un grupo determinado que parte de una visión común (L. Servín, 2001: 25)

Quizá por esta indefinición entre cultura e identidad, a lo largo de todo el documento se habla de conservación y mantenimiento o pérdida de “cultura e identidad”, mencionando siempre el binomio unido y sin aclarar a qué se refiere cada uno de los términos. Por ello considero que la perspectiva de Servín es más bien preservacionista y primordialista en términos de Merrill (2001), lo que genera una confusión entre elementos tradicionales de cultura e identidad, en su análisis priva el acento sobre formas objetivadas de la cultura características de los *rarámuri* sin enfocar el aspecto de la significación activa y la vitalidad que muestran en su experiencia de vida, sino únicamente como un inventario patrimonial que conforma un catálogo fijo, una colección que se puede clasificar como concentradora de la identidad, al margen de la vitalidad que tiene para establecer los límites étnicos en sus prácticas concretas. Loreley Servin parte como dijimos, de una valoración externa, proveniente de la percepción de la antropóloga, más que de los intereses y la perspectiva interna de la forma en que opera en la cotidianidad de sus vidas.

Producto de esa visión estática y primordialista, Servín concluye que la migración genera no solo un desajuste cultural sino una crisis de valores producto de su difícil adaptación al medio urbano, por lo que se puede entender como choque cultural, que no es nuevo, ya que los *rarámuri* se han enfrentado a la influencia occidental en diferentes etapas de los últimos

Ni la religión, ni muchas costumbres tienen explicaciones, hay un desconocimiento doctrinal, no se comprende la figura de Cristo ni de los santos, se desconoce la relación de la semana santa, ritual central en la reproducción de la cultura y la identidad *rarámuri*, con la pasión de Cristo todo se retoma por sus manifestaciones exteriores, representacionales, podríamos decir “performativas” y “no exegéticas”, sin palabras, sin sistemas narrativos complejos. Su cultura aflora más bien al nivel de la corporalidad, del gesto, de la teatralidad de sus actos y no sobre el fluir verbal de mitos u otras explicaciones (Cajas, 1991, 183). Esto lo afirma Castro para los *rarámuri* en general, no únicamente para los migrantes.

Cajas Castro menciona que desde los años 80 se ha incrementado la migración de *rarámuri* a otros confines allende la Sierra Tarahumara. Originalmente migraban jóvenes varones “por relevos”, es decir, de manera temporal para mejorar parcialmente las economías de autosubsistencia precaria de sus familias. Luego las salidas se hicieron más duraderas y terminaron por convertirse en definitivas y fueron acompañados por mujeres, quienes se ocupaban como trabajadoras domésticas y crecientemente como prostitutas (Cajas, 1992, 225).

El texto de Cajas Castro se publicó en 1992, cuando las discusiones sobre la globalización todavía no dominaban la reflexión sobre el cambio cultural en México, no obstante este autor plantea que la *rarámuri* es una cultura que sufre los embates de la modernidad, que les invade por diversos medios y en diferentes grados. Destaca tres elementos clave en este proceso: los medios de comunicación (especialmente representados a fines de los años 80 por las antenas parabólicas); el narcotráfico, la siembra y consumo de estupefacientes y el SIDA (ibid: 227-235), todo lo cual se agrava en la ciudad pues esas influencias se recrudecen exponencialmente y tienden a descomponer la identidad *rarámuri*, de por sí, partidaria del desenfreno, los excesos y la trasgresión. El contacto de los *rarámuri* con la modernidad contiene pronósticos apocalípticos, según la interpretación de Cajas, quien sin embargo confiere a esta identidad étnica una asombrosa capacidad de reintegración y de identificación creativa. Así lo han demostrado al superar los embates “del descubrimiento, la Colonia, la Independencia, las guerras de Reforma, el porfiriato, la Revolución, el convulsionado siglo XX [y] se alistan para realizar un salto de garrocha que los deposite

más allá del siglo 2000, violando desde luego, como siempre lo han hecho, las leyes gravitacionales de la gran cultura nacional” (ibid: 245).

No obstante, Castro no es optimista pues propone que entre los simulacros (en el sentido de Jean Baudrillard) del pasado y las novedades del futuro existe un espacio de incertidumbre donde aflora lo que Gilles Lipovetsky ha llamado “la era del vacío” donde la “unidad nacional” es irreconocible y donde los *rarámuri* conviven con los peores productos de la modernidad a la mexicana, amenazados con convertirse en nómadas urbanos en medio de la peste. (ibid: 244).

De este modo Cajas Castro considera que los cambios culturales de los *rarámuri* migrantes se realizan en medio de una vorágine sin sentido, en la que da lo mismo mantener el simulacro performativo de su cultura, constituida de apariencias, de efectos de sentido, de imágenes de una identidad ya disuelta detrás de ellas, formas subjetivadas de una cultura construida de simulacros teatrales que reflejan imágenes de un probable pasado que no les interesa conocer, rescatar ni continuar. Cuál será el futuro de su identidad, cuál de su permanencia como pueblo indígena, esas son preguntas que Cajas Castro no se plantea o mejor dicho, responde con nuevos simulacros, y entonces deja de tener sentido preguntarse por ellas e incluso, por el futuro de los *rarámuri*, aún más, por el futuro de cualquier sistema de formas subjetivadas identitarias o de fronteras étnicas, disgregado por la fuerza disolvente de la modernidad líquida de la que nos habla Zygmunt Bauman (2000).

Tampoco expone cuales son los medios a través de los cuales esa pérdida de sentido, ese déficit de significación superarán el escenario vacío de la simulación en el que las imágenes de sí, los reflejos sustituyen a los cuerpos, o si por el contrario, estos últimos serán disueltos tras los simulacros que ocuparán su lugar en una nueva realidad social, mejor dicho, una hiperrealidad que sustituirá a su predecesora reificando aquí y allá lo que antes fue mera apariencia. Cajas se deja embelesar por el lenguaje disolvente de los autores postmodernos europeos de los años noventa y no profundiza más allá. No obstante, su reflexión nos deja apuntada una serie de sugerentes hipótesis acerca de los cambios culturales de los *rarámuri* y sobre su capacidad de resistencia en permanente disolución producto de la globalización, cada vez más porfiada en su proyecto asimilacionista y consumista.

### 3.7 Identidades *rarámuri* intersticiales

Como hemos visto, en esta revisión de abordajes teóricos de la identidad entre los *rarámuri*, podemos destacar que la mayoría de los autores se inclinan por un análisis procesual, circunstanciado y no primordialista de la misma. Además Merrill, Levi y Valiñas consideran que existe una variabilidad interna plenamente reconocida por ellos, que sigue teniendo vigencia en la actualidad, aún en el contexto urbano. Los elementos en los que se puede observar cambios culturales y específicamente identitarios son múltiples y que varía su importancia de acuerdo al contexto en el que se ubiquen y a las estrategias de resistencia cultural que hayan adoptado. Es este sentido, es pertinente el acento que pone Levi (2001) en la cultura material para el caso de los gentiles, cuyo proyecto de resistencia ha sido históricamente mucho más radical que la de los *pagótame* y por ende, los objetos tradicionales están revestidos de una significación que en el caso de los segundos se ha disuelto.

Otro aspecto que destaca en estos autores es la variabilidad interna a la identidad étnica expresada en los diferentes dialectos y las regiones dialectales que generan, así como la diversidad de configuraciones culturales existentes en los lugares de origen serrano, que cobran especial relevancia en el contexto migratorio donde esas diferencias internas al grupo étnico afloran con todo su peso al provocar que algunos de ellos ni siquiera se entiendan entre sí o que vean con azoro y curiosidad la forma diferente en que se expresan las mismas costumbres, mitos, festividades o indumentarias. La falta de intercambios o su escasa frecuencia hace que los *rarámuri* serranos presenten esa heterogeneidad tan marcada, difícil de observar en otras regiones indígenas del país, donde quizá las diferencias entre una comunidad y otra de la misma etnia sean menos significativas.

En la ciudad esa diversidad intraétnica, para muchos desconocida en los lugares de origen, irrumpe violentamente en todo momento de la vida cotidiana urbana, donde las diversas subidentidades *rarámuri* se enfrentan, evalúan y se acercan o alejan, se mezclan o permanecen inalteradas según se den las relaciones de fuerza o poder entre ellas y, en términos más dramáticos, en su relación con los mestizos.

Esta perspectiva procesual y circunstancial corre el riesgo de caer en la hiperrelativización de sus términos como en el caso de Cajas Castro, quien llega al extremo de considerar que si los significados se han perdido, si los rituales, la indumentaria y demás elementos de la cultura se reproducen maquinalmente por el simple interés de simular una identidad, da lo mismo cualquier significado que se le asigne. Ciertamente es que los *rarámuri* en la ciudad saben emplear sus elementos o recursos culturales, que a los ojos de sus interlocutores *chabochi* puedan hacerlos ver “más *rarámuri*” o como uno de ellos me dijo en una ocasión “se disfracen de *rarámuri*, con *zapeta* (taparrabos), *akáka* (huaraches)<sup>32</sup> y *collera* (cinta o paño que se ata alrededor de la cabeza)” con la finalidad de obtener una ventaja momentánea, un apoyo o la aprobación de un proyecto, pero de eso a afirmar que nada tiene sentido y que todo se vuelve una escenificación de una identidad ya perdida, hay un largo trecho.

Esta maleabilidad de la identidad de los *rarámuri* de la ciudad y su capacidad para ubicarse sin sobresaltos en el terreno de la ambigüedad y de la indeterminación, me remitió a la teoría de Victor Turner (1988, 1999) sobre la liminaridad, los intersticios y la antiestructura. Claro que Turner desarrolla estos conceptos específicamente para explicar el contexto de los ritos de paso de los *ndembu* de Zambia, pero que retomo como analogías sugerentes para explicar ese estado en el que es posible salirse de las clasificaciones estructurales y desplazarse por los intersticios de la estructura social, sin quedar atrapado permanentemente en una posición específica, sino en una condición fluida, móvil y transitoria. Después de todo, el desplazamiento migratorio y la vida en una ciudad que no acaba de integrar del todo a los *rarámuri*, los obliga a permanecer en el umbral de la sociedad, a vivir entre lo uno y lo otro (*betwixt and between*), en una situación en la que ya no son de la sierra pero tampoco son todavía de la ciudad, con un conjunto de representaciones sociales que los hacen aptos para vivir y explicarse el mundo serrano, pero que todavía no se amolda al urbano. Ese estado liminal los coloca en una situación de tránsito y por ende, la perspectiva para estudiarlos tiene que adoptar una perspectiva procesual, en la cual el enfoque diacrónico está en la base de las posibles interpretaciones.

---

<sup>32</sup>Es notable y gracioso que durante las danzas de Semana Santa en los asentamientos urbanos, cuando se baila con *akáka*, se ven los pies de todos los *rarámuri* muy blancos y sin cuarteaduras en los talones, a diferencia de los pies (*rará*) de los serranos, renegridos por el sol y rajados por la tierra y el intemperismo.

Esta licencia hermenéutica la adopto siguiendo los planteamientos de Clifford Geertz cuando afirma que las teorías en la actualidad se mueven por analogías que conectan más crisantemos con espadas que aquellas más exactas que conectaban planetas con péndulos. Afirma además que en una antropología que se sustenta en interpretaciones, hay que recurrir a analogías explicativas, muchas veces procedentes de otros campos de estudio o de las humanidades (Geertz, 1994: 31-35).

El uso de la liminaridad y la intersticialidad fuera del contexto ritual donde Turner lo desarrolló originalmente no es nuevo, ha sido practicado por antropólogos tan disímiles como Manuel Delgado para referirse a los adolescentes, artistas, enamorados y a los propios migrantes, es decir todos los *outsiders* inclasificables, anormales y todos aquellos que muestran hasta qué punto anomia y liminaridad son intercambiables (M. Delgado, 1999: 112). El otro autor es Vincent Crapanzano quien hace una relectura de de los conceptos de liminaridad y espacio intersticial de Turner aplicándolos cierta poesía y al teatro no de Japón, al misticismo sufi y para todos aquellos momentos de travesía en los que algo no es ni lo uno ni lo otro, no se está ni fuera ni dentro, no se es lo que era ni lo que será (Crapanzano, 2005: 378). Ahora bien, Crapanzano le critica a Turner el hecho de considerar los fenómenos liminares como una ausencia de estructura o antiestructurales, lo que refleja desde su perspectiva, un miedo a la ausencia, a lo indeterminado y una necesidad de presencias claramente definibles, una ontología de las presencias que establece los rituales para dominar y darle sentido a ese no-ser y devolverlo al mundo del sentido (Crapanzano, 2005: 379-341).

El propio Turner aplicó estos conceptos en el terreno del teatro y del performance en su obra tardía, pero aún en el *Proceso Ritual* (1988 [1969]:134) menciona que la liminaridad, la marginalidad y la inferioridad estructural son formas culturales que

“proporcionan a los hombres una serie de patrones o modelos que constituyen, a un determinado nivel, reclasificaciones periódicas de la realidad y de la relación del hombre con la naturaleza y la cultura”

También su artículo *Entre lo uno y lo otro* (en V. Turner, 1999 [1980]:107) afirma:



“Lo liminar puede tal vez ser considerado como el No frente a todos los asertos estructurales positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos, y, aún más que eso, como el reino de la posibilidad pura de donde surge toda posible configuración, idea y relación”

Lo que resulta importante para la recuperación de estos recursos teóricos que pretendo, es la equiparación de la identidad de los *rarámuri* de la ciudad con los seres liminares que viven, al decir de Turner, en una suerte de región libre y experimental de la cultura en la que no solo se pueden introducir nuevos elementos, sino también nuevas reglas para combinarlos (Turner, 1982: 28). Esa capacidad creativa y mutable, esa indefinición y constante experimentación es la que reconozco como un recurso privilegiado entre las estrategias identitarias de los *rarámuri* de la ciudad de Chihuahua, pues han optado por no establecer disputas frontales en la lucha por las clasificaciones sociales, pero tampoco están dispuestos a que se les impongan categorizaciones definitivas. Ante esa posibilidad, recurren a actitudes muy diversas que van desde un aparente sometimiento o una resignada sujeción a los intereses de los patrones, funcionarios, religiosos, maestros o cualquier otro interlocutor, hasta, el abandono del trabajo, de la escuela, la salida del asentamiento, la pérdida de beneficios marginales que obtienen en determinada situación y hasta la pérdida de lazos débiles, parte fundamental de su capital social, todo ello dependerá siempre de la valoración que ellos hagan del contexto de interacción y a cierto cálculo instrumental.

De ese modo, la identidad tiene un comportamiento procesual, pero indeterminado, pues no implica que cada vez se alejen del núcleo de representaciones tradicionales y las cambien por otras más de corte urbano moderno, ni que una vez hecho un ajuste identitario, se establecerá como un nuevo baluarte cultural, sino que todo dependerá de las circunstancias. En el último capítulo volveremos sobre las formas en que la identidad *rarámuri* discurre por los intersticios de la estructura social.

Al llegar al final de este capítulo sigue resonando las preguntas que se hace Polo Valiñas sobre la identidad, ahora podemos decir, las identidades *rarámuri*: “¿qué tan tarahumara es la cultura tarahumara? ¿Existen rasgos definitorios de lo tarahumara? y de existir, ¿cuáles son y qué tan distintivos resultan?” (Valiñas, 2001: 118). La respuesta que se ha comenzado

a dibujar hasta aquí, y que se continuará elaborando en los siguientes capítulos es, por ahora: eso depende.

## CAPÍTULO 4. Los *rarámuri* de la Ciudad de Chihuahua y su identidad

En este capítulo presentaré una serie de características de la vida social de los *rarámuri* en la Ciudad de Chihuahua con la intención de mostrar las contradicciones y conflictos que viven cotidianamente, los cambios que la vida urbana necesariamente ha provocado en sus configuraciones culturales y de qué manera éstos se reflejan en una serie de modificaciones identitarias.

### 4.1 Los *rarámuri* en la Ciudad de Chihuahua.

Como ya mencionamos, en el municipio de Chihuahua, donde se asienta la capital del estado, en 2005 había aproximadamente 4,983 personas mayores de 5 años que hablan una lengua indígena, 2,808 hablan la lengua *rarámuri*, es decir, que el 4% del total de hablantes de *rarámuri* viven en el municipio de Chihuahua, de los cuales 1,421 son varones y 1,387 son mujeres por lo que puede decirse que los géneros están equilibrados pues hay 1.02 hombres por cada mujer. Si a ese total sumamos los menores de 5 años que viven en hogares cuyos jefes de familia hablan *rarámuri* tendríamos 3,451 *rarámuri* en el municipio. Ahora bien, como mencionamos en el capítulo II esta cifra varía según cada institución oficial pues de acuerdo con la CDI esa cantidad sube a 4,625, es decir, 1,174 personas más.

Para tener una idea de la importancia de la presencia *rarámuri* frente a la de otras lenguas indígenas en el municipio de Chihuahua, podemos mencionar que las lenguas indígenas que los siguen por su número de hablantes son: la lengua náhuatl con únicamente 124 y mazahua con 105 personas registradas, por lo que los *rarámuri* son, con mucho, la etnia más numerosa en la ciudad.

De acuerdo a su edad, la mayoría de los *rarámuri* presentes en el municipio se ubica entre los 10 y los 34 años, por lo que podemos considerar que es una población principalmente constituida por jóvenes.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> He preferido remitir los datos estadísticos al anexo 1 para facilitar la lectura de este capítulo. Hay que aclarar que las cifras varían de una dependencia a otra en términos absolutos, pero en general mantienen una misma proporcionalidad.

Ahora bien, con base en información generada en 2002 por la Coordinación Estatal de la Tarahumara (CET)<sup>34</sup>, elaboramos el siguiente cuadro que muestra la distribución de migrantes indígenas por lugares de destino, número de familias, número de personas y sus porcentajes respectivos, donde se observa que la ciudad de Chihuahua es el principal destino de los migrantes indígenas<sup>35</sup>.

Ciudades	Número de familias	Porcentaje	Número de personas	Porcentaje
Camargo (población flotante)	150	8.4%	804	13%
Casas Grandes	24	1.2%	125	2%
<b>Chihuahua</b>	<b>728</b>	<b>40.5%</b>	<b>3,308</b>	<b>53%</b>
Cuauhtémoc (población flotante)	183	10%	370	6%
Delicias	70	3.9%	168	2.6%
El Sauz (población flotante)	117	7%	250	3.4%
Jiménez	70	3.8%	132	2%
Juárez	160	9%	456	7%
Meoqui (población flotante)	60	3.4%	98	1.6%
Parral	78	4.2%	295	4.6%
Riva Palacio	65	3.6%	90	1.4%
Rosales	60	3.4%	96	1.5%
Satevó (población flotante)	10	.6%	28	.4%
Villa Ahumada (población flotante)	20	1%	58	1%
<b>TOTAL</b>	<b>1,795</b>	<b>100%</b>	<b>6, 278</b>	<b>100%</b>

Cuadro 1. Concentrado de la población indígena migrante en ciudades del estado de Chihuahua. Fuente: Censo elaborado por la CET, en el 2002.

#### 4.2 Características de los núcleos residenciales de migrantes *rarámuri* en la ciudad de Chihuahua.

Como ya mencioné en la introducción, los hogares de los *rarámuri* en la ciudad se pueden catalogar en tres modelos generales de asentamiento: vivienda individual, “vecindades” o conjuntos de cuartos con baño y patio compartidos entre varias familias y los llamados “asentamientos tarahumaras”, que son conjuntos de viviendas abiertos al exterior o bardeados donde son recibidas las familias de migrantes indígenas.

Abordaré en extenso principalmente los llamados “asentamientos tarahumaras”, pues concentran a la inmensa mayoría de *rarámuri* presentes en la ciudad. Estos asentamientos

<sup>34</sup> Es el organismo de gobierno del estado encargado de la atención a la población indígena.

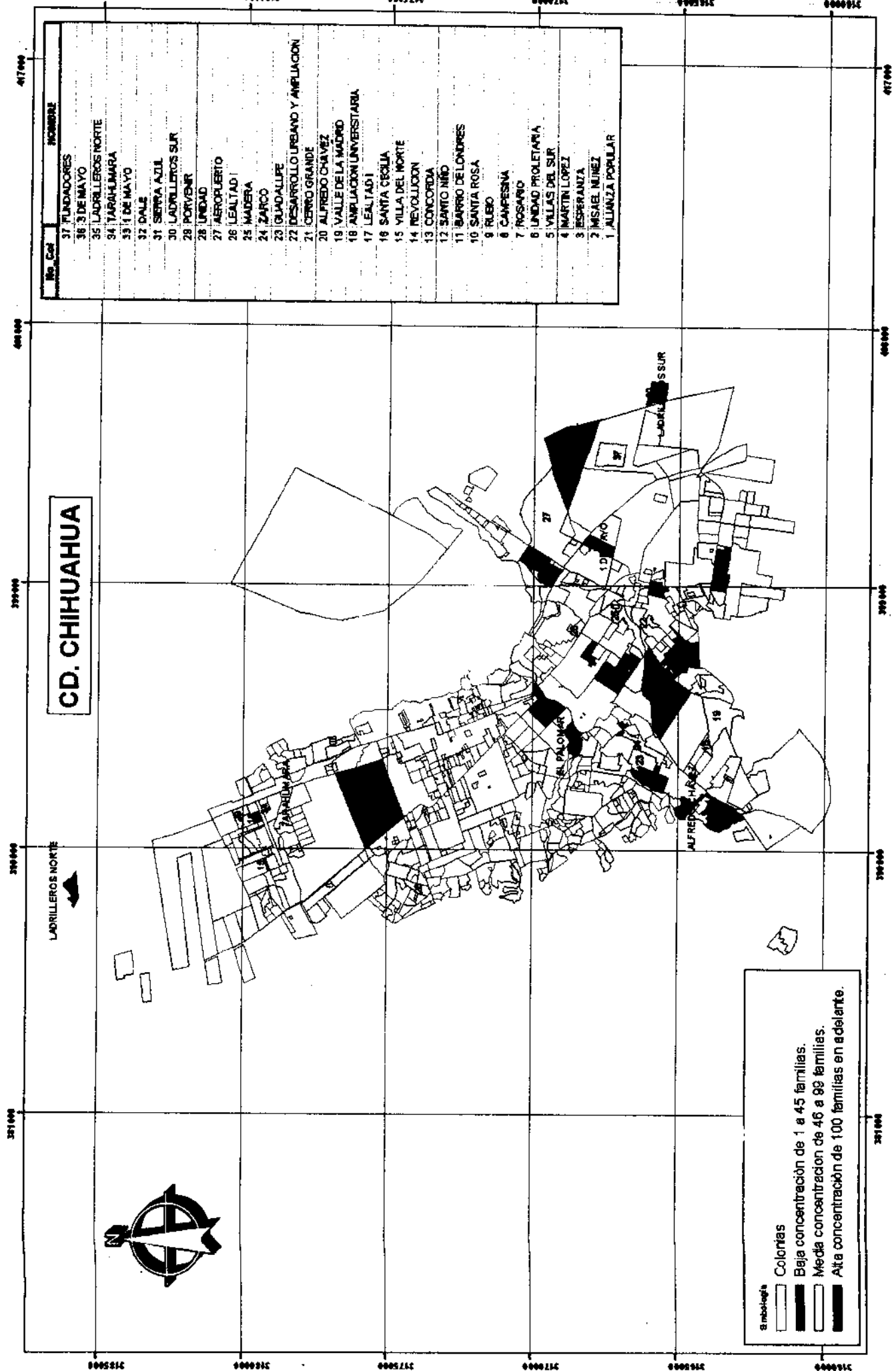
<sup>35</sup> El documento de la CET habla de asentamientos indígenas sin especificar la lengua de las familias de que se trata, pero como vimos la *rarámuri* es la lengua abrumadoramente más numerosa por lo que esta información se puede atribuir prácticamente a los migrantes *rarámuri*

pueden ser cerrados o abiertos. En los primeros, las viviendas quedan distribuidas al interior de un predio, que comúnmente está bardeados dejándolos aislados del exterior y los segundos son conglomerados de viviendas construidos dentro de colonias populares donde se concentran familias de *rarámuri* que tienden a vivir más o menos de forma permanente. Se han ido construyendo a lo largo de los últimos 60 años, a partir de la década de los años 50. El "Oasis" es el más antiguo y el "Presbítero Carlos Arroyo" el más reciente, inaugurado en septiembre de 2009, aunque al menos otros dos están en plena edificación.

La iniciativa de crear los asentamientos ha procedido tanto de la iglesia católica y cristiana como de organizaciones de la sociedad civil (OSC), vecinos filántropos e instituciones gubernamentales. Ya ahondaremos en este tema del que se han ocupado extensamente Marta Ramos (1997), Loreley Servín (2001) y más recientemente Marco Vinicio Morales (2009) y María de Guadalupe Fernández (2010).

Los asentamientos tarahumaras se encuentran localizados principalmente en los bordes de la ciudad, dentro de colonias marginadas, sobre las salidas de la ciudad hacia diversos rumbos: el Oasis al suroeste en la salida hacia Ciudad Cuauhtémoc en la colonia Alfredo Chávez, el *Siyóname Churiwí* (Pájaro Azul), y "Presbítero Carlos Díaz Infante", mejor conocido como "Primero de Mayo" al sur, rumbo al aeropuerto y a la carretera a Ojinaga, la Colonia Tarahumara al norte de la ciudad, en la salida a Ciudad Juárez y el asentamiento Carlos Arroyo, en la colonia Fundadores al sur este (ver Plano 1). En este tipo de asentamientos predomina un patrón residencial constituido por familias extensas que ocupan varias viviendas dentro del asentamiento. Las familias que conviven en estos asentamientos proceden de diversas localidades y regiones dialectales serranas por lo que en ocasiones la comunicación entre ellos se dificulta, especialmente para los recién llegados de la sierra.

En los asentamientos 1° de Mayo, *Siyóname Churuwí* y en el recientemente construido S.J. Carlos Arroyo, la casa no es propia ni se renta, se le entrega en comodato a cada jefe de familia y para ello tiene que cumplir con un reglamento sumamente estricto y confuso, elaborado por los religiosos y los *chabochi* que forman parte de una asociación civil, promotores del asentamiento. En el caso del 1° de mayo y el Carlos Arroyo, son



# CD. CHIHUAHUA

LADRILLEROS NORTE

No. Col.	NOMBRE
37	FUNDADORES
36	3 DE MAYO
35	LADRILLEROS NORTE
34	TARRAHUMARA
33	1 DE MAYO
32	DALE
31	SERRA AZUL
30	LADRILLEROS SUR
29	PORVENIR
28	UNIDAD
27	AEROPUERTO
26	LEALTAD I
25	MAJERA
24	ZARCO
23	GUADALUPE
22	DESARROLLO URBANO Y AMPLIACION
21	CENRO GRANDE
20	ALFREDO CHAVEZ
19	VALLE DE LA MADRE
18	AMPLIACION UNIVERSITARIA
17	LEALTAD I
16	SANTA ROSA
15	VILLA DEL NORTE
14	REVOLUCION
13	CONCORDIA
12	SANTO NIÑO
11	BARRO DE LONDRES
10	SANTA ROSA
9	RUBIO
8	CAMPESINA
7	ROSARIO
6	UNIDAD PROLETARIA
5	VILLAS DEL SUR
4	MARTIN LOPEZ
3	ESPERANZA
2	MISAEL NUÑEZ
1	ALIANZA POPULAR

Simbología

- Colonias
- Baja concentración de 1 a 45 familias.
- Media concentración de 46 a 99 familias.
- Alta concentración de 100 familias en adelante.

asentamientos que están está totalmente bardeados perimetralmente y con una reja que se cierra con llave durante la noche, constituyendo prácticamente una especie de ghetto, en el que los *rarámuri* que viven en ellos quedan aislados, con una idea proteccionista de los sacerdotes católicos y quienes tratan de mantenerlos “a salvo” en el interior, al margen de las tentaciones de la ciudad. De hecho, el 1° de mayo y el Carlos Arroyo están ubicados en colonias semi-pobladas, donde se encuentran bastante aislados respecto a la población mestiza de la ciudad (ver Foto satelital 1). Estos dos últimos asentamientos cuentan con *siríame* o gobernador indígena y además con encargados mestizos que colaboran con la asociación civil que promueve los asentamientos.

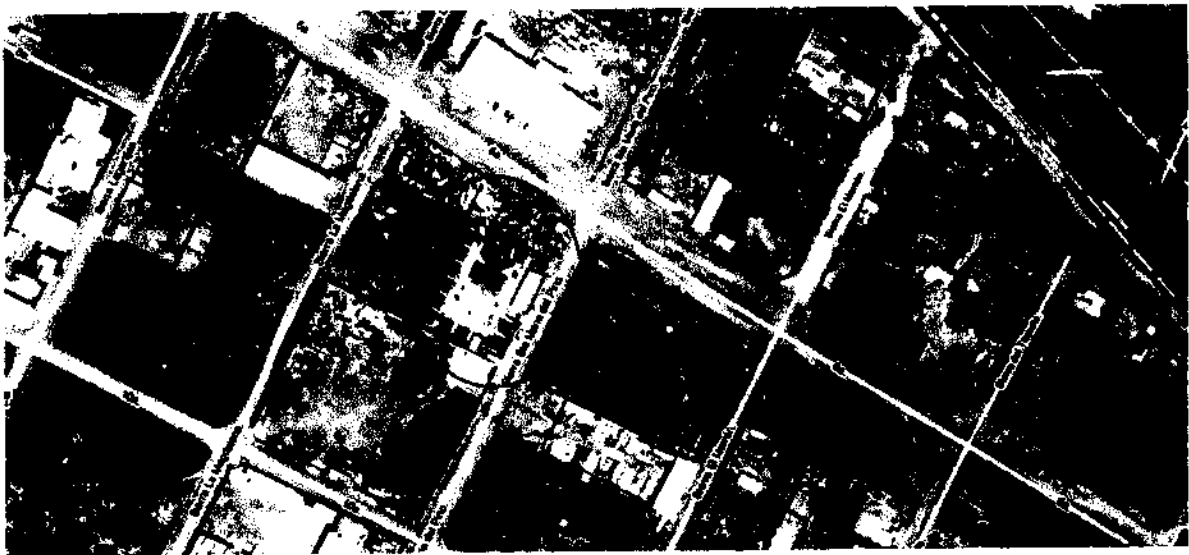


Foto satelital 1. Asentamiento Carlos Díaz Infante o 1° de Mayo señalado con un círculo. Se observan las viviendas en el perímetro cuadrangular, el salón de actos y la cancha También se observa el aislamiento en el que se encuentra dentro de la ciudad. Fotografía satelital <http://maps.google.es/>

En el caso de El Oasis, conocido también como *Gari rosácame* (casas blancas) es el más antiguo de todos los asentamientos pues fue establecido en 1957, originalmente por un pastor protestante, apoyado posteriormente por el gobierno estatal. De hecho en la actualidad el terreno es propiedad del gobierno, las viviendas están construidas de block, con techo de lámina y existe una segunda etapa con otras condiciones, la cual se encuentra separada de las primeras viviendas pero dentro de la misma colonia, en este caso, las casas no forman una unidad cerrada de viviendas, sino que están integradas a las calles suburbanas de la colonia. La procedencia de sus habitantes es principalmente de los

municipios de Carichí, Bocoyna y Guachochi. Tienen un gobernador o *siriame* y toda una estructura de gobierno indígena, además de una mujer mestiza que los ha apoyado en forma altruista muy eficientemente.

El asentamiento *Siyóname Churuwí*, fue creado en un terreno conseguido por el presbítero Díaz Infante para crear otro asentamiento y alojar a nuevas familias *rarámuri*. En la actualidad las viviendas son prestadas a las familias que llegan a establecerse, están construidas de block, techo de lámina y piso de cemento, y los habitantes proceden de los mismos municipios, al parecer los de mayor expulsión, al menos con destino de la ciudad de Chihuahua. Tienen un gobernador indígena y una señora mestiza católica que se presenta como encargada del asentamiento.

En el asentamiento 1° de Mayo, se creó en un terreno donde ya habitaban familias *rarámuri* en precarias viviendas hechas con materiales tales como madera, cartón, plásticos el terreno es propiedad de la orden de los jesuitas, las viviendas están construidas de concreto vaciado, techo de loza y con piso de cerámica, cuentan con todos los servicios. El proyecto de contar con un espacio cerrado, limpio, aislado fue desarrollado por una asociación civil llamada Asentamientos Tarahumares, cuyos integrantes son profesionistas filántropos cercanos a los jesuitas continuadores de la labor solidaria de los finados presbíteros Carlos Díaz Infante y Carlos Arroyo. Los *rarámuri* pagan una cuota de mantenimiento de 15 pesos a la semana y cada vivienda paga sus servicios. Cuentan con un gobernador indígena y una capitana. Además una señora mestiza católica que funge como encargada, ayuda a los niños con sus tareas, los lleva a pasear a la Deportiva Sur y les da catecismo.

**La Colonia Tarahumara.** Este asentamiento fue creado por el gobierno del estado a través de su Instituto de Vivienda en 1990, después de que una tromba arrasara con asentamientos irregulares que se encontraban ubicados a las orillas del Arroyo de los Perros, en la zona de la ciudad conocida como El Palomar. La Coordinación Estatal de la Tarahumara se encarga de atenderlos y los habitantes son propietarios de las casas, pues el gobierno les entregó sus títulos de propiedad. La colonia está conformada por viviendas que ocupan tres cuadras dentro de la colonia con población mestiza del mismo nombre, no está bardeada sino que



las casas están ubicadas sobre las calles que integran la colonia. También cuenta con un *siriame*.

Además de los asentamientos propiamente dichos, existen otras formas en que los *rarámuri* habitan en la ciudad como son las *vecindades*, conformadas por 6 a 12 viviendas, cada una de las cuales tiene de uno a tres cuartos, algunas con cocina y un baño que puede ser privado en cada vivienda o externo de uso colectivo. Este tipo de vecindad se pueden observar en diversos rumbos de la ciudad, especialmente en El Palomar, la Colonia Dale y la colonia Rosario.

Algunos viven en casas propias por ejemplo en las colonias Cerro de la Cruz y Cerro Grande o la más reciente, Ladrillera Norte y la colonia Granjas Soledad. En esta última donde compran o invaden terrenos irregulares en un páramo yermo terregoso detrás del Cerro Grande, que parece no tener fin. En estos lugares viven sin servicios básicos en los predios, no hay alumbrado público, calles pavimentadas ni drenaje; hay fecalismo al aire libre, tanto de humanos como de perros; no hay iglesia, dispensarios médicos, ni escuela, o mejor dicho, hay una que incluye jardín de niños y primaria, con profesores *rarámuri* y *chabochi*, pero muy frecuentemente se ausentan y las clases no adquieren una vida regular, mientras los niños y jóvenes se pasan el tiempo drogándose, sobre todo con inhalantes, quizá para hacer más tolerante las condiciones y privaciones que caracterizan su existencia.

El Cuadro 2 muestra los núcleos residenciales de migrantes indígenas en la ciudad de Chihuahua, el número de familias y de personas de acuerdo al censo de la Coordinación Estatal de la Tarahumara de 2010.

<b>Concentración Alta (más de 100 habitantes)</b>		
1.	El Oasis	494
2.	Varios	335
3.	Tarahumara	300
4.	Carlos Díaz Infante	218
5.	Cerro Grande	205
6.	Carlos Arroyo	196
7.	Granjas La Soledad	194
8.	Desarrollo Urbano	187
9.	Aeropuerto	163
10.	Sierra Azul	155
11.	Valle de la Madrid	141
12.	Palomar	131
13.	Ladrillera Norte	129
14.	Lealtad II	113
15.	Porvenir	112
16.	Ladrillera Sur	109
<b>Concentración Media (Entre 99 y 50 habitantes)</b>		
17.	Pino Alto	96
18.	Ampliación Universitaria	87
19.	Madera 65	81
20.	Lealtad I	79
21.	Unidad	79
22.	Cerro de la Cruz	76
23.	Misael Núñez	71
24.	Presa Chihuahua	54
25.	Puente 40	50

<b>Baja concentración (menos de 49 habitantes)</b>		
26.	U. P.	46
27.	Guadalupe	46
28.	Rubio	38
29.	Ejido Labor de Terrazas	37
30.	Villas del Sur	32
31.	Casa del Campesino	27
32.	2 de octubre	24
33.	Martín López	24
34.	2 de octubre	24
35.	Ejido Carrizalillo	20
36.	Malvinas	16

Cuadro 2. Fuente: elaborado a partir del Censo de la Coordinación estatal de la Tarahumara 2010 (Clasificación de los núcleos residenciales elaborado A.H. con apoyo de Ma. de Gpe. Fernández)

#### 4.3 Los asentamientos. El caso del asentamiento Primero de Mayo

Haré una pequeña descripción etnográfica de uno de los asentamientos para acercarnos un poco más a su vida cotidiana, el funcionamiento de sus redes sociales y la forma peculiar en que llevan su vida en esa comunidad aislada, imaginaria a la que aspiran los religiosos que lo promueven y sostienen.

El asentamiento Primero de Mayo es uno de los más recientes en la ciudad, se fundó en el año 2006, es decir, tiene aproximadamente tres años de existencia y consta de 36 viviendas. Fue creado como ya se mencionó por iniciativa del sacerdote de la Compañía de Jesús Carlos Díaz Infante apoyado por Asentamientos Tarahumares A.C., quienes decidieron generar un espacio para el desarrollo vital de familias indígenas migrantes a la ciudad, en condiciones de dignidad, limpieza y orden, bajo criterios de urbanización totalmente

mestizos, que en nada se parece al patrón de asentamiento de los lugares de origen de sus beneficiarios, ya descrito anteriormente. De esa manera, construyeron una especie de unidad habitacional cuadrangular totalmente bardeada, con las casas en derredor del perímetro, con la fachada hacia dentro donde se localiza un patio central con una cancha de básquet bol y un salón-iglesia donde se realiza todo tipo de reuniones y fiestas, así como los rezos sabatinos o dominicales que se describen más adelante.

Las viviendas se construyeron con criterios arquitectónicos de eficiencia para instalar en los escasos 40m<sup>2</sup> de cada una, una cocina-comedor, una recámara, un baño y un pequeño patio trasero, con equipamientos domésticos para que facilitar que las familias pudieran desarrollar sus actividades de reproducción social. El equipamiento por hogar consta de los siguientes elementos: cocineta integral con gabinetes, estufa con horno, fregador, antecomedor con 4 sillas, dos literas, librero-estante, ventilador, calentón de gas, boiler, lavadero, tanque de gas y el baño cuenta con lavabo, WC y regadera. Hay que recordar que de acuerdo a la encuesta diagnóstica que realizamos en 2007<sup>36</sup>, ante la falta de teléfono, el 55% de viviendas contaba con uno o más teléfonos celulares, además el 91% tiene televisor y el 77% tiene radio.<sup>37</sup> Finalmente puedo agregar que si bien las viviendas resultan hasta cierto punto cómodas, el espacio es insuficiente para llevar una vida confortable en su interior, por lo que muchas actividades se realizan fuera de la casa, lo cual tiene sus inconvenientes como se explicará a continuación.

34 de las 36 casas se encuentran habitadas por familias *rarámuri*, una hace las veces de oficina donde cuentan ahora con teléfono y dos computadoras con internet para que los jóvenes y niños hagan sus tareas, y otra es ocupada por una mujer mestiza, ligada a los sacerdotes jesuitas cuya función en el asentamiento es cada vez más difícil de definir, aunque en teoría apoya a los niños con las tareas y les da catecismo.

---

36 Encuesta que realicé junto con Lupita Fernández y Marco Morales en el Asentamiento Carlos Díaz Infante

37 Arturo M Herrera Bautista. Transformaciones culturales de los *rarámuri* migrantes en la Ciudad de Chihuahua. Reporte de avance de investigación, noviembre 2007

El asentamiento que se pretendía todo orden y limpieza, decoro y dignidad, se ha convertido con el tiempo en un lugar generador de problemas y conflictos por varias razones. En primera instancia, por modificar radicalmente el patrón de asentamientos de los *rarámuri* que llegan de la sierra, pues su habitual dispersión es sustituida violentamente por una concentración excesiva, en la que todos están ante los ojos de los demás, la privacidad se reduce a su mínima expresión y cada familia, especialmente los adultos, se sienten constantemente observados, escrutados por la mirada evaluadora de sus vecinos y los chismes y habladurías se convierten en un asunto que propicia constantes roces, molestias y desencuentros, que si no han llegado a la violencia, es por la misma vigilancia colectiva, por el "panóptico" generalizado en que viven su cotidianidad.

Al ocupar las casas, los jefes de familia firman un convenio en el que se responsabilizan de mantener en buen estado las condiciones de su vivienda, a mantenerla limpia tanto adentro como afuera, a pagar el consumo de luz de su casa y una cuota de \$15.00 semanales por concepto de mantenimiento. Entre las reglas de operación, se comprometen a asistir a las reuniones dominicales que preside Felipe Ruiz, (ex-jesuita, derechohumanista que habla muy bien el *rarámuri*) quien es la persona comisionada por la asociación para ocuparse de los asuntos del asentamiento y de apoyar a sus moradores en aspectos tan diversos como la resolución de conflictos, el cobro de cuotas, apoyo a las tareas de los niños, pago de servicios y toda clase de trámites ante diferentes instancias. Entre las múltiples labores que realiza Felipe en el asentamiento, destaca la celebración todos los domingos de un "rezo" (como él lo llama) en *rarámuri*, que equivale a una misa.

Pero la cláusula más polémica del reglamento del asentamiento, es la que prohíbe tomar bebidas embriagantes dentro del asentamiento, lo cual incluye al teswino o *batari*<sup>38</sup>, regla que lo distingue de los demás asentamientos donde hay un alto grado de alcoholismo y drogadicción a ojos vista, con las graves consecuencias sociales y políticas que eso acarrea a cada asentamiento.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup>Bebida ritual hecha de semillas de maíz germinadas, molidas y fermentadas en ollas de barro que los *rarámuri* consumen habitualmente en toda fiesta, ritual y reuniones de trabajo colectivo o de apoyo mutuo.

<sup>39</sup> El recientemente creado asentamiento Carlos Díaz Infante S. J. tiene el mismo tipo de reglamento impuesto de antemano por los jesuitas a los *rarámuri* que llegan a vivir en él.

Volviendo al tema de la organización espacial de las familias, pareciera trivial, pero la contigüidad casi promiscua de las viviendas, es una modificación violenta del *mundo de vida rarámuri*, de si propio solitario y disperso, lo que ha ido larvando tensiones sociales latentes que brotan calladamente, ocasiones en las que se manifiesta con todo su peso. Esos afloramientos de la tensión se observan especialmente entre los residentes procedentes de Norogachi contra los procedentes de Naráachi y viceversa, pues las relaciones sociales dentro del asentamiento están marcadas por una constante fricción entre ambos grupos en su lucha por establecer cuál de los dos habita el asentamiento con mayor legitimidad. Aunque hay familias procedentes de otros lugares de la sierra, todos tienden a adscribirse a uno de los dos grupos en pugna. En el tiempo en el que hice el trabajo de campo para esta investigación (2007-2009) se ha observado una movilidad relativamente baja en el asentamiento, no es frecuente que alguna familia salga y sea sustituida por otra. En la actualidad los bandos se encuentran distribuidos como se muestra en el siguiente cuadro:

1.	<i>Estela</i>	<i>(chabochi)</i>	
2.	<b>Luly</b>	<b>Norogachi</b>	<b>capitana</b>
3.	Esperanza	Nararachi	
4.	Josefina	Tewuerichi	
5.	<u>Rosa</u>	<u>Panalachi</u>	
6.	<u>Camilo</u>	<u>Ojachichi, Panalachi</u>	<u>2º capitán</u>
7.	<b>Samuel</b>	<b>Norogachi</b>	
8.	<b>Leticia</b>	<b>Norogachi</b>	
9.	Isabel	Naráachi	
10.	<u>Corpus y Agustín</u>	<u>Norogachi y Naráachi</u>	<u>chapeyoco</u>
11.	<b>Guillermina</b>	<b>Pawichike (Norogachi)</b>	
12.	<b>Crucita</b>	<b>Pawichike (Norogachi)</b>	
13.	Patricio	Naráachi	exgobernador
14.	<b>Belén</b>	<b>Wisaróchi (Guachochi)</b>	
15.	Rosa	Norogachi	
16.	Helena	Norogachi	
17.	Isabel	Norogachi	
18.	Marcela y Raúl	Naráachi	
19.	<u>Venancio</u>	<u>Munerachi</u>	<u>chapeyoco</u>
20.	<b>Isabel</b>	<b>Norogachi</b>	
21.	Maria Luisa	Norogachi	

22.	<i>oficina</i>		
23.	Victoria	Tewerichi	
24.	Malena y José Luis	Tewerichi	mayora
25.	Maria Luisa	Narárachi	2ª. Gobernadora o <i>siríame</i>
26.	Candelaria	Narárachi	
27.	Guarupa	Narárachi	
28.	Martha	Narárachi	
29.	<b>Eligio y Teresa</b>	<b>Norogachi</b>	<b>Tesorero del asentamiento</b>
30.	<b>Pegro<sup>40</sup></b>	<b>Norogachi</b>	<b>1er. Gobernador o warú siríame</b>
31.	Sabina	Narárachi	
32.	<u>Cristina</u>	<u>Panalachi</u>	
33.	Susana y Porfirio	Tewerichi	monarco
34.	Malena	Narárachi	
35.	<u>Juanita</u>	<u>Creel, Bocoyna</u>	
36.	Teresa y Juan	Narárachi	chapeyoco

En el cuadro aparece con tipografía negritas (bold) las familias de Norogachi y afines y en normal (light) las de Nararárachi y afines, las subrayadas son los que me parecen neutrales en esta diferenciación y en cursivas (itálicas) las dos casas que están excluidas de esta distinción por obvias razones.

Las diferencias no tienen una expresión territorial marcada dentro del asentamiento, se marcan más bien en el momento de los rituales y sobre todo en las gestiones y las relaciones con agentes externos, debido a que el primer gobernador es del grupo Norogachi y la segunda gobernadora corresponden al grupo Narárachi. Puede agregarse que los niños de familias de ambos grupos conviven y juegan por igual, sin hacer diferencias y que lo mismo ocurre con los y las jóvenes, que todas las noches juegan básquetbol en la cancha, en verano hasta bien entrada la madrugada, platican y escuchan música nortefña, duranguense, baladas y pop, y algo de rock con sus teléfonos celulares.

<sup>40</sup> Pedro, pero en *rarámuri* no existe la letra d y tiende a sustituirse con la g.

### a) Relaciones políticas. Vecinos distantes

Se puede decir entonces que el aspecto más visible de la segregación entre ambos grupos se expresa en el conflicto de poderes que se ha establecido entre los dos gobernadores. El problema viene desde el momento de la fundación del asentamiento, pues antes de que se construyeran las casas vivían en ese terreno dos o tres familias procedentes de Narárachi, que habitaban unos jacales de cartón sin ningún servicio. Posteriormente, cuando se inauguró el asentamiento, la asociación y los jesuitas invitaron a diversas familias de los lugares de procedencia ya mencionados, muchos de ellos emparentados entre sí, constituyendo grupos de familias extensas.

A partir de ese momento las familias de Narárachi se consideraban a sí mismas con mayor legitimidad, por su presencia previa y concentraron los cargos de la estructura de gobierno. El primer gobernador del asentamiento fue Patricio, hombre de unos 60 años, que vive solo y trabaja como zanjero para un contratista que lo trajo de Narárachi, su lugar de origen. Patricio no desempeñaba correctamente sus funciones y descuidar sus obligaciones puesno llamaba a reuniones, no intervenía en conflictos internos, no promovía la celebración de las fiestas tradicionales, no le llamaba la atención a aquellos que infringían el reglamento. Por ese motivo, se nombró posteriormente a María Luisa como Segunda Gobernadora para que lo auxiliara. Ella es una mujer de aproximadamente 30 años de edad, soltera, muy tradicionalista que se dedica a elaborar artesanías, en especial fajas para ceñirse las faldas (*sipucha rarámuri*). Es originaria también de Narárachi, ocupa una vivienda ella sola, aunque tiene familiares en otras viviendas del asentamiento. Posteriormente se decidió quitar a Patricio de cargo de Primer Gobernador y se nombró en su lugar a Pegro (Pedro), un hombre adulto, casado, originario de Norogachi, quien se desempeña como trabajador de la construcción. Pegro es un hombre de aproximadamente 55 años, muy experimentado pues ha migrado con diferentes destinos dentro del estado, conocedor de la tradición *rarámuri* y hasta cierto punto muy tradicionalista.

Después de eso, María Luisa, la Segunda Gobernadora conservó su cargo, aunque hay personas que no están de acuerdo con esa decisión, puesto que afirman que genera muchos problemas y habladurías, que hostiga y conspira constantemente contra muchas familias, rivaliza con algunas mujeres, especialmente de Norogachi. María Luisa es muy diligente,



ha promovido varios proyectos para organizar a las artesanas con éxito desigual y acostumbra acercarse a las instituciones para conseguir apoyos varios para las familias del asentamiento; organiza por turnos a las mujeres que no salen a trabajar para mantener limpio el asentamiento, quienes limpian la cancha, el salón y el exterior del asentamiento. Ella está siempre muy preocupada por mantener las reglas de operación del asentamiento, particularmente la de no consumir bebidas embriagantes, pero su celo al respecto, la lleva a oponerse a consumir teswino durante las fiestas y rituales. De hecho, en 2009 promovió la entrada al asentamiento de un grupo de Alcohólicos Anónimos para celebrar sus reuniones con los voluntarios tanto varones como mujeres que se quisieran acercarse. Esa iniciativa ha tenido un éxito moderado ya que no son muchos los que asisten, y los que van no son sólo bebedores, sino también las esposas o familiares de los alcohólicos, por lo que el grupo funciona simultáneamente como grupo de autoayuda de los alcohólicos y grupo de apoyo para sus familiares.

La determinación reglamentaria de no tomar teswino dentro del asentamiento es fuente de conflictos y de desazón entre los *rarámuri*, sobre todo entre los adultos que no conciben su vida ritual y sus reuniones de convivencia y trabajo sin esa preciada bebida que *Onorúame* mismo les enseñó a elaborar y les indicó que debía ser consumido por los *rarámuri* para estar contentos y trabajar a gusto, para ofrecérselo en todo ruego, agradecimiento y para alegrar las fiestas. Tal como lo menciona la bibliografía clásica sobre los *rarámuri* (Lumholtz, C. (1982), Kennedy, J. (1970, 1978), Bennett, R. y Zingg, R. (1986), o mis textos (Herrera, A., 2007, 2008a, 2008b). La vida social “normal” de este grupo gira en torno al teswino o *batari*, éste es el nudo que articula las redes sociales, el disolvente de las rencillas, el vehículo de la amistad, el ingrediente que le da vida a la noción de comunidad. La embriaguez colectiva que implica su consumo colectivo, es la principal válvula de escape de las tensiones acumuladas y el desencadenante de las escenas de transgresión cómico-sexual que gustan a los *rarámuri* serranos; el teswino establece las alianzas y constituye la ofrenda principal que media la relación con *Onorúame* y los antepasados o *anayáwari*. No beberlo, en gran medida, es dejar de ser *rarámuri*, abandonar un elemento clave de su vida social, de su integración social y restarle gran parte del sentido a la vida comunitaria.

Su consumo tradicional no se concibe de otra manera que no sea colectivamente, eso lo distingue radicalmente del alcoholismo, pues el alcohólico basa su consumo en el disfrute personal, la desconexión con la realidad, su adicción irracional es algo que rebasa la voluntad de la persona y la domina, la controla. El consumidor de teswino por el contrario tiene presente ante todo, la reunión y la convivencia que en ocasiones permite desdibujar las clasificaciones sociales, el campo de posiciones sociales, sobre todo a partir del humor y las bromas sobre sus problemas y su propia vida social. Ahora bien, en la actualidad tanto en la sierra como en la ciudad, el consumo de teswino ha sufrido cambios y lo han acercado al alcoholismo. Se produce fuera de los contextos festivos y rituales, se elabora no con maíz germinado sino con semillas de arroz o avena o bien con harina de maíz (maseca) o de trigo, a las que se les adiciona levadura de cerveza para acelerar su fermentación, azúcar, e incluso saborizantes en polvo para preparar aguas frescas. También se ha vuelto común añadirle aguardiente o tequilas de baja calidad. Todo ello lo hacen jóvenes y adultos *rarámuri* que han sido atrapados por el alcoholismo propiamente dicho.

Pues bien, la segunda gobernadora ha tratado de conservar su cuota de poder con la proscripción de las bebidas embriagantes, incluido el teswino, determinación que por un lado es bien vista, sobre todo por las esposas de hombres proclives al alcoholismo y madres de jóvenes en edad en la que esas bebidas resultan atractivas, pero también es muy mal vista desde el punto de vista ritual por lo que hace al teswino. De hecho, hasta cierto punto hay unanimidad en lo que respecta a la condena sobre las bebidas embriagantes *chabochi*, pero el consenso se rompe cuando se aborda la cuestión del *batari*. Esa indeterminación o ambivalencia es fuente de tensión constante que no se ha resuelto, lo que provoca en algunos cierto recelo hacia María Luisa.

Por otra parte, María Luisa compite constantemente con Pegro por establecer cuál de los dos es el gobernador más solícito y preocupado por resolver las necesidades del asentamiento. Por ello, visita a las instituciones federales, estatales y municipales que pueden brindar apoyos materiales como despensas, telas para los trajes de matachines, juguetes, dinero para las fiestas, procura tener buena relación con la iglesia, los alcohólicos anónimos, se encarga de impedir que entren en el asentamiento promotores de grupos protestantes, etcétera, todo lo cual la posicionan como autoridad y destacan su capacidad de

gestión, aunque la enfrentan con Pegro, pues cuando él va a realizar alguna gestión o trámite, resulta que María Luisa ya se le adelantó, lo cual jerárquicamente es mal visto porque ella debe esperar a que la mande el *warú siríame* o primer gobernador.

Pegro por su parte se ha concentrado más en convocar a reuniones para resolver problemas entre familias, con el apoyo de Felipe Ruiz, quien actúa como mediador en esos casos y a veces como autoridad externa con capacidad de decisión o sanción sobre conductas que contravienen el reglamento. Pegro además se ha encargado de reforzar la estructura de cargos responsables de las fiestas tanto para asegurar su realización, lo cual parece preocuparle mucho, como para crear nuevos actores con quienes compartir las decisiones y restarle fuerza a María Luisa.

Las familias e integrantes de ambos bandos tienden a agruparse más o menos en su grupo respectivo, aunque su actuación siempre dependerá del tipo de asunto de que se trate, pues la distinción no debe entenderse como una separación monolítica, sino muy compleja, que variará de una situación a otra y hará que la correlación de fuerzas se encuentre siempre oscilante, indeterminada y provocará que ambos personajes se mantengan activos en su lucha por el poder y el reconocimiento social.

Luly la Capitana tiene también su peso en este drama social, pues siendo aliada del Primer Gobernador, al realizar las funciones correspondientes a su cargo tales como convocar casa por casa a las personas para que asistan a las reuniones, recordarles sus obligaciones en las fiestas, organizar la elaboración de alimentos rituales, las cooperaciones económicas o en especie que se requieran y la corrección de problemas, actúa a la vez como un vehículo de habladurías y chismes que generan más tensión y enfrentamientos entre algunas mujeres por cualquier detalle, incluidos los más nimios. Buena porción de las tensiones y conflictos son resueltos en las reuniones dominicales con la intervención mediadora de Felipe Ruiz y los discursos o *nawésari*<sup>41</sup> del gobernador. Es justo aclarar que ni la estructura de gobierno

---

<sup>41</sup>En la sierra, los gobernadores o *siríame* acostumbran dar un sermón dominical en el que habla de las tradiciones, las enseñanzas de los antiguos o *anayáwari*, y de *Onoríame*, de cómo deben actuar para ser buenos *rarámuri*. También se acuerdan actividades colectivas, fiestas y rituales, se recuerda las obligaciones con las instituciones oficiales y muy especialmente se abordan los problemas acumulados durante la semana, se dirimen controversias, se denuncian faltas, robos, infidelidades, violaciones, hurtos y toda clase de dificultades y ofensas menores. Las ofensas más graves son abordadas con todo su protocolo en otros actos públicos conocidos como juicios donde actúan otras autoridades.

ni el *nawésari*, ni muchos otros elementos de la vida social *rarámuri* que serán descritos más adelante tienen la consistencia, la contundencia, ni la trascendencia que tienen en el contexto serrano. Desde mi punto de vista son una especie de escenificación de lo que se debe hacer, una dramatización en el sentido que da Erwin Goffman<sup>42</sup> a este término, de las formas de actuar propiamente *rarámuri*, pero que en el contexto urbano o suburbano en el que viven, tienden a diluir su peso social y a disipar su eficacia, la cual se alcanza, más que por la autenticidad de los actos pertinentes o correspondientes a cada situación, por su puesta en escena performativa, es decir, generadora de la realidad propiamente étnica, la cual sin esa escenificación se diluiría irremediable e inefablemente.

Adicionalmente la representación es gran medida didáctica ante los ojos de los más jóvenes, hacia los que brinda nuevas oportunidades de una socialización o enculturación dentro de su cultura. Hay que aclarar que esta actitud orientada principalmente hacia los efectos dramáticos no sucede en todos los casos, porque hay elementos culturales que sí son totalmente legítimos, como el respeto a las autoridades tradicionales, el interés por las fiestas y su puntual realización, la corrección de la ejecución de las danzas<sup>43</sup>, entre otros aspectos que mencionaremos más adelante.

Lo que importa destacar aquí, es que el sistema de gobierno del asentamiento opera de algún modo eficientemente, pese a que no cuenta con todos los cargos que habitualmente se tienen en los pueblos serranos y a que el conflicto de poder se mantenga incesantemente, a veces larvado y subterráneo, en otras manifiesto y frontal lo que indirectamente le da vitalidad, vigencia y reconocimiento a los cargos.

---

<sup>42</sup> Erwin Goffman. La presentación de la persona en la vida cotidiana, Amorrotu,

<sup>43</sup> Aunque es *sui generis* la forma en que se ejecutan en la ciudad, pues al convivir danzantes de diversa procedencia, los pasos o morfocoremas, las evoluciones y secuencias dancísticas son diferentes pero logran convivir armónicamente en cada performance dancístico. Esto es particularmente evidente en las danzas de fariseos de Semana Santa.

## b) Cohesión comunitaria. "Comunidad" a la fuerza

Como ya mencionamos en el capítulo 2, en la vida cotidiana de las localidades *rarámuri* serranas, las familias se establecen habitualmente con un patrón de asentamiento muy disperso en ranchos aislados o pequeñas rancherías que no se ubican contiguamente pero si comparten quizá una loma o un vallecillo. Dada ese desparramamiento espacial, cuentan con procedimientos muy establecidos para generar cohesión social, entre las familias y entre todos los ranchos que corresponden a un pueblo o localidad. Entre esos procedimientos podemos mencionar las frecuentes visitas del gobernador y de vecinos y familiares, las teswinadas de trabajo en las que algún miembro de la red social elabora abundante teswino para invitar a sus compañeros a realizar un trabajo como la construcción de una casa, la elaboración de adobes o diversos trabajos agrícolas tales como la siembra, el deshierbe o escarda, la cosecha, la recolección de elotes, entre otras, y en reciprocidad ofrece copiosas *wejas* o jicaras de teswino a todos los convidados, quienes beberán hasta que se terminen las ollas o tambos de *batari* con la consiguiente borrachera generalizada de hombres y mujeres por igual.

En estas teswinadas se aprovecha el hecho de estar juntos para arreglar asuntos pendientes o negocios, se planean otras actividades colectivas, y quizá los jóvenes aprovechen para flirtear o para escaparse e iniciar una relación de pareja. También es el lugar de las bromas y albures, el inicio de los jóvenes en el consumo de *batari*, la organización de carreras de bola o *ariweta*<sup>44</sup> e incluso es la ocasión propicia para tocar la guitarra, el violín e incluso el acordeón y cantar canciones *rarámuri*, serranas o nortefías.

También el *nawésari* o reunión dominical con sermón a cargo del *siríame* es un importante medio de cohesión, pues es un acto semanal que reúne a miembros de todas las familias, o sea que equivale a decir que se encuentra reunida toda la "comunidad". En el *nawésari* además se transmite información importante de interés general, se arreglan conflictos y disgustos menores, se planean festividades, se organizan rituales, se acuerdan trabajos de

---

<sup>44</sup>Carrera de bola. Son las carreras que corren los varones *rarámuri* pateando una bola, casi siempre de madera. Se pacta a determinada distancia o número de vueltas a un circuito preestablecido y el público cruza apuestas que pueden llegar a ser muy elevadas. Carrera de *ariweta*, son las carreras que corren las mujeres lanzando un aro de ramas cubiertas de tela o sin ella, impulsada con la ayuda de un bastón o rama y se desarrolla de manera similar a la descrita para la carrera de bola

interés comunitario como la introducción de mangueras de agua, reparaciones de la iglesia o del *warú kariki* o casa de reuniones, de la cárcel local, reparación de caminos, de la escuela, etc., todo ello mediante la elaboración pública de consensos. Si insisto describiendo las funciones del *nawésari* tal como se practica en la sierra, es para contrastarlo con las características y funciones que adquiere en la ciudad, donde, en el caso que estudiamos está presidido por un *chabochi*, el papel del gobernador es marginal o complementario, buena parte se realiza en español, decisiones tomadas previamente únicamente se transmiten a los asistentes, es decir, no se toman a partir del consenso, lo cual es un cambio sumamente significativo en la cultura *rarámuri* pues implica una inversión copernicana en uno de sus sistemas culturales más importantes de convivencia y cohesión.

Por otra parte, los rituales agrícolas, curativos y los relacionados con el calendario festivo de la iglesia son otros momentos de importancia capital en la actualización y reforzamiento de los lazos comunitarios donde la reciprocidad respecto al ofrecimiento de alimentos, teswino y danzas enlaza no solamente a los vivos, sino que comunica a éstos con los *anayáwari* y con *Onorúame, el que Es Padre-Madre*. Al cumplir con la puntual celebración de los rituales, se refrenda la tradición, se inculca ésta a los más jóvenes, se cumple con los designios divinos, lo que desde la cosmovisión *rarámuri*, trae armonía, refuerza los lazos de cohesión social y hace que los vivos actúen de acuerdo a las enseñanzas de los antepasados con lo cual la tradición se actualiza en la práctica, no únicamente en la oralidad. En este sentido ritual, en el asentamiento se presenta una realidad que nada se parece a la serrana y que involucra una serie de cambios en la forma y el sentido de las fiestas y danzas. Ante todo y lo más fundamental, se les rompe su fuerte vinculación con los ciclos y prácticas agrícolas, con los elementos meteorológicos y con el bienestar del bosque, campos, animales y cultivos, lo cual implica contravenir representaciones sociales centrales en su forma de vida y su etnoconocimiento forjado durante centurias. Ahora al *Onorúame* se le pide salud, trabajo remunerado, elevar los ingresos monetarios, no ser atropellados por los vehículos o buenas calificaciones para los jóvenes.

De igual modo las *nutemas* o *nuteas* que son las velaciones de los difuntos son ocasión para la concentración de las familias y redes sociales *rarámuri*. Estas se realizan durante tres

años en el caso de los difuntos varones y de cuatro en el caso de las mujeres, pues tienen tres y cuatro almas principales respectivamente. Cada fiesta equivale a un “soplo” colectivo para ayudar a las almas a que lleguen al cielo y no se desvíen y anden penando o molestando a los vivos, especialmente a los familiares y amigos más queridos. Los deudos organizan un teswino de recordación e impulso para las almas. En este aspecto el cambio también es radical, pues en el asentamiento se vela a los difuntos sin fiesta, ni teswino, sin danzas de matachines, ni *yúmارة* para ir al panteón a enterrarlos. La muerte y sus rituales de paso, deja de ser un asunto colectivo para convertirse en algo de interés únicamente familiar. Aunque hay que matizar lo dicho aquí, pues en ocasiones se recrean algunos elementos rituales o simbólicos aislados, pero no como parte de un complejo ceremonial integrado, más bien se retoman fragmentos significantes, quizá ya sin significado propio o con un significado fragmentario y errabundo, que para las nuevas generaciones aparece como una costumbre rara de los mayores.

Las carreras de bola y las de *ariweta* son no sólo otro espacio de convivencia, sino que además se constituyen en la ocasión para el intercambio de bienes, circulación de dinero y objetos de prestigio como son las faldas o *sipuchas* del traje de las mujeres y más recientemente gadgets *chabochi* como grabadoras o teléfonos celulares a partir de la práctica de entablar apuestas entre las personas que apoyan a uno u otro corredor de bola o corredora de *ariweta*. Esas apuestas son empatadas, cazadas o como ellos dicen “amarradas” por una persona a la que se le reconoce imparcialidad y justeza conocida como *chokéame*. Pueden correr dos jóvenes del mismo asentamiento o realizar desafíos de uno a otro asentamientos, se pacta al número de vueltas que le dan a un circuito preestablecido que rodea varias cuadras de la colonia de que se trate, comúnmente implica varias horas de carrera, tal vez toda la noche y al término de la carrera se reconoce al triunfador y se pagan las apuestas en presencia de la o el *chokéame*. Esta actividad se sigue llevando a cabo de modo muy similar a las carreras serranas y son fuente de alegría, emoción y convivencia muy significativa. También sirve para mantener los lazos débiles con familiares y amigos de otros asentamientos a los que se visita con poca frecuencia y para platicar las novedades durante las largas horas que duran los corredores pateando la bola o lanzando la *ariweta* en su circuito nocturnal. Hay que agregar que las carreras de *ariweta* en la ciudad se realizan con mucha mayor frecuencia que en la sierra y desde luego más que las de bola, lo cual nos

manifiesta una arista del nuevo posicionamiento de las mujeres *rarámuri* en el contexto urbano y el peso que ellas le dan a la conservación y estímulo de ciertos recursos identificadores que refuerzan su identidad como veremos en el capítulo siguiente.

### **c) La ritualidad. Un mundo, varios mundos**

En el asentamiento se han dado diferentes épocas sobre la celebración de rituales tradicionales, pues anteriormente se realizaban *yúmari* aislados, pero al estar poco poblado no era posible organizar otro tipo de fiestas y danzas. Una vez que el asentamiento quedó constituido con las características actuales y con la llegada de nuevas familias, se inició en 2008 la organización de diversas festividades tales como la Semana Santa, la celebración de la Virgen de Guadalupe, el día de muertos, algunos *yúmari* y en 2009, por iniciativa del primer gobernador o *warú siríame* se comenzó la recuperación del calendario ritual del ciclo matachín que se celebra en Norogachi (que no coincide en su totalidad con el calendario de Narárachi, ni el de Tewelichi) que incluye las siguientes fiestas y celebraciones:

- Virgen del Pilar (11-12 de octubre)
- Fieles Difuntos (1-2 de noviembre)
- Virgen de Guadalupe (11-12 de diciembre)
- Navidad (24-25 de diciembre)
- Año nuevo (31 de diciembre al 1 de enero)
- Santos Reyes (5-6 enero)
- Virgen de la Candelaria (2 de febrero)

Después de este ciclo vendrá el ciclo fariseo en Pascua, con la celebración del miércoles de ceniza, que en la sierra se celebra más bien el domingo de esa semana, día habitual de reunión general y comienza de esa manera la cuaresma con el Domingo de Ramos, en el que se entrega la Palma Bendita de la Barranca a cada persona, traída ex profeso por algún



comisionado. En este período<sup>45</sup> se consume *mosáware* que es una especie de vigilia en la que no se come carne de res ni de puerco sino pescado, huevos, papas y demás vegetales. El ciclo fariseo termina con la fiesta de Semana Santa, es decir se baila fariseos jueves y viernes santos y el sábado de gloria se baila además *pascola* y se mata y quema al Judas<sup>46</sup>.

Es importante apuntar que en Norogachi se encuentra uno de los centros católicos más importantes de la Sierra Tarahumara, pues desde su fundación a finales del siglo XVII, la misión asentada en la localidad ha sido una de las dos "catedrales de los jesuitas" serranos, (la otra es Sisoguichi en el municipio de Bocoyna), situación que ha dejado honda huella en la religiosidad de sus habitantes y de sus migrantes a la ciudad, de modo que su ciclo ritual va muy estrechamente relacionado con el calendario de celebraciones católicas. No sucede lo mismo en otras regiones de la sierra, donde se realizan celebraciones mucho más apegadas al calendario agrícola. En el caso del asentamiento Carlos Díaz, al ser el *siriame* promotor de la recuperación de la ritualidad, ha impuesto las fechas propias del calendario festivo de Norogachi. Los originarios de otras localidades han aceptado al parecer de buen grado hasta ahora esa calendarización, aunque no coincida del todo con la suya.

En estas celebraciones urbanas se han preocupado por incorporar de manera enfática a los niños en las diferentes danzas. He sido testigo de la insistencia en que participen los niños en las danzas de fariseos, *yúmari*, matachines, pero de acuerdo a los testimonios recogidos, los niños participan más por diversión y juego, que por comprender el sentido de las fiestas ni memorizan las fechas en que deben realizarse. De hecho, durante la ejecución de las danzas entran y salen de las filas de danzantes, juegan con las capas de matachín como si fueran superhéroes encapuchados y durante los descansos *vuelan* con sus capas por todo el asentamiento y luchan unos con otros al estilo de las caricaturas, la lucha libre AAA o las series animadas de la televisión.

---

<sup>45</sup> Conocido como *norirúame* o *noriroachi* que originalmente se refiere a la Semana Mayor, se ha extendido a toda la cuaresma.

<sup>46</sup> Este año no se bailó *pascola* en el asentamiento porque no había nadie que supiera hacerlo, pero el año próximo Venancio (chapeyoco de la casa # 19) capacitará a dos jóvenes adolescentes. El Judas comúnmente consiste en un muñeco antropomorfo elaborado con ropa de hombre rellena de paja con el que se danza, se juega, se le pasea, se le hacen bromas, sobre todo de tipo sexual y al final se mata y quema, no sin antes propiciar juegos en los que los diferentes grupos de fariseos compiten por su custodia, batallas en la que pueden llegar a destruir al mismo Judas, para rehacerlo y dejarlo listo para el momento cumbre de su destrucción ritual.

Los jóvenes también participan, algunos un tanto obligados por sus padres y danzan un rato pero no toda la noche hasta el día siguiente, como debe de ser, y se van a dormir sin que eso parezca apenarlos. Es común verlos danzar un rato con su indumentaria correctamente portada y verlos un rato después con su ropa ordinaria, muchas veces con look cholo, escuchando música con sus teléfonos celulares o ipods.

Con estas prácticas se comienza a desarrollar en el asentamiento una ritualidad que podemos llamar híbrida o combinada pues durante un mismo hecho social se ponen en operación calendarios diferentes, se elaboran significaciones no del todo sedimentadas, se practican pasos de danza y circunvoluciones diversos, ritmos disímbolos, participaciones diferenciadas, funciones de fiesteros, *chapeyocos* y *monarcos* no del todo asumidas. Esa nueva ritualidad de los *rarámuri* urbanos se va conformando en lo que parece ser una nueva forma múltiple de vivir conforme a los designios de los antiguos, una convivencia de formas de entender y asumir su universo simbólico de forma diversa y simultánea, diversidad dada por varios factores como la procedencia de los actores, su edad y género y la determinación de continuar con una ritualidad a cualquier costo en medio de un concierto polifónico de versiones entreveradas pero con sentido.

Por ejemplo, es un hecho novedoso para algunos que las mujeres dancen fariseos en Semana Santa, participación tradicionalmente reducida a los varones, pero este año lo han hecho muchas de ellas con gran entusiasmo y desenvoltura. Otro ejemplo es que no hay tenanches o responsables de proporcionar los alimentos, bebidas y todos los suministros necesarios como en la sierra. En su lugar todas las familias cooperan con lo que pueden y completan con lo que se gestiona ante las instituciones y la asociación que apoya el asentamiento. Otra novedad se observa en el sentido de lo que se pide o agradece en los *yúmare* a *Onorúame*, que en la sierra tiene una relación muy estrecha con aspectos agrícolas, como la solicitud de las lluvias, el agradecimiento de las cosechas, la obtención de los elotes, o curaciones pero ahora en la ciudad se pide a *Onorúame* que no falte la salud, que no los vaya a atropellar un carro, que no falte trabajo asalariado, que los niños saquen buenas calificaciones y logre estudiar hasta conseguir una licenciatura. El sentido cambia paulatinamente pero permanece la necesidad de realizar los rituales, de agradecer al *Onorúame* en *rarámuri* y nunca en español, de ejecutar las danzas con oportunidad y la

“corrección” que cada uno concibe como propia. Cambian los significados, se transforma la teleología, mutan la axiología y la estética pero hay una constante en las narrativas de los entrevistado: ver a la sierra, a sus lugares de origen y a los *anayáwari* como núcleos de sentido, pensar que las fiestas son fundamentales para establecer su relación con *Onorúame* y el rechazo parcial a la religión católica propiamente dicha. Eso dicen los entrevistados, no obstante en la práctica, se ejecutan danzas, *nawésari* y rituales de forma ecléctica o deformada, lo cual parece no preocuparles en su determinación de seguir siendo *rarámuri* (a su modo) en la ciudad.

#### **d) Relaciones familiares, entre generaciones, géneros y laborales. La multiplicación de opciones urbanas**

Los migrantes *rarámuri* de primera generación muestran efectos emocionales bastante evidentes, pues extrañan sus lugares de origen, sus tierras aquellos que poseen parcelas, sus casas o las de sus padres, la forma de vida serrana y muchos de ellos, tardan en adaptarse a las nuevas condiciones del medio urbano que los recibe siempre en condiciones de desventaja. Estos efectos pueden implicar desde un simple desarraigo temporal hasta profundas depresiones y una pérdida del sentido de la vida difícil de recuperar, en muchos casos se suaviza con el consumo de alcohol o alguna clase de drogas, adicciones que pueden llevar a las personas no solo a un fracaso migratorio, sino a situaciones en las que ponen en riesgo su salud, la integridad de su familia o incluso la vida misma.

Esos efectos parecen no ser tan críticos en los *rarámuri* de segunda generación, sea que lleguen muy pequeños a la ciudad o que nazcan en ella. Estos jóvenes y niños parecen adaptarse al medio cultural urbano y se integran más fácilmente con la población mestiza circunvecina o con los compañeros de la escuela con quienes conviven y comparten en mayor o menor medida actitudes, prácticas, formas de relacionarse, gustos y estilos de consumo cultural. Pareciera que lo que para sus padres es un difícil proceso de adaptación, aculturación y cambio, para ellos es un asunto natural que no les representa mayor problema, como no sean los efectos de la discriminación por su origen étnico, con la que están acostumbrados a lidiar, como veremos en el siguiente capítulo.

Claro que las cosas varían de persona a persona y de familia a familia. De hecho, se puede generar una clasificación de familias que refleje los diferentes grados de cambio cultural observable respecto a la adaptación de la cultura *chabochi* urbana que los rodea y presiona infatigablemente en los ámbitos laboral, escolar, religioso, residencial y de convivencia con los *chabochi*, a partir de las condiciones de exclusión y discriminación que se manifiesta en todo momento. Aun así encontramos desde familias con integrantes casi monolingües que no hablan castellano hasta familias con jóvenes *rarámuri* cholos o *encholados*<sup>47</sup>, jóvenes que practican el fisicoconstructivismo, que asisten a gimnasios especializados en karate y artes marciales, o individuos que deambulan por las calles, limpiando parabrisas y consumiendo inhalantes, desde jóvenes prácticamente sin contacto con la cultura *chabochi* urbana, encerrados en sí mismos y en su identidad más arraigada, hasta muchachas que estudian carreras universitarias, viajan solas, participan en eventos académicos y que sin embargo sueñan en concluir sus estudios de leyes, medicina, enfermería o magisterial para irse a la sierra -que no conocen del todo o a la que han ido solamente de vacaciones- a "apoyar a su gente" (sic).

Muchos padres de familia ven en la educación de sus hijos, el mayor patrimonio que pueden heredarles y se preocupan porque tengan un buen desempeño escolar, que hagan las tareas y cumplan con sus compromisos. Al interrogarlos sobre cómo ven el futuro de sus hijos, muchos identifican a la formación escolar como el arma más poderosa para evitar la exclusión y facilitar su proceso de inserción social con mayores posibilidades de éxito. En su utopía ven a sus hijos como profesionistas integrados a la *chabochi* urbana. Otros en cambio, aunque se preocupan igual por el aprendizaje escolar de los pequeños, desarrollan una

---

<sup>47</sup> Cholo se refiere a una identidad juvenil caracterizada por generar un sentido de pertenencia y lazos de solidaridad muy fuertes entre los integrantes de las bandas que suelen formar, fuertemente ligadas a un territorio o barrio que acostumbra adueñarse de la vida nocturna de las calles con y sin consumo y venta de drogas. El cholo se caracteriza por portar indumentaria muy característica como pantalones muy amplios, camisa abotonada solo mediante el botón del cuello, con tenis o zapatos; pueden usar una red en el cabello o andar rapados. Son muy religiosos y sus íconos principales son Jesucristo y la Virgen de Guadalupe. Gustan de escuchar rap, hip hop y ritmos afines. Suelen *grafitear* o *plaquear* su territorio al que tratan de controlar, en ocasiones violentamente, tratando de evitar el establecimiento de otra banda rival en él. En el caso de los *rarámuri*, los *acholados* suelen ser mal vistos puesto que al asumir esa identidad, comúnmente muestran cambios valorados negativamente tales como consumo de drogas, vagancia, promiscuidad y cambios muy evidentes en la indumentaria, que en el caso de las mujeres se observa en el uso de faldas muy largas, que de hecho arrastran al caminar y en el caso de los varones responde más al look cholo mestizo.

utopía en la que se ven de regreso en el terruño con toda la familia, cultivando la tierra de sus abuelos y padres.

Los cambios culturales e identitarios asumidos por algunos jóvenes de segunda generación provoca en algunos casos que se profundice una brecha generacional muy importante y que renieguen de la cultura de sus padres y antepasados. En estos casos buscan otros referentes o emblemas identificadores procedentes de subculturas juveniles como los cholos con toda su parafernalia, que peleen constantemente con sus padres, que los desafíen públicamente, algo no concebible en otras condiciones y que inclusive se vayan de la casa y del asentamiento a probar suerte por su lado. Esta situación no es privativa de los varones jóvenes (sg. *remari*, pl. *temari*) sino que también algunas muchachas (sg. *tewé*, *teweke*, pl. *Iwé*) adoptan actitudes desafiantes y se salen de la casa, abandonan los estudios, se van con los novios o salen en corrillos con los que pueden pasear y embriagarse por varios días para luego regresar a la casa de sus padres. Hay muchos jóvenes muy atentos a los elementos clave de las identidades juveniles mestizas que tratarán de adoptarlos suponiendo, no sin cierta ingenuidad, que serán más rápida y completamente aceptados por sus pares *chabochi*, sin lograrlo en realidad. Otras veces no buscan la aceptación e inclusión en los grupos de jóvenes mestizos, ni ser sus amigos, sino únicamente ser menos señalados y estigmatizados, superar el trato discriminatorio o intentan disimular los identificadores más externos de su identidad étnica.

Este intento de acortar las distancias identitarias es mucho más frecuente entre los varones (*remari*) que entre las *tewé*, quienes portan con donaire sus trajes *rarámuri*, su falda (*sipucha*) y su blusa (*napacha*), si bien es cierto que algunas han cambiado el estilo de portar la falda pues originalmente se usa bien ceñida a la cintura (con una faja tejida en telar) y es más bien corta pues normalmente llega debajo de la rodilla. Pues bien, las chicas urbanas tienden a portarla a la cadera, sin faja, muy larga y con mucho vuelo, son faldas pesadas, prácticamente la arrastran y gustan de ir pateándola al caminar a modo de juego. Los jóvenes llaman ese estilo de falda "cholo" o "faldas cholas" pero los adultos y los jóvenes que no aprueban esa innovación en la indumentaria tradicional dicen peyorativamente que esas *iwé* caminan *witá pichiami* es decir, "barriendo caca", refiriéndose a que arrastran la falda en la calle. Las muchachas que usan esas faldas

también pueden sustituir la *napacha* por una playera o camiseta con lo que completan su look urbano. También es poco frecuente encontrar a mujeres que usen pantalón pero cuando esto ocurre, comúnmente son jeans o pantalones de mezclilla baratos, muchas veces de segunda mano producto de una donación de algún grupo altruista. A esas mujeres les llaman *sintaco* y dicen que son como *chabochio mapuregá rosákame* (parecidas a los blancos). Prácticamente no se ven mujeres con shorts o bermudas, solamente las he visto con esa indumentaria dentro del asentamiento o en las canchas de básquet bol durante los encuentros deportivos organizados por la Coordinación Estatal de la Tarahumara, nunca en la calle.

Me he detenido en este aspecto porque lo retomaré después al hablar del papel de las mujeres en el cambio y la continuidad de la identidad *rarámuri* y en el establecimiento de fronteras étnicas en el contexto urbano, puesto que ese cambio en la indumentaria revela tanto una voluntad de modificar un identificador muy poderoso y arraigado, pero al mismo tiempo una necesidad de distinguirse y marcar distancia respecto a la tradición que no se establece acercándose a la indumentaria mestiza, occidental o moderna, sino acentuando y haciendo más dramática su pertenencia y por tanto su etnicidad, una etnicidad *rarámuri*, quizá diferente.

Lo cierto es que no hay pautas fijas que identifiquen a las muchachas que usan faldas largas con comportamientos rebeldes, pues las hay que son sumisas y obedientes, contribuyen en todo lo que pueden en la casa e incluso van a la escuela y, en contraste, las hay que usando la falda tradicional, salgan a la calle solas o en grupo a divertirse, embriagarse, conseguirse novios de ocasión, incluso pueden quedar embarazadas bajo la mirada reprobatoria de la familia y vecinos. Es decir, no hay patrones fijos que identifiquen a una u otra apariencia con su comportamiento, por lo que podemos afirmar que los cambios son diferenciados en cada caso y dependerá de los intereses, la experiencia familiar e individual de cada una, la de su red de amigos y de las opciones que en cada caso se identifiquen para su vida futura.

Las relaciones entre los géneros de los *rarámuri* urbanos también han cambiado significativamente, principalmente por el ingreso a la vida laboral asalariada de las mujeres. Éstas llegan a la ciudad y rápidamente se colocan, principalmente como empleadas domésticas y una vez contratadas, invitan a familiares a que vengan de la sierra

para cuidar a sus hijas o les consiguen empleo en otras casas. El ingreso económico regular que comienzan a obtener estas mujeres, que oscila entre \$300 y \$1,000 a la semana) les proporciona nuevas opciones y una nueva independencia y capacidad de decisión que en el medio serrano no conocían. Además salen a la calle solas, se transportan, conviven con los *cnabochi* de una manera más desinhibida, hablan castellano con mucha más frecuencia y por ende más fluidez. Todo ello puede afectar sus relaciones de pareja, provocar escenas de celos e incluso propiciar violencia, sobre todo si el hombre pierde su empleo, pues muchos de ellos dependen de los ciclos de la construcción que es irregular, o de las necesidades de los ranchos ganaderos a los que salen a trabajar por temporadas.

Como mencionamos antes, algunas jóvenes salen a la calle, abandonando los estudios y vagan por las calles en grupos, por lo cual son fácil presa de los vicios y en ocasiones, de la prostitución. Muchas mujeres piden *kórima*<sup>48</sup> en la calle con lo que se exponen a sufrir un accidente o cualquier tipo de incidente o agresión y sobre todo a los niños que deambulan solos *korimeando* afuera de las tiendas, en las banquetas, estacionamientos u otros establecimientos, bajo la mirada de sus madres a cierta distancia.

A pesar de que el Asentamiento Díaz Infante es muy reciente, no se puede decir que los habitantes sean recién migrados a la Ciudad de Chihuahua. La mayoría de ellos ha vivido con anterioridad en diferentes lugares de la ciudad y en otras ciudades extraserranas moviéndose a través de diferentes trayectorias de vida hasta llegar a este asentamiento. Prácticamente no hay familias que provengan directamente de la sierra o que sea su primer espacio de asentamiento urbano<sup>49</sup>. El nivel escolar de los adultos o padres de familia varía desde primaria incompleta hasta estudios profesionales y universitarios y sus actividades laborales, en el caso de los varones se centra como ya se dijo en las actividades relacionadas con la construcción, la jardinería, como vaqueros en ranchos fuera de la ciudad y algunos prestan sus servicios trabajando en instituciones de gobierno o en OSC destinadas al apoyo de los propios indígenas tanto en la ciudad como en la sierra.

---

<sup>48</sup> *Kórima* significa originalmente algo así como ayuda mutua, reciprocidad o solidaridad, pero en la ciudad se ha traducido en una forma de limosna.

<sup>49</sup> El tema de las trayectorias migratorias puede resultar importante para comprender la adaptabilidad a los cambios y los desafíos identitarios que les van surgiendo día a día.

Los ingresos de los hombres entrevistados que se dedican a la construcción fluctúan entre \$1,200 y \$2,000 a la semana. Muy comúnmente trabajan duras jornadas con constructoras que organizan las tareas en forma de "maquila" es decir, se forman equipos de dos o tres integrantes que realizan partes del proceso de construcción. De modo que un equipo puede dedicarse únicamente a hacer zanjas para cimientos o drenajes, otros a poner los firmes para el piso, otros a levantar muros pegando blocks, otros aplanan o enjarran o cubren con estuco los muros y otros preparan todo para vaciar las lozas del techo o colocan las instalaciones eléctricas, e hidrosanitarias. Los contratistas que ganan concursos o licitaciones públicas para crear nuevos fraccionamientos de casas populares muy pequeñas, con áreas de construcción de apenas 40 o 60 m<sup>2</sup> prefieren y buscan a los *rarámuri* por su fortaleza física y su dedicación para el trabajo. Para ejemplificar esas capacidades y entrega al trabajo puedo mencionar un equipo integrado por un padre y dos de sus hijos que pueden levantar todos los muros de dos viviendas pegando bloks en un solo día. Muchos equipos están constituidos por familiares, hermanos, padres e hijos, cuñados, que son recomendados una vez que uno de la familia se gana la confianza del contratista, de modo que es común que haya una relación laboral entre familiares que de algún modo se apoyan para conseguir empleo.

Los contratistas, ingenieros y sus proveedores paulatinamente se van convirtiendo en miembros de su red social, estableciendo los *lazos débiles* (Granovetter, M. 1973) que generan poca familiaridad en la vida cotidiana, pero son vitales para la movilidad laboral y para nunca quedarse sin empleo, pues buscan en sus casas constantemente a los trabajadores *rarámuri* que destacan por la calidad de su trabajo cada que tienen un proyecto por iniciar.

Ahora bien, un joven que se dedique a trabajar y que viva ya sea en casa de sus padres o que haya formado su propio hogar con una pareja puede en determinado momento dejar el empleo y dedicarse uno o varios días a tomar cerveza y aguardientes de baja calidad y embriagarse hasta perder el sentido, puede salirse de su casa y andar de juerga varias noches y regresar sin dinero a tratar de recomponer el ambiente familiar que perturbó con esa actitud. En ocasiones es la mujer la que incurre en ese comportamiento, dejando a los hijos en el mejor de los casos encargados con una familiar o vecina, en los peores solos al



cuidado de la hija mayor. Una vez en su hogar, recuperan poco a poco su vida cotidiana y se reintegran a la vida laboral, escolar, social y a sus rutinas domésticas.

Es como si con mayor o menor frecuencia tuvieran que salir del flujo regular de la vida cotidiana y pasar por experiencias turbulentas que pongan puntos suspensivos a su forma de vida y que los saque de una realidad que quizá les aprisiona y constriñe generando tensiones emocionales acumuladas, pues estar fuera de su tierra, vivir permanentes situaciones de exclusión y discriminación, sufrir la presión de los bajos ingresos y las muchas necesidades no resueltas y en general sentirse constantemente como outsiders de la sociedad mestiza, saberse no aceptados del todo por esa sociedad mestiza, los orilla a buscar válvulas de escape para liberar tensiones. Con este último aspecto quiero expresar que tampoco se puede generalizar que un individuo *rarámuri* sea obligado o desobligado, formal con su empleo y dedicado con su familia, o todo lo contrario. Más bien lo que se observa es que esos aparentes contrarios tienden a ser dos polos de una misma realidad pues en mi experiencia de campo conocí varios casos así y de ninguno se puede afirmar que sea una cosa o la otra, más bien que viven entre lo uno y lo otro, es decir, que aun a riesgo de estropear su prestigio, bien cultural altamentepreciado y cultivado por ellos, incurren en esas fases perturbadoras de los equilibrios socialmente sancionados pero que les procuran un reingreso a la cotidianidad con el equilibrio individualmente recargado.

**e) Salud, cosmovisión y hospitales. Entre lo uno y lo otro.**

El último tema que abordaré en este racimo de estampas de la vida *rarámuri* en un asentamiento de Chihuahua es el de los cambios y continuidades en la forma de atender la salud de las personas. Es común que las familias residentes en la ciudad recurran a los servicios médicos estatales en el Hospital Central y el Hospital General, ambos del gobierno del estado que atienden gratuitamente a los *rarámuri* con un servicio más o menos eficiente y aunque en ocasiones les cobran, las cuotas son bastante económicas. Los *rarámuri* del asentamiento Primero de Mayo no cuentan con apoyos del programa

Oportunidades, ni con servicio médico de ese programa ni del Seguro Popular, solamente a los niños y jóvenes se les apoya con becas de estudio.

Para curarse de algunas afecciones y enfermedades como gripes, resfriados, dolores de musculares, de cabeza, fiebres y gastrointestinales, los *rarámuri* del asentamiento recurren a las medicinas de patentes, en muchos casos por automedicación, por ejemplo en el consumo de antibióticos, analgésicos, antipiréticos, antigripales y suplementos alimenticios. Esta afirmación se debe matizar puesto que también recurren a la herbolaria tradicional propia y la de uso *chabochi*, que en el estado de Chihuahua está muy ampliamente difundida.

Pero también es un hecho que muchos *rarámuri* adultos conservan sus creencias sobre etiologías sobrenaturales de ciertos padecimientos, explicados a partir de su cosmovisión, y aunque tengan diagnósticos médicos de los hospitales, prefieren atender las enfermedades mediante las prácticas curativas de la medicina tradicional o en ocasiones alternan entre ambas medicinas o recurren simultáneamente a ambas.

En el sistema tradicional de cuidado de la salud, hay dos especialistas que actúan sobre las fuerzas de la naturaleza y las sobrenaturales ya sea para curar o para hacer el mal. Los *owirúame* o curanderos, quienes son hombres sabios que curan mediante diversas prácticas que incluyen masajes, herbolaria, succión de gusanos del cuerpo de los pacientes y sobre todo, la cura onírica, en la que buscan en sueños las almas que han abandonado el cuerpo de los enfermos y las traen de vuelta para recuperar la integridad y la salud. El otro especialista es el *sukurúame* o hechicero que hace el mal igualmente a través de diversos procedimientos que incluyen los conjuros y la movilización mágica de fuerzas y entidades animicas como aves míticas, la más famosa de ellas es el *korimaka*, *oremá* u *oremaka* que aloja en su corazón, la cuida y en determinadas circunstancias envía a sacarle el alma a algún *rarámuri* directamente de su pecho.

Hay un caso que ilustra claramente esta situación. Se trata de una mujer adulta del asentamiento Primero de mayo. Ella tiene 50 años que padece diabetes con daños metabólicos y orgánicos muy avanzados, ha usado medicina de patente y tratamientos hospitalarios *chabochi* y al mismo tiempo ha recurrido a diversos *owirúame* de la ciudad y

de Norogachi, sin observar mejoría. En una reciente visita a un *owirúame* radicado en otra colonia de la ciudad se le hizo una curación con la cual notó una mejoría prácticamente de inmediato. El *owirúame* le dijo que necesitaba cuatro curaciones, incluyendo raspas de *jícuri* (peyote), para lo cual tendría que prepararse mediante ayuno y otras prácticas. Posteriormente, cuando apenas le había hecho una raspa de *jícuri*, la mujer empeoró, fue a dar al hospital donde le tuvieron un mes con diálisis y otros tratamientos, todo en balde porque al final no pudo superar la cronicidad de sus males metabólicos y sus consecuencias orgánicas que la llevaron a la muerte. El viudo reconoció que no se le hicieron a tiempo las raspas, que de haberlas realizado, se hubiera salvado. Los tratamientos hospitalarios y su valor para prolongar la vida de su mujer, ni siquiera fueron considerados como un apoyo importante sino que los consideró totalmente fallidos.

Los *owirúame* no son totalmente buenos, pues su dominio de fuerzas sobrenaturales lo pueden encauzar tanto para hacer bien como para hacer mal, de hecho, muchos *sukurúame* son antes *owirúame*, hombres sabios sin duda.

Lo que llama la atención de este caso no es la mezcla de ambos tipos de medicina, lo mismo puede observarse en la sierra, con mayor frecuencia desde la entrada del programa IMSS-Oportunidades<sup>50</sup>, que exige la atención médica para entregar otro tipo de apoyos, como despensas, apoyos económicos para alimentación y becas escolares. Lo interesante es más bien que la medicina tradicional siga teniendo tanta eficacia simbólica en una persona que ha migrado desde joven por diversas partes del estado y en estrecha convivencia con mestizos, pues este hombre salió desde joven trabajando en diversas ciudades y diferentes empleos, estableciendo lazos débiles (*weak ties*) con gran cantidad de mestizos y ha interiorizado muchos elementos de la cultura de éstos y que además entiende muy bien la concepción sistémica del cuerpo y la enfermedad *chabochi*, mostrando una persistencia cultural en aspectos críticos de la persona y la salud, en este caso de su mujer, lo cual indica que en situaciones límite, donde se pone en juego la vida misma, los cursos de acción y las explicaciones se buscarán en la cultura propia.

---

<sup>50</sup> Programa interinstitucional del gobierno federal sobre el cual descansa la atención a la pobreza extrema en México y al que se destina la mayor cantidad de recursos de la política social que se aplican en programas alimentarios, educativos y de salud.

#### 4.4 La identidad de los *rarámuri* de *Bacochi* (Ciudad de Chihuahua).

Con todo lo anterior, se puede afirmar que los cambios culturales de los *rarámuri* migrantes que viven en el asentamiento Primero de Mayo, se presentan en diversos grados de intensidad y profundidad, que afectan a múltiples aspectos de su cultural tradicional sin que los efectos sean irreversibles o incompatibles con la identidad *rarámuri* original, es decir que difícilmente se puede afirmar que cambios rituales, educacionales, laborales, de relación entre los géneros, de patrón de asentamientos, de relaciones intra e interétnicas o en la cosmovisión provoquen mutaciones determinantes en la identidad. Más bien parece ocurrir lo contrario, que la identidad y la etnicidad, las fronteras étnicas de estos *rarámuri* son sumamente plásticas, adaptables, y que han desarrollado una capacidad muy intensa de autodefensa y continuidad a pesar de sufrir cambios radicales en muchos elementos culturales.

También es cierto que hay aspectos en los que los cambios se dan solamente en la superficie, pero que en el fondo hay fuerzas inextinguibles que les dan capacidad de resistencia. En otros aspectos, no están tan dispuestos a transigir, como en el caso del consumo del teswino, pues no es el consumo de bebidas embriagantes lo que les interesa, no desean una libertad a ultranza para beber, sino que demandan el consumo de su bebida sagrada en los contextos adecuados para reproducir su vida social y su identidad.

Todo eso habrá que tomarlo en cuenta para diseñar un modelo de argumentación consistente con la realidad y que dé cuenta de esta plasticidad y maleabilidad de las fronteras de su etnicidad y sus efectos en la identidad sin caer en taxonomías estancas e inamovibles, sino dinámicas y complejas, sobre todo a nivel de la subjetividad de los individuos y grupos de *rarámuri* urbanos que luchan por rehacerse cada día en una ciudad que los excluye y segrega.

Estas estampas de la vida social *rarámuri*, aunque mencionadas apretadamente en este texto, son elementos fundamentales para su cohesión social comunitaria, la actualización de sus redes sociales y el cumplimiento con lo sagrado, lo cual propicia el sentido de pertenencia y de agregación a una colectividad que genera significados conjuntamente, en

cierto modo obligados por agentes externos y por la fuerza de las circunstancias como hemos mencionado.

No obstante, comparto la interpretación de Lupita Fernández (2007) quien afirma que el sentido de comunidad *rarámuri* en su contexto serrano aparece y desaparece en el tiempo, pues hay momentos en los que cobra existencia patente, especialmente durante las reuniones para libar teswino, las fiestas, los rituales y las reuniones dominicales, mientras que durante el tiempo habitual, cada individuo, cada familia, regresan a su cotidianidad solitaria, a su rancho internado en la montaña o la barranca, donde la comunicación con los demás tendrá que esperar hasta el próximo encuentro y el lazo comunitario se relaja. No ocurre lo mismo en la ciudad, donde la convivencia y la copresencia en un mismo espacio es permanente, la intimidad se circunscribe prácticamente al interior de la vivienda y de hecho ni siquiera ahí se puede tener momentos de verdadera privacidad, pues muy comúnmente las puertas y ventanas están abiertas a los espacios colectivos del asentamiento, sobre todo en verano, por lo que puede hablarse de una continuidad espacial del afuera y adentro. Los niños de todas las viviendas salen y entran de todas las casas sin pedir permiso, sean o no parientes, por lo que el tipo de “comunidad” que se está gestando en la ciudad es de naturaleza distinta a la original.

Esa desaparición del espacio íntimo familiar es una novedad y la tolerancia que muestran los residentes también es algo que sorprende cuando uno conoce su clásico respeto por la privacidad<sup>51</sup> y su celo extremo por mantener su vida privada.

Una vez dicho lo anterior, podemos afirmar que esa “comunidad” serrana donde todos se conocen desde su nacimiento, de varias generaciones anteriores, o están emparentados por algún lado, donde todos atienden un mismo calendario ritual, una forma de ejecutar las danzas como el *yúmارة* o los fariseos, donde se comparte un territorio culturalmente dominado, lleno de significados, toponimias, impregnado de hechos históricos, donde se recrea una memoria colectiva y una tradición oral común y completamente conocida por todos, se rompe en el asentamiento urbano.

---

<sup>51</sup> En la sierra, cuando alguien llega de visita o a llevar un encargo o recado a una persona que se encuentra dentro de su casa, el visitante espera afuera, no toca la puerta ni grita, solamente espera a que alguien lo perciba y lo invite a pasar, sentarse y ofrecerle algo de beber o comer. En ocasiones vienen silbando desde lejos alguna melodía para que se percaten de su presencia con anterioridad.

Ese mundo se disipa en el aire pues en el encuentro urbano de *rarámuri* de diferentes procedencias, con memorias similares pero distintas, con calendarios festivos no coincidentes, danzas con disimilitudes coreográficas, en el encuentro de variantes dialectales diferentes, aunque traducibles y entendible por la mayoría, la cohesión y el sentido de pertenencia tiene que crearse por otros medios, en los que será condición *sine qua non* la relación con los *chabochi*, la iglesia y los administradores del asentamiento -y su famoso reglamento-, pues estos agentes no guardan una situación de exterioridad en la vida íntima del asentamiento, sino que forman parte integrante de los procesos de cohesión, reciprocidad y pertenencia. De hecho la idea de comunidad que promueven se basa en el precepto de *gará pagótame* (buen bautizado, o persona que cumple con su forma de vida de un buen cristiano) con todos los preceptos éticos del cristianismo de los promotores.

Todo esto implica cambios muy patentes en la vida cotidiana de los habitantes del asentamiento, condición a la que tiene que adaptarse rápidamente los que van llegando de sus lugares de origen si desean vivir en ese colectivo heterogéneo y de una "rarámuridad" diversificada en contacto permanente y traslapada. De hecho los *rarámuri* migrantes muestran una gran paciencia y adaptabilidad a las nuevas condiciones que implican su estancia en el asentamiento, quizá como producto o herencia de su larga historia de intervenciones externas desde la llegada de los misioneros en el siglo XVII a sus tierras, lo que les ha permitido desarrollar una mayor maleabilidad.

Lo cierto es que esa tolerancia va acompañada de una tensión emocional constante que los obliga a voltear continuamente hacia atrás, hacia su cultural materna y su terruño, al recuerdo de las enseñanzas de sus antepasados, los *anayáwari* que los observan desde el tiempo remoto, cuestión que los hace dudar y mantenerse en un persistente conflicto semiótico sobre su propia identidad y que a medida que avanzamos en las nuevas generaciones, ese referente histórico se comienza a desdibujar y a ser desplazado por nuevos significados, esta vez urbanos, de las nuevas formas de ser *rarámuri* en la ciudad, nuevos dispositivos objetivos y subjetivos, estrategias identitarias metamórficas que abordaremos en el próximo capítulo.

El principal problema que se presenta en la vida de esta *comunidad imaginada* en que se convierte el asentamiento, ha sido creada artificialmente a partir de la idea de sus

inventores *chabochi*, jesuitas y miembros de la OSC, quienes consideran su deber reproducir la "comunidad" *rarámuri* lo más parecida a como ellos creen que se vive en la sierra, pero en realidad parten de una visión anquilosada, romántica y adulterada de lo que debe ser esa comunidad, impregnada de preceptos deontológicos y axiológicos que provienen más de su propia perspectiva, fuertemente religiosa y católica, que de la realidad cultural *rarámuri* urbana.

Con esa actitud imponen prácticas que supuestamente hacen las veces de los valores, normas y elementos capitales de la cultura y la identidad de los *rarámuri*, del *pensar y hacer bien*, pero que en realidad son una versión impostada de la supuesta cultura tradicional serrana. Los habitantes del asentamiento la ponen en escena como si se tratara de una representación de sí mismos, una dramatización de "lo *Rarámuri*" al insistir en la escenificación de elementos tales como: un sistema de autoridades incompleto y con funciones diferentes a las originales, unos *nawésari* o sermones dominicales pronunciados por un *chabochi* en lengua *rarámuri*; una ritualidad sin teswino para ofrecer y compartir con *Onorúame*, una vida comunitaria sin comunidad legítimamente constituida tal como es entendida por los propios *rarámuri*; una vida monacal sin embriaguez, una acentuación del catecismo y las formas elementales de la vida religiosa católica que sustituyen a las de la religión propiamente *rarámuri*, y sobre todo, un patrón de asentamiento totalmente ajeno al propio, hacinado y donde el umbral entre lo público y lo privado se diluye.

En los testimonios que he recogido, ningún *rarámuri* siente que viva en comunidad ni que los esfuerzos de los administradores por crearla cumplan con su cometido: más bien sienten que viven en una especie de multifamiliar que tiene la ventaja de ser gratuito y esa es la oportunidad que no quieren dejar pasar, pero sin identificarse con la falsa comunidad que más bien existe en la imaginación de los promotores y benefactores del asentamiento, quienes adocenán la vida comunitaria tarahumara, reduciéndola a fórmulas huecas y no vivas de escaso mérito.

En lugar de esa comunidad impostada, los *rarámuri* han comenzado a construir su propia idea de comunidad y comienzan a organizarse de forma cada vez más autogestiva y a contracorriente, en la que tienen planteada la recuperación de la práctica del consumo de *batari* en los contextos rituales, como uno de sus principales propósitos. Están claros que

no quieren promover el alcoholismo como práctica individual o como vicio de consumo de cualquier bebida alcohólica *chabochi*, sino exclusivamente les interesa el consumo ritual de *batari* para darle sentido a la celebración de los rituales de la forma en que *Onorúame* lo demanda y los *anayáwari* les enseñaron. Tal como me lo han recalado, “a *El que es Padre* se le tiene que pedir y agradecer con una *weja* de teswino y solamente se le puede hablar en *rarámuri* para que entienda y escuche lo que se le dice. En *chabochi* no le hace caso a nadie”.



## **CAPITULO 5. Estrategias identitarias, relaciones interétnicas y racismo en la ciudad de Chihuahua**

En este capítulo abordaremos con más detenimiento algunos aspectos de la identidad de los *rarámuri* que viven en la ciudad de Chihuahua, las representaciones sociales que conforman el núcleo básico de su autopercepción y el lugar social en que se ubican a sí mismos en la trama de relaciones interétnicas con los mestizos o *chabochi* y que constituyen la otredad principal ante la que se autodefinen. La identidad es un proceso dinámico que se construye día a día de acuerdo a los contextos interactivos en los que individuos y grupos sociales se desenvuelven y realizan su vida cotidiana y en los que se entreveran el pasado y las tradiciones culturales, el presente y las prácticas indispensables para la reproducción social. Intervienen también las visiones de futuro plurales y disímbolas, correspondientes a los diferentes grupos de edad, género, de nivel educativo y de intereses particulares.

Es decir, entiendo que la identidad tiene tres componentes: un componente simbólico que construye sentido, un componente pragmático que liga las percepciones y las representaciones a los contextos concretos de la existencia social y que se expresa en prácticas definidas y un componente imaginario, que permite la construcción de visiones de futuro que guían la actuación y las estrategias de organización de las significaciones en el proceso de autoconstrucción identitaria y del habitus comprendido como estructuras estructurantes de prácticas y representaciones sociales (Bourdieu, 1991: 92).

Estos procesos entreverados se establecen además al interior del campo de lucha por las clasificaciones sociales, campo al que los *rarámuri* ingresan en condiciones de subalternidad frente a la cultura mestiza hegemónica en el contexto urbano y que ha sido creado principalmente con base en imágenes occidentales de la vida urbana moderna que fluyen y operan en la práctica, en los momentos y lugares donde se establecen las relaciones interétnicas. Esas imágenes son reforzadas por un dispositivo cultural que incluye todo tipo de discursos e imágenes procedentes de la ideología de las clases dominantes que establece una relación discriminatoria hacia lo diferente, especialmente hacia lo que se consideran culturas "inferiores", como las indígenas. Ante esa situación

desventajosa, los *rarámuri* desarrollan estrategias identitarias que les permiten lidiar con la dominación sin oponerse frontalmente, lo que les abren posibilidades de reproducir su identidad exitosamente, si bien, de manera subordinada y marginal. La constatación de este hecho me llevará a afirmar más adelante, que viven una vida en muchos sentidos intersticial, es decir, que su identidad y su cultura fluye resbalando por la periferia y los intersticios de la estructura social en forma liminal y que este proceso no es transitorio, sino que tiende a hacerse permanente, es decir, no es una táctica de asimilación sino una estrategia establecida por ellos como una práctica de continuidad y cambio.

### 5.1 La ciudad para los *rarámuri*, los espacios abiertos y cerrados de la ciudad

La ciudad de Chihuahua, como muchas ciudades modernas del país en proceso de globalización, es un mosaico cultural compuesta por polígonos que manifiestan un altísimo contraste simbólico e imaginario que genera distinciones socioculturales más o menos compartidas por todos sus habitantes, distribuidas sobre espacios, rumbos y trayectos que pueden caracterizarse con diferentes calificativos tales como urbanizado o marginado, exclusivo o popular, clasemediero o proletario, *fresa o cholo*, seguro o inseguro<sup>52</sup>, etc. Son divisiones simbólicas que el imaginario urbano<sup>53</sup> construido y compartido por todos los habitantes de la ciudad que establece un código, que regula los desplazamientos, posibilita o niega las trayectorias de los diferentes actores sociales, establece territorialidades, sentido de lo propio y ajeno, lo conocido y desconocido, de seguridad y riesgo, diurno y nocturno, laboral y placentero, lícito e ilícito, permitido y prohibido, que acerca o aleja lugares de acuerdo a la construcción topológica que cada grupo social crea para sí. Todo un universo simbólico que define el uso y la vida de la ciudad y de sus diferentes actores.

Como hemos mencionado los *rarámuri* que llegan y se instalan en la ciudad, ocupan espacios sociales muy delimitados, nichos laborales muy específicos y fuertemente etnizados, viviendas claramente especializadas, muchas de ellas construidas deliberadamente para ellos, para mantenerlos concentrados y aislados del resto de las casas,

---

<sup>52</sup> Aunque cada vez hay menos espacios seguros en la realidad actual de Chihuahua que ha impregnado de violencia todo el espacio urbano.

<sup>53</sup> Armando Silva (2000) propone que el imaginario urbano se elabora mediante símbolos que en su conjunto generan una percepción imaginaria, que es un nivel superior de percepción, diferente al simple registro visual y que obedece a reglas y formas discursivas y sociales muy profundas de honda manifestación cultural.

colonias y territorialidades mestizas urbanas, excepción hecha de los grupos fuertemente proletarizados con los que es común que compartan su hábitat.

Los asentamientos tarahumaras como el que hemos descrito en el capítulo anterior tienen la doble función de brindarles condiciones de vida adecuadas a las nociones mestizas urbanas de la buena vida, constituida por una dotación mínima de servicios, objetos y espacios que hagan su vida más confortable y que al mismo tiempo les permita vivir con las condiciones mínimas de higiene, seguridad y decoro imaginadas desde la perspectiva del modo de vida mestizo moderno, pero por otra parte, estos asentamientos han servido al mismo tiempo para aislar a los migrantes *rarámuri* y crear un espacio "permitido y propio" para su establecimiento en la ciudad, lo que significa que el resto del espacio no es apto para su asiento.

Les prescriben un lugar adecuado y propio para ellos, con lo que les impiden cualquier otra posibilidad, enrareciendo su presencia en otros espacios. Lo mismo ocurre con los *rarámuri* que llegan a vivir fuera de los asentamientos construidos por las instituciones y benefactores mestizos. Son remitidos a las colonias populares periféricas, muchas de ellas de autoconstrucción incipiente, sin servicios, sin transporte público, con calles sin asfalto, mal trazadas, donde conseguir agua, alimentos y los satisfactores mínimos es una proeza cotidiana a la que se ven sometidos hombres y mujeres *rarámuri* que gastan buena parte de sus ingresos en desplazarse de estos espacios a los lugares donde laboran y en conseguir los servicios que deberían estar garantizados por el modo de vida urbano. Ese es el caso de colonias tales como Ladrillera Norte, Ladrillera Sur, Granjas Soledad, Colonia Aeropuerto, Colonia Tarahumara, entre otras (ver plano 1).

Por otra parte, los espacios públicos a los que pueden acceder los *rarámuri* en la ciudad también están bien delimitados, pues tienen acceso a lugares tales como estacionamientos y esquinas para *korimear*, algunas plazas y jardines públicos, el atrio de la Catedral, algunas canchas deportivas, algunas escuelas primarias y secundarias, las calles del centro de la ciudad, algunos bares y antros de baja estofa y lugares propios para los entes marginales urbanos como los niños de la calle, alcohólicos, drogadictos, vagos y miserables, es decir, seres no incorporados a la estructura social que fluyen bordeando las clasificaciones sociales, los *outsiders* que acechan desde el umbral de la sociedad.

En contraste, hay lugares públicos en los que se imponen fronteras étnicas mucho más férreas, inflexibles y poco permeables tales como los centros comerciales o *malls*, los multicinemas, los restaurantes, hoteles, centros de convenciones y de negocios, clubes, e incluso, muchos fraccionamientos, no solo los exclusivos, los cerrados y vigilados, sino aquellos de clase media alta en los cuales ver a un o una *rarámuri* remite de inmediato a la idea de que se trata de alguien que viene a prestar un servicio como trabajadora doméstica, jardinero o albañil, o bien que es vendedor de hierbas o *korimero*. Además en estos lugares lo propio es ver a los *rarámuri* en movimiento, desplazándose sin raíces y de manera fugaz. Cuando un *rarámuri* intenta entrar en alguno de estos lugares es interceptado de inmediato y dirigido hacia la salida. Aún en los lugares de consumo como los *malls*, se les impide el acceso suponiendo que vienen a *korimear* y a importunar a los consumidores. En la actualidad todavía es muy común que se saque a los niños que venden dulces de los restaurantes o comercios, que no se les vendan boletos en los cines, que se les impida el paso al interior de los *malls* y de algunas tiendas de autoservicio.

Con las descripciones anteriores quiero enfatizar que la percepción que los mestizos tienen sobre los *rarámuri* en la ciudad en general los identifica como personas que no corresponden a la vida urbana, que están de paso o para servir a los mestizos, que tienen negadas cualquier otro tipo de posibilidades y que en a largo plazo tendrán que regresar a la sierra de donde salieron, para vivir de un modo más apegado a su cultura y sus formas de vida. Más adelante revisaremos los resultados de entrevistas hechas a mestizos urbanos sobre la presencias de los *rarámuri* en la ciudad.

Lo que quiero establecer en este momento es la enorme distancia simbólica que los mestizos tienden a establecer con los *rarámuri*, que se expresa muy visiblemente en la espacialidad que se les ha impuesto y en los nichos territoriales que les dejan para su proceso de inserción residencial, que se convierte en prácticas de separación y exclusión de los *rarámuri* y, hay que aclararlo, a todos los indígenas o personas con aspecto de tales. De hecho, en la percepción mestiza chihuahuense capitalina recogida en esta investigación, los *rarámuri* tienen más derecho de andar por la ciudad que cualquier otro tipo de indígenas "sureños". Estos últimos son todavía más excluidos y maltratados, al grado de que algunos han recurrido a la estrategia de disfrazarse de tarahumaras y pedir "*kórima*" en lugar de

limosa en las calles, para hablar un lenguaje que el mestizo urbano chihuahuense entiende, pero que ve con desagrado al darse cuenta de que se trata de una simulación o remedo de "rarámuri", lo que exacerba su rechazo y su impaciencia discriminatorias.

La ciudad entonces es para los *rarámuri* un conjunto de lugares permitidos y lugares prohibidos, lugares donde su presencia es reconocida como legítima, donde viven sus amigos y parientes, donde son acogidos por los integrantes de sus red social en los que los lazos fuertes se viven sin presiones y otros lugares donde su presencia se tolera pues se considera necesaria para desempeñar algún trabajo o prestar algún servicio, lugares de esparcimiento y solaz, puntos de reunión con parientes y amigos y rutas de desplazamiento para conectar esos lugares. El resto de la ciudad son lugares que los repelen, que les imprimen fuertes barreras simbólicas, lugares a los que ellos mismos han dejado de intentar acceder. Sería posible trazar una topología *rarámuri* de la ciudad de Chihuahua en la que se reconocieran los lugares que desde su percepción les son cercanos y los que les resultan lejanos.

## **5.2 Redes sociales, relaciones interétnicas y capital social**

Si la estrategia mestiza de relación con los *rarámuri* es el rechazo, la exclusión y el abuso, (aunque algunos como hemos vistos se mueven más por los sentimientos piadosos y por la buenas intenciones) por otro lado también están interesado en emplearlos como mano de obra barata, sabiendo que aquellos son atraídos a la ciudad en busca de oportunidades laborales que les ayuden a paliar su situación económica. Es por ello que a pesar de los prejuicios, se establecen relaciones interétnicas de diversa intensidad y con diferentes finalidades que constituyen los puntos de contacto e interacción intercultural entre *rarámuri* y mestizos, las cuales siempre persiguen una utilidad explícitamente establecida y constituyen un conjunto informal de expectativas recíprocas y conductas prescritas, es decir, que son poco frecuentes los contactos más estrechos, lazos de amistad, compadrazgo o formación de parejas entre los representantes de ambos grupos. Lazos interétnicos más fuertes se observan principalmente entre los *rarámuri* y sus benefactores altruistas, representantes de la iglesia, contratistas o patrones, funcionarios de instituciones de gobierno, marginados que comparten su situación y sus emplazamientos espaciales,

antropólogos e investigadores que estudian su situación actual, médicos del programa Oportunidades y no muchos más.

Son relaciones utilitarias muy orientadas hacia determinado fin, poco espontáneas y pautadas por las regularidades o la lógica del provecho que persiguen, constituyen en una palabra formas de lo que Granovetter (1973) denomina *lazos débiles* es decir, no son los lazos que ligan a los integrantes de un grupo social entre sí, sino los que establecen vínculos entre los grupos ubicados en diferente nivel de la estructura social y que son diferentes en intensidad y uso que los lazos fuertes que vinculan internamente a los grupos primarios, es decir, los lazos débiles vinculan el nivel micro con el macrosociológico. Para los *rarámuri* este tipo de lazos son muy importantes porque los vinculan con los individuos y grupos que les pueden brindar beneficios, ya sea consiguiéndoles empleo directamente o conectándolos con miembros de sus propias redes para brindárselo, o bien que les reporten otro tipo de bienes y servicios como obsequios de ropa, calzado, alimentos o contactos con instituciones que les reporten ventajas adicionales. De modo que los lazos débiles pueden llegar a tener mucho valor como parte del capital social de una familia o grupo residencial *rarámuri* en la ciudad.

Podemos afirmar entonces que los contactos e interacciones entre los *rarámuri* y los mestizos en la ciudad tienen una fuerte orientación hacia el utilitarismo, cada cual se relaciona con el otro esperando obtener un beneficio marginal, es decir, tratando de aprovechar las oportunidades que les reporten los mejores rendimientos económicos y sociales, por ello es conveniente recurrir al concepto de capital social para comprender las relaciones interétnicas entre ambos grupos. Como vimos en el capítulo I, el capital social se concibe como los activos sociales que se obtiene por el hecho de pertenecer a una red social, los recursos que proceden de las conexiones de esa red o aquellos en cuya ausencia no se podrían obtener. Podemos decir de acuerdo a Nan Lin (2001) que el capital social se constituye con los recursos incrustados en una estructura social, capital al que se accede y que es posible movilizar a partir de acciones intencionales, pero cuyo acceso en el caso *rarámuri*, depende en gran medida de los lazos débiles establecidos con actores mestizos, pues los vínculos que establecen con ellos les brindan opciones de una mayor movilidad social y espacial, al superar la fragmentación y aislamiento urbano en el que podrían

confinarse los grupos pequeños de lazos fuertes, pero sin conexiones significativas al exterior, que vivirían una especie de insularidad social sin esta otra clase de vínculos.

El capital social o los recursos incrustados en la red social de los *rarámuri* se traducen en la práctica en ayuda mutua, en canales para el flujo de información significativa, en dinero a través de préstamos y dádivas que se otorgan entre sí, *kórima* como práctica económica redistributiva y solidaria, préstamo de bienes, flujo de la lengua *rarámuri*, pues es a través de la red por donde se transmite y preserva su idioma y se transmite a los niños y junto con la lengua viajan las significaciones, las tradiciones y la cosmovisión heredada, por lo cual, red y capital social tiene una relación vital con la recreación cotidiana de la identidad *rarámuri*.

En el caso de los hombres, contar con miembros de la red familiar conectado con un empleador facilita enormemente conseguir el mismo tipo de trabajo, por ejemplo en la construcción, que es el más común de los nichos de mercado laboral que ocupan los *rarámuri*. El recién llegado suele sumarse al equipo de trabajo o cuadrilla del pariente contratado o a otro en la misma obra y con el tiempo, una vez ganada la confianza del contratista, podrá recomendar a su vez a otros parientes o personas de su mismo lugar de origen, con lo cual acrecentará el capital social de su familia, su prestigio y el número de integrantes de una red que resuelvan el problema del empleo. De modo que un lazo débil original puede darle vida y soporte al funcionamiento de toda una red de lazos fuertes constituida no solamente por parientes sino por diversas familias del mismo lugar de origen y en segundo término, quizá también miembros de un mismo asentamiento, aún con lugar de origen diferente puede operar como *punte* entre dos grupos primarios no conectados originalmente, para emplear la categoría de Granovetter (1973: 4-5).

Algo similar ocurre con los varones que se van a trabajar a ranchos ganaderos de diferentes municipios del estado. El contacto inicial con un rancharo depende de la recomendación de un miembro de su red social que tenga la experiencia de haber trabajado con ese rancharo o algún familiar de éste. En caso de que el *rarámuri* que se vaya a trabajar al rancho no cumpla con las expectativas del rancharo, será amonestado y amenazado con perder la confianza depositada (su capital social) lo que provocará que el *rarámuri* original que lo recomendó vea a su vez amenazados los lazos débiles que trabajosamente ha establecido.

Los mestizos que contratan a los *rarámuri* sabe que son excelentes trabajadores, muy dedicados para realizar las tareas que se les encomienden, pero a la vez se sabe que en cualquier momento pueden fallar con sus obligaciones y desaparecerse sin tener noticias de ellos por uno o varios días sin causa aparente, tiempo en el cual podrá irse a embriagar o marcharse a su lugar de origen por algún apuro, ceremonia, o ritual, o sencillamente quedarse en su vivienda en la ciudad donde vive su familia nuclear. En ese sentido los *rarámuri* son absolutamente impredecibles y difícilmente cambiarán esa libertad que suelen darse respecto a la regularidad en los horarios y calendarios de trabajo. Precisamente por esa razón no son muy solicitados en las maquilas u otro tipo de empleo con organización más formal o fordista de los tiempos y movimientos del trabajo como la industria y la manufactura.

En sus lugares de trabajo, las relaciones interétnicas no llegan a superar nunca las distancias estructurales entre patrones y trabajadores, por más confianza que se logre desarrollar en ambos, inclusive pueden establecerse relaciones de compadrazgo por el bautismo, matrimonio o graduación de algún *rarámuri*, pero no puede decirse que los lazos cambien de naturaleza o se conviertan en lazos fuertes, puede profundizarse la confianza, robustecerse y diversificarse el capital social acumulado en esa relación, pero las distancias estructurales se mantendrán activamente por ambas partes y los grupos relacionales de cada red permanecerán de su lado respectivo del lazo débil.

Con el trabajo femenino pasa algo parecido pues una *rarámuri* que tenga buena relación con una familia para la cual trabaja o trabajó en el pasado se sentirá con la confianza de recomendar a una hermana o parienta, frecuentemente hijas, sobrinas o ahijadas más jóvenes recién llegadas, quienes podrán ser colocadas como trabajadora doméstica en las casas de las familiares o conocidas de la "patrona" original, de modo que el lazo débil con esa mujer puede abrirle la puerta de la vida laboral a muchas otras mujeres del grupo primario de la trabajadora inicial y con ello ampliar la red de lazos débiles, tan útiles para nuevas *rarámuri* que se sumen a este sector laboral o para el recambio más o menos constante de lugares de trabajo, en este caso doméstico.

Tanto en el caso de los varones dedicados a la construcción como en la mayoría de mujeres es muy común que los patrones no les brindan las prestaciones de ley, es decir vacaciones,



seguro social, aguinaldo, incapacidades por accidentes de trabajo, enfermedad o lactancia y las jornadas de trabajo en ocasiones exceden lo establecido en la Ley Federal del Trabajo y ni hablar de horas extras o pensión por cesantía en edad avanzada. Los *rarámuri* por su parte nunca solicitan este tipo de prestaciones y solamente piden o eventualmente se toman algunos días de acuerdo a sus necesidades, por ejemplo en caso de enfermedad, ya sea del trabajador o de su progenie, cuando tiene que ir a la escuela de los hijos o cuando por algún motivo tiene que ir a su localidad de origen. Las relaciones personales casi nunca llegan a ser demasiado estrechas como para compartir información comprometedoras o que revele un nivel de amistad o confianza que vaya más allá de las más elementales relaciones laborales y de apoyo superficial. En ambos casos comúnmente el pago es en efectivo realizado semanalmente o, en el caso de las trabajadoras domésticas, día a día.

Curiosamente no se han desarrollado organizaciones de trabajadores ni trabajadoras *rarámuri*, no se han planteado la necesidad de dar una respuesta colectiva y organizada, mucho menos han identificado la necesidad de politizar sus demandas urbanas; cada cual defiende sus intereses y conquista sus mejoras laborales de manera individual. Tampoco se ha creado una organización que enarbole sus demandas culturales, económicas, políticas que vaya más allá de las reivindicaciones laborales, en una palabra, no se han asumido como sujeto social colectivo que pueda establecer un piso mínimo de intermediación y negociación. Este es un aspecto sumamente interesante que requiere mayor estudio, tanto en los lugares de origen serranos donde ocurre algo similar, como en la ciudad.

En el caso de los jóvenes que estudian en escuelas públicas y privadas con alguna beca, las relaciones con los profesores y condiscípulos son igualmente superficiales, reducidas al mínimo contacto que se requiere para desempeñar eficientemente su papel de educandos. Es mucho más estrecha y continua la relación y la comunicación con sus condiscípulos *rarámuri*, con los cuales pueden hablar en su lengua cuando están solos, pero tendrán que recurrir al español cuando se encuentran acompañados por compañeros mestizos o tarahumaras que no hablan su idioma. Estos jóvenes, sobre todo los de nivel medio superior y superior gozan de apoyos tales como becas de estudio brindados por diferentes asociaciones y fundaciones por un lado, y por el gobierno federal y estatal por otro.

Es posible que algunos niños *rarámuri* de educación básica reciban las becas del Programa Oportunidades, aunque hay que destacar el hecho de que muchos programas de apoyo a la producción y asistenciales que se les otorgan en la sierra, en la ciudad dejan de existir, como si el hecho de vivir en la ciudad fuera algo que disolviera su condición de indígenas objeto de atención gubernamental, como señala la Constitución. Esta depreciación de su condición étnica por el hecho de vivir en la ciudad es un aspecto más del dispositivo racista, como veremos más adelante.

Los *rarámuri* que se dedican al *kórima* o a la venta de artesanías tampoco desarrollan relaciones fuertes con sus clientes y benefactores, sus relaciones no rebasan el nivel de cliente ocasional o benefactor regular, sobre todo en el caso de los *korimeros* que visitan casa por casa, pero difícilmente las relaciones van más allá de eso.

Las relaciones intra e interétnicas más fuertes se dan entre los *rarámuri* del mismo grupo de edad y se observa que hay cierta preferencia por sus familiares y los hijos de los migrantes procedentes de los mismos lugares de origen de sus padres y pueblos circunvecinos, después están los demás niños y jóvenes de su asentamiento, los de otros asentamientos y en último lugar los mestizos. De acuerdo a lo afirmado por mis informantes, los jóvenes estudiantes universitarios tampoco se integran a un grupo de amigos mestizos, pues aunque no son tratados especialmente mal ni se les segrega, al menos por la mayoría de sus compañeros, son más bien ellos, los jóvenes *rarámuri*, quienes en algunos casos evitan establecer relaciones más estrechas con aquellos, porque consideran que tienen diferencias culturales muy grandes que se convierten en verdaderas brechas culturales que los alejan. Cuando estos jóvenes han nacido en la sierra y estudian el bachillerato en la sierra, es más común que tengan amigos mestizos, sobre todo en sus lugares de origen o en los pueblos grandes como Creel o Guachochi donde han estudiado secundaria o quizá también bachillerato. Entonces podemos concluir que hay muy poca integración con sus pares mestizos en la capital del estado.

No ocurre lo mismo con los jóvenes que no van a la escuela y consiguen trabajos eventuales o los que ni trabajan ni estudian. Estos tienden a ser más sociables, por ejemplo van a partidos de beisbol, practican fisicoculturismo en gimnasios donde conocen a sus pares de ambos sexos con intereses similares, escuchan música con sus celulares y ipods en

grupos interétnicos, incluidos otros migrantes indígenas del centro y el sureste del país con quienes juegan básquetbol en equipos interétnicos. En este caso, los varones usan indumentaria a la moda, sea esta al estilo cholo, raperos, norteño urbano o "duranguense" con lo que intentan difuminar las diferencias étnicas. Las muchachas nini por su parte, o bien usan faldas largas "cholas" o pantalones de mezclilla, playeras o camisetas de colores, pueden teñirse el cabello, salir con novios indistintamente si son *rarámuri* de primera o segunda generación o incluso con muchachos de otros grupos indígenas migrantes en la ciudad.

En todos los casos es poco frecuente la relación de amistad duradera con mestizos y la relación más significativa puede ser con jóvenes que comparten gustos musicales, de baile e indumentaria, que en conjunto conforman identidades juveniles, en gran medida marginadas y con los que salen de vez en cuando a tomar una soda o cerveza. Es quizá la fusión con esta clase de identidades juveniles donde mayor compenetración interétnica haya entre todos los *rarámuri* de la ciudad y si bien puede ser intensa, en pocos casos es duradera y no llega a convertirse en verdaderos lazos fuertes que generen redes sociales plenamente desarrolladas al margen de sus redes propias, en muchos casos por la presión de los padres de ambas familias, sobre todo cuando esa relación implica consumo de alcohol o drogas, pero ante todo porque sigue habiendo barreras étnicas difíciles de trasponer. Sólo en casos verdaderamente excepcionales se generan vínculos duraderos o familias "mixtas" que se desvinculen de sus lazos familiares originales para insertarse en la red mestiza.

Este panorama de las relaciones interétnicas nos lleva a preguntarnos cuál es la imagen que tienen unos de otros, *rarámuri* y *chabochi* entre sí, los *rarámuri* de primera generación más apegados a las tradiciones de la cultura y la cosmovisión construida en sus lugares de origen y los jóvenes y niños que vivieron su proceso de socialización en la ciudad, con referentes discursivos de la cultura materna pero que viven realidades urbanas donde las representaciones sociales tienden a modificar su contenido o a ser sustituidas por otras vertiginosamente. Esas imágenes están mediadas, como hemos dicho, por los posicionamientos en el campo de interacciones donde se compite y se lucha por las significaciones culturales, donde los habitus se ven presionados a desarrollar todo su potencial estructurante para dar sentido a cada nuevo tipo de situación. Esas imágenes, que

son producto de las tensiones sociales, de los influjos del poder y de la ideología dominante expresada o vehiculada a través de discursos, son las que abordaremos en las próximas páginas.

### 5.3 Representaciones sociales y discurso racista

La identidad puede observarse significativamente a partir de las representaciones sociales que cada grupo étnico, social o identitario se forma de sí mismos, lo que le brinda un locus que le genere condiciones subjetivas para luchar en el campo social por el control de las significaciones sociales. No hay espacio aquí para describir más a fondo las condiciones objetivas en que viven los *rarámuri*, en su lugar nos referiremos la lucha simbólica y discursiva por las significaciones y las clasificaciones que se dan a nivel subjetivo entre ellos y la sociedad urbana receptora con todos sus prejuicios.

Para poder continuar tenemos que hacer una breve revisión de cómo operan los prejuicios sobre los indígenas o los otros en general. Michel Wieviorka (1992: 115-128) ha revisado a fondo los conceptos que engloba el racismo en la actualidad y entiende que las teorías sobre los prejuicios han evolucionado en diferentes sentidos que van desde aquellos autores que entienden los prejuicios como actitudes negativas o predisposición a adoptar un comportamiento negativo e injustificable hacia un grupo o miembros de ese grupo, basado en una generalización errónea o rígida, creencias indemostrables conocidas como estereotipos. Los estereotipos tienden a generalizar sus valoraciones, por ende tienden a ser inexactos, adquiridos de segunda mano y a mostrar resistencia a modificarse. Otras versiones del prejuicio son más instrumentalistas y consideran que el prejuicio y los estereotipos sirven para instaurar la dominación sobre los grupos al presentar al otro con una valoración negativa, el grupo dominante se autopresenta con una valoración positiva y con ello se legitima. Finalmente estarían las formas más sutiles de racismo que rechaza los estereotipos más burdos y la discriminación más evidente y se cuestionan los apoyos que el Estado de Bienestar brinda a los más desposeídos en lugar de aceptar el juego de la competencia individual y el éxito basado en méritos individuales.

A esta última forma de prejuicio Wieviorka lo inscribe en lo que él denomina racismo simbólico o neoracismo, que es un racismo desigualitario y que se caracteriza por ser capaz

de generar argumentos racionales, con lo que resta importancia a los prejuicios, es decir, es un racismo más velado. Taguieff por su parte distingue entre racismo primario que es aquel que es universal y que equipara racismo y heterofobia, que no requiere explicaciones, sino que es una reacción ante lo desconocido, mientras que el racismo secundario o racionalizado si recurre a una teoría que le dé una base lógica, como puede ser la religión (por ejemplo el Islam para la mentalidad conservadora en Estados Unidos) o las diferencias étnicas que sobredimensiona el etnocentrismo (por ejemplo la actitud de los europeos frente a los inmigrantes). Wieviorka distingue finalmente entre el primer racismo universalista al que califica como "de desigualdad" que considera que el otro tiene lugar en la sociedad a condición de que sea aminorado y explotado en la condición más baja de la sociedad, mientras que el segundo, denominado diferencialista, que considera que el otro es irreductiblemente diferente por su cultura y que por tanto hay que mantenerlo apartado, segregado y si es posible, expulsarlo. El primer tipo de racismo recurriría a una lógica de inferiorización, el segundo a una lógica de diferenciación. Desde su perspectiva, para que el racismo cobre realidad en una sociedad, ambas lógicas deben confluir y conjugarse, donde la diferencia pueda imputarse a un grupo minoritario y vulnerable, susceptible de ser considerado inferior. (Wieviorka, 1994: 40-42).

En ese sentido, en México aún es común que los prejuicios se trasladen al terreno étnico o por lo menos al de la diferenciación de aquel grupo que no solamente se considera diferente, sino además inferior. Las percepciones y comportamientos hacia el otro dependen de las representaciones que brindan características identitarias que se le atribuyen a cada actor social. Estos atributos no fluyen inocentemente, sino que están determinados por las diferentes posiciones sociales y de poder que se disputan y concentran en el campo social, donde hay grupos que concentran el poder y por ende la capacidad de establecer la categorización del resto de actores sociales. Así el grupo mayoritario mestizo impone la caracterización de otros grupos que ingresan al campo en condiciones de desventaja y subordinación y adoptarán sus categorías correspondientes o lucharán por cambiar su posicionamiento en el campo.

Los atributos de una identidad étnica pueden ser estereotipados por los integrantes de las identidades dominantes y ser valorados negativamente, a grado tal que se vuelven

desacreditadores para quien los porta pues se consideran un defecto, una falla o desventaja, cayendo en el descrédito. Esto último es lo que Erving Goffman denomina estigma, que es un término que hace referencia a un atributo profundamente desacreditador, aunque este autor destaca que hace falta estudiar más las relaciones sociales que los atributos, pues la desacreditación se da en el contexto de las relaciones sociales donde surgen los estereotipos, por lo que el estigma es una clase de relación entre atributo y estereotipo (E. Goffman, 1995: 13-14). Según Goffman, la persona que porta un estigma no es considerado totalmente humano y valiéndose de este supuesto se practica la discriminación y se construyen teorías (imágenes, representaciones) que permiten explicar su inferioridad, lo que provoca que, basándose en el defecto original, se le atribuyan un elevado número de imperfecciones y reconoce a las razas, naciones y religiones (por ende también a los grupos indígenas) como las tres fuentes de estigma<sup>54</sup>. Lo interesante de las ideas de Goffman es que destaca que el personaje estigmatizado puede o tiene que mantenerse alerta para controlar y manipular todo aquel atributo que los demás consideran como un defecto (físico, de acento o vocabulario) en las situaciones de interacción. La vergüenza puede aparecer cuando el individuo percibe alguno de sus atributos como una posesión estigmatizante o impura y tratará de ocultarla con lo que fácilmente puede imaginarse exento, en el intento de ser aceptado al corregir esa deficiencia, por lo que vive constantemente una incertidumbre debido a que ignora en qué categoría va a ser ubicado en cada situación (ibid: 18-19, 25).

La ciudad es un medio donde las relaciones interétnicas y la comunicación intercultural están cruzadas por el poder, donde un grupo, el mestizo, concentra los medios y las instituciones que le permiten imponer su sistema de valores y sus significaciones excluyentes, discriminatorias y racistas.

Recurro al concepto de racismo a sabiendas de que en México resulta incómodo y es mal recibido en buena parte del medio académico y mediático, pero considero que es una noción que reúne y describe buena parte de las relaciones interétnicas entre la sociedad mestiza dominante y los grupos indígenas del país. En ese sentido, el racismo posee un

---

<sup>54</sup> Las otras dos son las abominaciones del cuerpo y los defectos del carácter del individuo percibidas como falta de voluntad, pasiones tiránicas y creencias rígidas y falsas. (Goffman, 1995: 14-15)

sistema compuesto a su vez por un subsistema social y otro cognitivo. El primero está constituido básicamente por prácticas sociales discriminatorias a nivel micro y por relaciones de abuso de poder por parte de los grupos dominantes e instituciones que se dan a nivel macrosocial. El subsistema cognitivo es menos evidente y tangible que el anterior, pero también tiene una base mental enraizada en prejuicios e ideologías discriminatorias, conscientes e inconscientes que presuponen representaciones socialmente compartidas y negativamente orientadas hacia "Ellos", hacia los Otros (T. Van Dijk, 2002: 146).<sup>55</sup>

Podemos decir que el racismo ha dejado de ser un tema tabú en la etnografía mexicana, pues durante mucho tiempo se le trató de ocultar con eufemismos indigenistas de diversa índole, pero en realidad ha sido un dispositivo permanentemente establecido en las representaciones sociales desde la época colonial, el surgimiento de la formación nacional independiente, las teorías evolucionistas y positivistas del siglo XIX y detrás de las buenas intenciones indigenistas del discurso postrevolucionario, todos ellos orientados a ocultar una situación paradójica en la cultura nacional mexicana, que se refiere a la conjunción de un discurso asimilacionista, sustentado en la idea del progreso, el desarrollo, el paso de estadios inferiores a superiores, a la vez que se reconoce la diversidad y se promueven políticas identitarias preservacionistas (Castellanos, 2001: 166 y ss.).

Alicia Castellanos propone por ende estudiar el racismo a partir del análisis del discurso y las condiciones materiales y simbólicas que sustentan las imágenes interétnicas que cuando son racistas, encierran el efecto de "establecer, sostener y reforzar relaciones de poder opresivas de diversa índole" donde se instituye "la jerarquización de las diferencias biológicas, culturales y nacionales que supone la superioridad de unos y la inferioridad de Otros, y la percepción de que estas diferencias son inasimilables y/o incomprensibles, en cuyo caso se niega el derecho a la diferencia y a la igualdad" (Castellanos, 2001: 170). Esto último es grave porque deja en un estado de indefinición el campo social donde se pueden

---

<sup>55</sup> Teun A. Van Dijk establece una relación básica entre prejuicio y dominación que considero se adecua a la realidad de las relaciones interétnicas entre mestizos chihuahuenses y *rarámuri*. Esta teoría establece una relación funcional entre prejuicio como herramienta utilizada estratégicamente por los sectores dominantes para maximizar sus ventajas y minimizar la de los "otros". Esta postura es criticada por Michel Wievorka (1992, 115-128) quien la califica de interaccionista e instrumentalista, pues afirma que subordina el prejuicio al cálculo y la elección racional y que esta situación no sirve para describir otros dos tipos de racismo que ya mencionamos. Aun así, considero que en nuestro caso la propuesta de Van Dijk es adecuada puesto que el dispositivo racista está directamente orientado a mantener las relaciones de dominación, exclusión social y desigualdad sobre las poblaciones indígenas.

desenvolver los pueblos indígenas en la ciudad. Así ocurre con los *rarámuri* en Chihuahua, a quienes se les ve como ocupando un espacio que no es naturalmente suyo y en el discurso de los medios y los entrevistados por un lado no pueden, no han podido y no podrán ser o verse como mestizos nortefños chihuahuenses, sino que deben remitirse a sus tradiciones milenarias, a sus costumbres legendarias para poder seguir siendo *rarámuri*, y continuar siendo emblema de las culturas duras y resistentes del norte de México. Por otro lado, existe el convencimiento de que deben acceder al camino del desarrollo y el progreso trazado por el modelo de desarrollo nacional, a los proyectos productivos, incorporarse a los megaproyectos turísticos, a la educación técnica y superior, incentivando esta opción con becas, comercializando más, mejores y diversas artesanías que incorporen procesos productivos más modernos y asimilándose a las condiciones de la vida contemporánea con todas sus ventajas y reglas.

Puedo adelantar que de acuerdo a los testimonios recogidos durante esta investigación hay dos clases de percepción acerca de los *rarámuri* que habitan o que circulan por la ciudad, ambas parten de una estigmatización de su identidad étnicas: o bien se tiene una percepción miserabilista que los considera de entrada, tanto a nivel grupal como a nivel individual, como personas degradadas, en condiciones de desventaja, vulnerabilidad, una incapacidad natural para salir adelante y a los que hay que ayudar y apoyar dándoles *kórima* y programas subsidiarios de desarrollo social, salud, alimentación y educación, que reduzcan las brechas o por lo menos, hacerlos destinatarios de una política compensatoria para reducir sus niveles de pobreza y sus carencias más inmediatas tales como las alimentarias, de vivienda, vestido, salud, educación y cobijo. A esta perspectiva se asimilarían las instituciones federales y estatales, la iglesia y algunos empleadores y ciudadanos que individual o colectivamente apoyan por diferentes vías aquellos aspectos sociales donde se considera que tienen déficits.

Esta percepción miserabilista va aparejada entonces de una actitud o disposición paternalista (percepción que se conjuga con una disposición y que se traduce en actitudes) que los lleva a organizar sus actividades de apoyo, suministro de bienes y servicios, subvenciones. Todo ello sostenido por una actitud ética basada en la compasión o la solidaridad que evalúa que el papel del que más bienes, poder y mejor posición en el campo



social concentra, debe relacionarse con los pobres é indígenas a partir del altruismo y el humanismo filantrópico.

Otra forma de heteropercepción de los *rarámuri* no es tan benévola sino más hostil, en particular sobre su presencia en la ciudad, que tiende a considerar que, al igual que todo lo que viene de fuera y es diferente, concentra elementos que de algún modo resultan amenazantes para la estabilidad y armonía social de la capital. En este caso la prensa escrita y los medios de comunicación, así como las mismas campañas oficiales contribuyen muy poderosamente a generar las representaciones que la sociedad en su conjunto tiende a reproducir y a imponer como la realidad propia de los *rarámuri*. La imagen desventajosa que se tiene en la sociedad, es fuertemente calificada por los medios de comunicación y con excesiva frecuencia tiende a sobrecargarse de contenido descalificador, infamante o degradatorio, con lo cual se acerca mucho a lo que Goffman entiende por estigma. Más adelante veremos los resultados de un análisis del discurso elaborado por la prensa escrita en los periódicos locales donde se puede corroborar esta afirmación, que coincide con los resultados de investigación de Francisco Pineda presentados bajo el título de *La representación del "indígena". Formaciones imaginarias del racismo en la prensa* (en Alicia Castellanos, 2003) que incluye análisis de periódicos de Chihuahua, entre otros.

Ambas imágenes (y otras) de algún modo todas negativas, desvalorizantes y etnocéntricas son la fuente de producción de las representaciones sociales que determinan fronteras con las que se demarca la sociedad mayoritaria frente a los *rarámuri* y frente a las cuales forja su propia identidad, en apariencia superior, y en la práctica dominante. Ello determina el tipo de trato que se le brinda a los *rarámuri* con los cuales no puede haber mucha cercanía. De acuerdo a Teun A. Van Dijk "la dominación del grupo (dominante) es una forma de poder social, a saber, el ejercicio ilegítimo o inaceptable del control del grupo dominante A sobre el grupo dominado B...por lo tanto la dominación y la desigualdad tienen implicaciones morales: son consideradas erróneas, al menos por el grupo dominado...Esto significa que la dominación necesita continua legitimación. Tal legitimación es usualmente discursiva y comunicativa, y podemos asumir que el discurso y la comunicación legitimadores son en buena medida ideológicos" (Van Dijk, 1994: 23)

Para comprender las representaciones sociales que los *rarámuri* tienen sobre sí mismos y sobre los *chabochi* así como las de éstos tienen sobre aquellos, recurrí a la decisión metodológica de hacer entrevistas semiestructuradas en las que traté de averiguar las percepciones de unos y otros. En el caso de los mestizos elegí muestras al azar de personas que hayan tenido relación de algún tipo con los *rarámuri* y otros que no la hayan tenido. En el caso de los *rarámuri* elegí personas al azar tanto adultos de primera generación que trabajan, jóvenes que estudian nivel licenciatura, jóvenes que no trabajan ni estudian y niños y niñas de primaria, pues prácticamente la totalidad de niños en edad escolar asiste a la escuela en la ciudad.

#### a) Análisis del tratamiento de la identidad en los medios periodísticos

El ejercicio de análisis crítico del discurso que realicé sobre la prensa local se basa en la propuesta de Teun Van Dijk expresadas en diversos artículos y textos (1992, 1994, 1996, 2002, 2006) que toma en cuenta recursos discursivos con los que se genera la manipulación o el efecto sobre las representaciones sociales. Entre estos recursos destacan los siguientes:

- Los titulares de cada nota, que no sólo definen la situación étnica a tratar, sino que además la evalúan mediante el uso de verbos y sustantivos específicos. Se usan para acentuar importancia de lo intrascendente de Ellos (asignarle peso extra) o restar importancia a lo importante que genera mala impresión de Nosotros.
- Los temas destacados para referirse a la situación de los *rarámuri*, un número muy limitado de cuestiones estereotípicas que dominan las interpretaciones sobre asuntos étnicos, mucho de ellos valorados como negativos o conflictivos
- La estrategia de autopresentación positiva y presentación negativa del “otro”. Léxico o palabras positivas para nosotros, negativas para ellos
- Los movimientos semánticos, La primera parte del enunciado refleja una autopresentación positiva pero la segunda implementa el principal aspecto semántico y persuasivo: la presentación negativa del otro.

- Las historias y crónicas carecen de un final concluyente, como indicando que son problemas que tienden a eternizarse sin solución y con el que la sociedad en su conjunto tiene que cargar.
- Hablan a través de terceros relacionados con “los otros”, agentes que “velan por sus intereses”, en nuestro caso: profesor del albergue, enfermera, padre, obispo, médico, funcionario, filántropo o vecino mestizo. Cuando se les deja hablar directamente a los Otros, su voz es colectiva: las madres de familia, los pobladores, la comunidad, el pueblo o a lo sumo sus autoridades a las que la opinión pública considera “sus representantes”.

Revisé al azar 44 notas periodísticas aparecidas entre 2007 y 2010 en la prensa local, la absoluta mayoría en el periódico de la Organización Editorial Mexicana “El Heraldo de Chihuahua”, que es el más leído en la entidad y algunas del “El Diario de Chihuahua”, segundo diario en ventas. La prensa nacional publica muy ocasionalmente notas sobre los *rarámuri* y en Chihuahua se leen con mucha menor frecuencia que los diarios locales<sup>56</sup>.

Respecto a los titulares se puede afirmar que la mayoría hablan de los *rarámuri* como problema, destacan aspectos negativos y carenciales como la pobreza, la marginación, la desnutrición, la presencia de enfermedades prevenibles, los vicios como el alcoholismo y la drogadicción, situaciones todas que al asociarlas cotidiana y sistemáticamente a este grupo indígena, provoca que se genere un conjunto de representaciones sociales efecto de ese discurso, que contribuyen a establecer y mantener actualizada una diferencia insalvable entre su cultura, asociada a su modo de vida estereotipado a partir de una presentación discursiva negativa, frente a la cultura y el modo de vida de la sociedad mestiza, valorada positivamente.

Por otra parte, en los titulares casi no se destacan aspectos positivos del modo de vida *rarámuri*, las notas con valoraciones positivas se remiten únicamente a celebrar los logros de los estudiantes de nivel superior, los corredores y deportistas destacados, comerciantes, artistas y artesanos que consiguen sobresalir en el mercado local o en las exportaciones, es

<sup>56</sup> Las notas periodísticas las obtuve en las páginas web de los diarios correspondientes escribiendo en su buscador los ítems “tarahumara” y “*rarámuri*”.

decir, casos excepcionales que demuestran adicionalmente que los indígenas si pueden tener éxito, cuando son pertinaces y responsables como los mestizos. Correlativamente, los titulares tienden emplear frases con las que se genera una autopresentación positiva de la primera persona del plural, desde donde habla la sociedad mestiza.

La segunda fórmula se da mediante la manipulación de las morfologías sintácticas mediante el uso de la voz activa. Algunos ejemplos: “Se mata intelectual tarahumara. Juan Gardea fue un convencido que la escuela es el único camino del progreso”; “Segundo encuentro indígena sobre alcoholismo en Guachochi. Más de 600 indígenas de diferentes etnias se reunieron en el segundo encuentro indígena sobre alcoholismo. Por el alcohol indígenas pierden tierras y bosques”; “Tarahumaras caníbales. En misas clandestinas celebradas en lo más recóndito de la Sierra Tarahumara, este grupo caníbal solía preparar su alimento en grandes cazos de barro”; “Lesly: una *rarámuri* rubia ... y de ojos verdes, Vestida con su tradicional atuendo, llama la atención por su apariencia que trata de esconder con un sesgo de timidez” (esta última con franco acento racista al extrañarse del color de su cabello y ojos en contraste con su indumentaria y su natural timidez).

Por el contrario, se emplea la voz pasiva, nominalizaciones o verbos sin sujeto claramente definido para mitigar la inconsistencia de ciertos actos realizados por mestizos con la autoimagen positiva. Ejemplos de ello: “Despojan de tierras a 1,712 familias indígenas”; “Alcoholizan y explotan a tarahumaras. En pleno siglo XXI la explotación de indígenas continua, pero ahora, como una moderna esclavitud en asentamientos de la periferia de la ciudad”; “Violencia en la Sierra Tarahumara causa temor a las comunidades indígenas”; “Crisis y marginación obligan a indígenas a abandonar sus pueblos”; “Enfrentan las indígenas discriminación social”. Estas notas aparecen comúnmente reforzadas con fotografías que al yuxtaponerlas, incrementan el efecto semántico de las frases. Los responsables de estos hechos se desdibujan tras unos verbos que no designan un objeto concreto, sino un proceso abstracto dejando en la imagen solamente a los *rarámuri* en situaciones que los inferiorizan.

Ya en el cuerpo textual de las notas se observan una serie de prácticas discursivas como son: los temas seleccionados para ser publicados, el número de notas sobre este grupo social y los recursos discursivos a nivel léxico, sintáctico, semántico, estilístico y retórico,

lo que se traduce en determinados efectos de construcción de la cognición social y de representaciones sociales acerca de la estructura social que tienden a imponerse poderosamente como medio de legitimación de los grupos dominantes.

Entre los temas que destacan entre las notas seleccionadas, encontramos recurrentemente aquellos que enfatizan las diferencias socioculturales y exotizan sus costumbres más que aquellas que se refieren a las similitudes o equivalencias con la cultura mestiza. Por ejemplo: las que hablan de sus festividades de Semana Santa y otros rituales, de sus formas de curación, sus deportes como las carreras de bola, *ariweta* y *nakiburi* o de su indumentaria, elementos principales que constituyen una estructura discursiva que retoma lo más exótico y las diferencias más radicales de su cultura para marcar las diferencias insalvables entre ambas culturas, su lejanía étnica así como las dificultades que tienen para su adaptación a la vida moderna. En sentido abstracto se habla de respetar su cultura, prácticamente cada que aparece la palabra "cultura" se hace para hacer un reconocimiento abstracto del valor de la diversidad y el aporte *rarámuri* a ella, pero cuando se habla de aspectos específicos se tiende a valorar positivamente cuando se refiere al exotismo, la cosmovisión, los rituales, etcétera pero se valora negativamente cuando esa misma cultura atenta contra los valores propios de la modernidad occidental y de la ideología del desarrollo y el orden social.

Otra temática constante es la supuesta proclividad de los *rarámuri* por las conductas desviadas de las normas establecidas, tales como el alcoholismo, la promiscuidad y la consecuente presencia de enfermedades de transmisión sexual (padecimientos estigmatizados por poner en entredicho la moral), la suciedad, el fecalismo, el abandono de la escuela, entre otros. En general se puede decir que hay un número muy limitado de temas estereotípicos que dominan las interpretaciones sobre temas *rarámuri*, mucho de ellos valorados como negativos o conflictivos: violencia, crimen, discriminación, migración a la ciudad, diferencias culturales y desviación (idioma, religión), deportes y cultura popular (música, danza), discriminación y maltrato de las mujeres, hábitos culinarios, culpar a los *rarámuri* de sus propios problemas (por carencia de educación, no hablar español, falta de empleo).

Es sintomático del racismo particular de la prensa y el habla común chihuahuense, el arcaísmo de racializar las diferencias con el uso relativamente frecuente de la expresión “raza tarahumara”, con lo cual las diferencias culturales recuperan su base biológica, ya muy superada en las construcciones discursivas de otros medios de comunicación en el país y que nos remite a un racismo primario. Por otro lado, se observa una aceptación tácita de las opciones de ocupación y empleo de los *rarámuri*, en general las menos calificadas, más duras físicamente y peor remuneradas son las adecuadas a sus capacidades, su baja escolaridad y su “gran resistencia física”. En general su vida puede verse como un compendio de problemas y por lo tanto requieren ayuda del “nosotros” *chabochi* y de políticas compensatorias.

Después de siglos de vivir en los ecosistemas que actualmente ocupan y emplean, se valora que los *rarámuri* no son aptos para desarrollar estrategias de sobrevivencia y opciones para mejorar sus condiciones de vida, por lo que se requiere de la intervención institucional con capacitación productiva en tecnologías sustentables, ecotecnologías, programas de apoyo directo, inversión productiva, introducción de megaproyectos de capital privado como es el caso de la minería y el turismo, lo que se reflejará en mejoras en su modo de vida, el cual es deficitario y pauperizante y que dejado a su propio destino, no tienen futuro. Todo ello revela un paternalismo discriminatorio e intolerante que descalifica su incapacidad para el desarrollo autónomo en su medio ambiente tradicional y peor aún en la ciudad, donde resulta ser un forastero.

Otras fórmulas discursivas recurrentes son: se habla de “los *rarámuri*”, en plural, como suponiendo que todos son iguales a diferencia de los mestizos que aparecen a título individual o como representantes de instituciones, organizaciones o cualquier instancia debidamente reconocida. En casos de conflicto por la propiedad de recursos naturales y el territorio, los mestizos siempre tienen argumentos y estatus legal definido mientras que los indígenas hablan de tradiciones, herencias culturales o derechos humanos o legislaciones internacionales de difícil aplicación. En muchas notas los declarantes no son directamente *rarámuri* sino intermediarios como los maestros, funcionarios, médicos, benefactores o intérpretes, quienes toman la voz en representación de los *rarámuri*, con lo que se descalifica la capacidad de éstos para enunciar y reclamar sus derechos.

Finalmente es recurrente emplear metonimias para descalificar o vincular su cultura con un primitivismo propio de la antigüedad, por ejemplo: usan "taparrabos"; cazan con arco y flecha; viven en cuevas; se embriagan hasta quedar indignamente tirados frente a todos, sin el menor recato; fueron caníbales en el pasado; lavan la ropa en el río.

Las instituciones federales y estatales dedicadas al asistencialismo aparecen como la panacea para sus problemas de alimentación con las despensas que les entregan, de salud con sus campañas y chequeos constantes, vacunaciones, etcétera y la vía para resolver sus problemas de educación, que viene a solucionar sus procesos de socialización defectuosos o poco capacitantes para desenvolverse exitosamente en la sociedad moderna. Pero es el aspecto de exaltar la enorme distancia cultural entre ellos y nosotros la fórmula más recurrente en la prensa chihuahuense para delimitar asépticamente los límites culturales y las fronteras étnicas entre uno y otro, para marcar la desigualdad de opciones de vida entre *rarámuri* y *chabochi*, para estigmatizar, lexicalizar y prejuiciar a "ellos", recursos privilegiados del discurso racista local.

Buena parte de los declarantes institucionales o filantrópicos y benefactores en general, hacen diversos tipos de apología de la cultura *rarámuri* pero justifican sus propios programas y prácticas como destinadas a mejorar todos aquellos defectos que por sí mismos no pueden. Todos enuncian una autopresentación positiva de su acción, ocultando que en el fondo le encuentran infinidad de defectos, fallas, omisiones, atrasos y anacronismos a la cultura *rarámuri*. Es decir, se desplaza el sentido racista hacia un discurso benefactor, solidario y atento a las necesidades de "nuestros indígenas", nuestros, porque no pueden ser entidades autónomas con agencia y subjetividad social propia.

#### **b) Análisis del discurso racista y de la identidad. Resultados de las entrevistas**

Respecto a los resultados de las entrevistas realizadas con población mestiza para tratar de obtener discursos y lexicalizaciones que nos permitan acceder a sus representaciones mentales y percepciones de los *rarámuri* hay que aclarar que consistió en un cuestionario de 17 preguntas, 7 abiertas y 10 cerradas que se le aplicó a 40 personas adultas de ambos sexos, de diferentes edades y condiciones socioeconómicas, algunos de los cuales trabajan en el sector cultural y todos con nivel escolar superior a bachillerato. El cuestionario se

elaboró con base en el que aplicó la Secretaría de Desarrollo Social y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación en 2005 en su encuesta nacional.

Durante el análisis de resultados codifiqué las respuestas abiertas para poder procesarlas mejor. Algunos resultados, sin entrar en detalles estadísticos pero en todos los casos mencionados en orden decreciente de acuerdo al número de respuestas, son los siguientes.

La inmensa mayoría no supo cuántos grupos indígenas originarios del estado existen ni pudo nombrar más que a los tarahumaras. Ante la pregunta que se refería a si éstos viven mejor en la ciudad o en la sierra, las respuestas fueron que de mal a regular en ambas partes, una sola persona dijo, en cada caso, que viven bien.

Los principales problemas que según los entrevistados enfrentan los *rarámuri* en la ciudad son: discriminación, desempleo, rechazo, vivienda, alimentación y maltrato. Entre las virtudes que les encuentran están: que son muy trabajadores, su cultura, tradiciones, artesanías y creatividad, su humildad y su resistencia física. En contraposición, los principales defectos que les asignan son: que son flojos, sucios, no perseverantes y conformistas; el analfabetismo y el alcoholismo.

Las principales diferencias entre *rarámuri* y mestizos que manifestaron los entrevistados son: la educación, la lengua, la cultura, las costumbres, vestimenta, trabajo y el aspecto físico (color de piel).

Tratando de reconstruir las representaciones sociales de los entrevistados, se les pidió su que pensarán en las familias "típicas" mestiza y *rarámuri* y que las evaluarán en una escala de 5 niveles que miden grados de diferentes variables socioculturales tales como educación, economía, cohesión, problemáticas sociales, comportamientos, etcétera. Los resultados se pueden agrupar en dos partes. Aquellas donde las diferencias son muy señaladas y aquellos atributos o características de ambos grupos son menos divergentes. Así tenemos en el primer grupo los siguientes aspectos: a los *rarámuri* se les atribuye peor nivel educativo, estar más apegados a la tradición, ser anticuados, pobres, desnutridos, sucios, humildes, flojos, dependientes, apáticos, fracasados, con problemas de alcoholismo y drogadicción. En el segundo grupo, donde los *rarámuri* obtuvieron mejor calificación, pero en promedio



por debajo de éstos, encontramos los siguientes rubros: familia desintegrada, personas complicadas, hostiles, abusivas, egoístas, con bajo nivel de inteligencia, poco creativos, poco confiables y poco sinceros. Es decir, que los primeros aspectos son los que aparecen en las representaciones sociales de los mestizos como las que más los separan de los *rarámuri*, lo cual es consistente con lo que resultó del análisis discursivo de la prensa local.

Correlativamente, los mestizos resultan según los entrevistados, con una educación superior, son más modernos, bien nutridos, sanos, limpios, orgullosos de su identidad, trabajadores (“vencedores del desierto”), independientes, dinámicos, exitosos, con menos problemas de alcoholismo y drogadicción, prácticos generosos y más inteligentes, creativos, confiables y sinceros que los *rarámuri*.

Respecto al sentimiento que los entrevistados consideran que la presencia de los *rarámuri* genera en la ciudad, las principales cuatro respuestas, casi empatadas fueron: solidaridad, indiferencia, compasión y molestia. La abrumadora mayoría considera que sí se discrimina a los *rarámuri* en la ciudad y entre los factores de esa discriminación se ubican la ignorancia de quien discrimina y el racismo, seguidos por el aspecto físico (por parecer indígena), aunque se puede afirmar que el aspecto físico y racismo se refieren a lo mismo, de modo que en buena medida la discriminación se debe al racismo mucho más que a otras consideraciones.

Finalmente, ante la pregunta de qué grupos sociales son los más discriminados, los *rarámuri* son con mucho el principal grupo, seguido de homosexuales, indígenas “del sur”, indigentes y personas “del sur”. Otros grupos mencionados con menor frecuencia fueron los pobres, niños de la calle, negros, personas “feas” y prostitutas.

#### **5.4 Representaciones identitarias frente a frente. El dispositivo racista**

Como vemos las imágenes y representaciones sociales discriminadoras se correlacionan fuertemente con el discurso y la forma de lexicalizar las relaciones interétnicas y las diferencias que definen ambas identidades. Estas a su vez se corresponde poderosamente con el discurso periodístico que conjuntamente genera el discurso polisémico racista local.

Esto forma parte de lo que podemos denominar dispositivo racista de la cultura mestiza hegemónica.

En términos gramscianos, la hegemonía es entendida a diferencia de la dominación, que se ejerce sobre adversarios y mediante la violencia, como un proceso de dirección política e ideológica en el que una clase o sector logra una apropiación preferencial de las instancias de poder en alianza con otras clases, admitiendo espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre "funcionales" para la reproducción del sistema. Podemos decir que la cultura hegemónica es un concepto muy amplio y poco operacionable, pero que para el discurso racista de la cultura mestiza dominante, funciona a la manera de lo que Michel Foucault denomina mediante el concepto de **dispositivo**, el cual designa

“un conjunto resueltamente heterogéneo, que implica discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos; proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en síntesis, tanto lo dicho como lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo es la red que puede establecerse entre esos elementos...el dispositivo [es] de naturaleza esencialmente estratégica, lo que supone que se trata allí de una cierta manipulación de fuerzas, de una intervención racional y concertada de dichas fuerza, ya sea para desarrollarlas en cierta dirección, o bien para boquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas etcétera...El dispositivo está entonces siempre inserto en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno o unos bornes de saber, que nacen allí, pero igualmente lo condicionan. Eso es el dispositivo: unas estrategias de relaciones de fuerza soportando unos tipos de poder y soportadas por ellos” (Foucault, 1982, 184, 186).

Ahora bien, el poder también es un concepto demasiado general y ambiguo como para poder operacionalizarlo. Retomando a Foucault, podemos afirmar que el poder no existe, si pensamos en él más allá un lugar del que surge o una clase social que lo concentra, más bien el poder es

“un haz más o menos organizado, más o menos piramidalizado, más o menos coordinado de relaciones...es preciso más bien ver cómo las grandes estrategias de poder se incrustan, hayan sus condiciones de ejercicio en microrelaciones de poder” (ibid, 188-189).

En este dispositivo racista queda incorporada, como hemos visto, toda una gama de instituciones, políticas identitarias, representaciones sociales, prejuicios, actitudes de la sociedad mestiza. De acuerdo con Cristina Oehmichen (2005: 159) el discurso dominante ha delimitado históricamente las representaciones sociales a su modo, de forma que la población indígena sólo ha sido concebida como depositaria de tierras dadas en usufructo en forma de comunidades agrarias o ejidos; la política educativa dirigido a los indígenas se ha concebido solamente mediante la alfabetización y la castellanización, empleando el genérico “indio” o “indígena” para reproducir un sistema clasificatorio que anula la percepción de la diversidad al realzar las similitudes entre los diversos grupos identificados con esa categoría identitaria o clasificatoria y exagera las diferencias entre estos y los mestizos, lo cual implica la construcción de estereotipos que niegan la complejidad, desdibuja las identidades propias y autodefinidas de “los otros” para imponerles una identidad desde el exterior, por quienes detentan el poder” .

Entonces no es solamente el discurso plenamente racista que establece un grupo social como superior y otros como inferiores o marginales, también la actitud de las instituciones de apoyo contribuye con este dispositivo para marginalizar y excluir a los indígenas, pues tienden a considerarlos como menores de edad, seres que no acabarán de integrarse a la sociedad, en nuestro caso a la ciudad, salvo si renuncian a su condición étnica.

Entre las estrategias del dispositivo racista que opera sobre los *rarámuri* en la Ciudad de Chihuahua tenemos: la etnización del trabajo, tanto de hombres como mujeres, la educación escolarizada que no es bilingüe ni multicultural, la perspectiva de instituciones como alcohólicos anónimos que trata hacen tabla rasa de los *rarámuri* que toman, aunque su consumo de bebidas embriagantes se reduzca al consumo ritual de teswino; la iglesia que impone el catecismo, la participación en misas, procesiones al Santuario de Guadalupe de la capital, el control y encierro de los cuerpos en los asentamientos como tratando de decir

que vivir fuera de ellos genera condiciones insalubres y convivencia no deseada con los mestizos que se molestan de tenerlos de vecinos.

Hay desde luego diferentes valoraciones de los *rarámuri* de acuerdo a distintos análisis de las causas de porqué están en la ciudad. Si bien, hay una perspectiva miserabilista, quien tiene esta perspectiva tiende a aceptar más su presencia, a contratarlos para empleos etnizados y a tener una actitud más o menos solidaria con ellos. Por el contrario, si se les ve como *outsiders* que no están en el sitio que les corresponde en el mapa, que deben regresar a la sierra, aunque quien juzga de esta manera sepa que tienen pocas opciones lícitas de sobrevivir allá, se tiende a despreciarlos, a verlos como invasores que "contaminan" porque están fuera de lugar y las actitudes para con los *rarámuri* inmigrados son más excluyentes, racistas y segregatorias.

Podemos decir entonces que hay un gradiente de actitudes de la sociedad mayoritaria mestiza de la ciudad respecto a los *rarámuri*, lo cual se refleja en su grado de aceptación a establecer lazos débiles o no con ellos. Hay quien los hace compadres y establece lazos de amistad, muchas veces cruzadas por relaciones laborales en las que los *rarámuri* son siempre quienes trabajan para los primeros. En otras ocasiones si un mestizo contrata a un *rarámuri* para algún trabajo de jardinería, albañilería o servicio doméstico, sin necesidad de establecer vínculos de amistad, todo se reduce a una relación laboral temporal, periódica o permanente sin mayor trato personal. Asimismo los contratistas que los llevan como asalariados a las obras de construcción que realizan pueden establecer vínculos más o menos permanentes con un *rarámuri* e invitarlo a cada construcción que logran realizar, es posible que hasta vayan a buscarlos a sus casas, que les rueguen que trabajen con ellos, pero solamente porque les reconocen una habilidad especializada, porque saben que aceptará el salario y las condiciones de explotación que ellos imponen, porque conocen su gran resistencia física para el trabajo y porque aceptan los trabajos más duros que ningún otro trabajador de la construcción aceptaría tales como hacer zanjas, cargar la mezcla o subir en andamios endebles y riesgosos.

De acuerdo a opiniones expresadas por algunos entrevistados, la imagen que tienen sobre los *rarámuri* en la ciudad, los hace aparecer como sujetos ligados a la ilegalidad y la delincuencia, especialmente al tráfico de drogas, por tener una visión épica de la siembra y

tráfico de estupefacientes que genera imágenes en las que aparece la sierra como tierra de nadie, donde impera la ley del más fuerte, imágenes que incorporan a los *rarámuri* como carne de cañón de los narcotraficantes que abusan de su inocencia inicial y posteriormente los explotan bajo amenazas e induciéndolos al vicio. En esa visión lírica del narcotráfico, los *rarámuri* son sujetos envilecidos que llegan a la ciudad a provocar el caos, y las peores bajezas. En esa representación de la sierra no es el lugar de origen de pureza virginal, sino origen de todos los vicios y los *rarámuri* sus representantes que deben ser reintegrados a la vida urbana mediante un proceso de aculturación etnocida.

El dispositivo racista entonces impregna en su totalidad las relaciones interétnicas, las percepciones y representaciones sociales que se forman los mestizos acerca de los *rarámuri* que llegan a vivir a la ciudad de Chihuahua, y en general de todos los *rarámuri* y genera prácticas correspondientes. Toda relación, transacción, contratación, compadrazgo está tamizado por este conjunto de discursos polisémicos y autoreferentes y que dejan en una situación vulnerable a los *rarámuri* urbanos y determina las tensiones del poder y calibran las tensiones en el campo de negociación de las identidades étnicas.

Precisamente en ese medio desfavorables los *rarámuri* construyen, reconstruyen y vuelven a erigir sus identidades cambiando de posicionamientos táctica y estratégicamente según se les presente la situación. Ese conjunto de estrategias es el que abordaremos en el último párrafo de este capítulo.

### **5.5 Estrategias identitarias e intersticios sociales**

Ahora intentaré profundizar en las características que adoptan las estrategias identitarias de los *rarámuri* que han migrado y que viven en la ciudad de Chihuahua y que son una respuesta al contexto social y las representaciones sociales que se les imponen. La perspectiva que he adoptado en este trabajo para abordar los cambios en la cultura y en la identidad de este grupo indígena parte del reconocimiento tácito de que todas las identidades cambian permanentemente, que en su caso, moverse de su lugar de origen a la ciudad ha provocado que se modifique la forma, el ritmo y las diferentes orientaciones hacia donde se da el cambio, así como las representaciones sociales en juego, pues su cultura no inicia un proceso de mutación o de transformación cultural por el hecho de salir de su localidad original, ya en la sierra se registran procesos de cambio que, de forma

diferente a lo que ocurre en la ciudad, articulan tradición y modernidad, pasado y presente, niveles espaciales en contacto, redes y capitales sociales en disputa y lazos débiles más o menos numerosos.

Asimismo cambia el escenario, la frecuencia y la diversidad de intercambios interculturales, podemos decir que el campo de negociación de las significaciones culturales se hace más abigarrado y disputado por un número mayor de actores, pero lo que interesa dejar sentado es que en ningún caso hay *rarámuri* totalmente aislados, fieles a una tradición esclerotizada. Las tradiciones, tanto en la sierra como en la ciudad, se actualizan, se inventan (en el sentido de E. Hobsbawn, 1983: 1-2)<sup>57</sup> y la percepción de sí mismos depende de las imágenes cambiantes que se van sucediendo en el conjunto de sus representaciones sociales.

Los *rarámuri* migrantes viven en la ciudad de Chihuahua dentro de un sistema cultural con elementos culturales diversos, procedentes de la multiétnicidad y multiculturalidad donde confluyen identidades colectivas que podemos caracterizar como los chihuahuenses mestizos, la propia de los diversos grupos indígenas migrantes, tanto originarios del estado como procedentes de otras entidades federativas, las minorías nacionales como los chinos, libaneses, japoneses, menonitas, mormones y los mestizos procedentes de otros estados de la república, entre otros.

A esta diversidad hay que agregar las diferentes identidades urbanas generadas a partir de confesiones religiosas, movimientos juveniles tanto emergentes como consolidados, movimientos sociales, militancias partidistas, muchos de ellos interesados en entablar contacto con los *rarámuri* de la ciudad, por diferentes motivos. Menciono este contexto identitario la Ciudad de Chihuahua para destacar que aunque aparentemente para los habitantes de la ciudad su vida social guarda una uniformidad generalizada en cuanto a ciertos valores, costumbres y creencias de índole liberal, en realidad la vida diaria es mucho más diversa de lo que están dispuestos a reconocer. Lo uniforme es la representación que tienen de sí mismos y la forma en que tratan de distinguirse respecto de otros grupos,

---

<sup>57</sup> "El término 'tradición inventada' es usado para significar un conjunto de prácticas, normalmente gobernadas por unas reglas abiertas o tácitamente aceptadas y de una naturaleza ritual o simbólica, las cuales buscan inculcar ciertos valores y normas de conducta por repetición, que automáticamente implica continuidad con el pasado. De hecho, siempre que es posible intentan establecer continuidad con un pasado histórico conveniente... resumiendo, son respuestas a situaciones novedosas, que toman la forma de referencia a situaciones antiguas, o que establecen su propio pasado por repetición casi obligatoria". (op. cit pp. 1-2, traducción A. H.)

concibiendo que sus valores, costumbres y proyectos son idénticamente válidos y operativamente aceptables para todos los otros y para sí mismos, por lo que tienden a unificar su autopercepción al estandarizar y homogeneizar imaginariamente el habitus.

### **5.6 Las estrategias identitarias, respuesta *rarámuri* a las representaciones sociales *chabochi* y al dispositivo racista**

El concepto de estrategias identitarias lo retomo como mencioné en el capítulo 1 de Carmel Camillieri (1994, 1989) y pueden ser entendidas como “procesos identitarios puestos en marcha (de forma consciente o inconsciente) por un actor (individual o colectivo) para llegar a una o varias finalidades (definidas explícitamente o situadas a nivel del inconsciente), procesos elaborados en función de la situación de interacción (sociohistórica, cultural, psicológica) (E.M. Lipiansky et al. 1990, 24)

Según Camillieri hay tres tipos de identidades sociales que él plantea para los inmigrantes insertos en las sociedades europeas que podemos retomar, haciendo las adecuaciones necesarias (*mutatis mutandi*), para el caso *rarámuri* en la ciudad de Chihuahua y que son:

- las *identidades dependientes*, determinadas por la valoración negativa y las representaciones sociales estigmatizadas de los *chabochi*
- las *identidades por distinción* en las que el migrante hace consciente su singularidad y su diferencia, pero no introyecta los rasgos negativos atribuidos hacia su etnicidad. Genera un discurso moderado o neutro sobre su cultura y la de la sociedad receptora, se autodefine como joven, mujer, estudiante, trabajador, una identidad vaporosa y “universal” con la que trata de borrar imaginariamente las diferencias
- finalmente tenemos las *identidades reaccionarias* o *identidad defensa*, en la que se elabora un discurso negativo de la sociedad receptora, caracterizándola como discriminatoria y excluyente, es decir, transporta la negatividad fuera de su identidad y se la atribuye al *chabochi* y valora positivamente su cultura, quizá idealizando o exagerando las bondades de su cultura, cosmovisión, ritualidad y simbolismo, que se convierten en poderosos emblemas de contraste, se considera la

posibilidad de regresar a la patria nutricia, considera que su trabajo y sus ingresos son infamantes y humillantes. Todo ello ayuda a superar la culpabilidad que sienten frente a los que se quedaron en el lugar de origen por el hecho de abandonar el terruño y sus formas de vida.

Los *rarámuri* en la ciudad son acogidos con reservas por la sociedad receptora debido a que las representaciones sociales instaladas en ésta, los estigmatizan por lo que desvalorizan y discriminan a los individuos y colectivos *rarámuri* como ya hemos explicado. Las estrategias identitarias a las que recurren en compensación los *rarámuri*, son fuertemente dependientes de esas representaciones o por decirlo de otra manera, por la identidad atribuida por la cultura hegemónica y reforzada constantemente por el dispositivo racista antes descrito. Las principales identidades atribuidas son:

- la identidad negativa, en la cual el individuo interioriza el valor negativo que le asigna su identidad desvalorizada y asume una actitud sumisa y discreta (acorde a la lexicalización que obtuvimos de las entrevistas ya revisadas: miserable, víctima, sumiso, acepta cualquier trabajo, indigno, y demás)
- identidad negativa desplazada o asimilación. Cuando el migrante *rarámuri* no introyecta o rechaza la estigmatización y trata de asimilarse culturalmente a la cultura local, puede llegar al extremo de rechazar el contacto con la familia y comunidad de origen, abandonar la lengua, indumentaria, e incluso salirse de las redes de apoyo y reciprocidad. Puede intentar vivir fuera de los asentamientos e inclusive fuera de los barrios característicos de esta población. Evade la memoria colectiva, los discursos de legitimación y resistencia cultural y puede incluso construir un discurso positivo de la sociedad receptora o encontrarle ventajas comparativas. ¿Qué clase de *rarámuri* puede hacer esto? Como vimos, los jóvenes que ni trabajan ni estudian y en menor medida los universitarios y quienes establecen relaciones de pareja con una persona mestiza, aunque son minoritarios. En la actualidad hay menos de 100 estudiantes de licenciatura en todo el estado y muy pocos forman parejas con contrapartes mestizas.
- la estrategia visibilizadora, que se caracteriza por el apego a la tradición, el establecimiento de fronteras étnicas claras y la idea de preservación o continuidad



de la identidad hacia el futuro, mientras que la estrategia invisibilizadora o disolvente es la que se separa de la tradición, del habitus, la indumentaria, la ritualidad que son sustituidos por los elementos culturales simétricos de la cultura a la que se adscribe o somete el individuo o grupo.

Esta identificación puede convertirse en un arma voluntaria, puesto que las relaciones desventajosas y la caracterización que resulta de todo ello puede resultarle ventajosa al *rarámuri* para obtener beneficios, para establecer lazos débiles protectores y para obtener capacidad de aislamiento y privacidad en su vida cotidiana. Según el grado de aceptación que consigan, los migrantes desarrollan estrategias identitarias diferentes, por lo que el contexto cobra un papel extraordinariamente importante. Ciertamente es que toda identidad se define o negocia en el campo social, pero en el caso de migrantes *rarámuri*, desvalorizados y estigmatizados, esta condición se vuelve determinante en la mayoría de los casos. Esto confirma la idea goffmaniana de que la identidad se elabora a partir de la interacción social, que en gran medida está socialmente estructurada, mediada por una comunicación intercultural desbalanceada, producto del dispositivo racista.

Operativamente podemos distinguir entre la identidad concreta, que es aquella que se basa en el sentido de pertenencia del agente social a una comunidad integrada por miembros de los que tiene un conocimiento directo y una interacción regular (la familia y los vecinos, por ejemplo). Por otra parte, definiremos la identidad imaginada como la noción o sentido de pertenencia a una comunidad más amplia y abstracta, de la que no se conocen todos sus miembros, pero se presupone que existen y que comparten determinados rasgos. (la identidad colectiva de los *rarámuri*, cholos por ejemplo). Estas identidades imaginarias no se adoptan por gusto o por simple mimetismo, se adoptan porque los *rarámuri* se integran a la vida urbana en condiciones de subalternidad y tienen que bregar contra las representaciones sociales que les imponen desde la cultura hegemónica, es decir, que ante las imágenes desvalorizantes arbitrariamente impuestas sobre ellos, los *rarámuri* se ven forzados a desarrollar las estrategias identitarias que los hagan sentir mejor incorporados e insertados a la ciudad, no importa que esa integración se establezca por la vía imaginaria. Entonces podemos afirmar que las estrategias identitarias que se adopten tenderán a reaccionar ante las imágenes o representaciones sociales que se les imponen, y que tienen componentes tanto de identidad concreta como de identidad imaginaria.

Estas estrategias identitarias que los individuos, las familias o los grupos *rarámuri* pueden adoptar, con la finalidad de regular o administrar las diferencias culturales percibidas y de algún modo, permanecer fieles a la identidad que heredaron de sus ancestros, les permiten a la vez adoptar sin necesariamente incorporarlos, comportamientos que les permitan una negociación más ventajosa en el momento de entrar en contacto o relación con los diferentes "otros" urbanos, para ampliar sus redes sociales y lazos débiles o simplemente a nivel de la convivencia del día a día.

Ahora bien, la selección de las estrategias identitarias de los *rarámuri* va variando siempre de acuerdo a las situaciones que enfrenten, por lo que en cierto momento podrá asumir una estrategia negativa en la que desvalore su cultura tradicional y en otro momento mutar hacia una estrategia visibilizadora en la que asuma todo el peso de su tradición y lo exteriorice portando los emblemas, la indumentaria, la lengua, y demás componentes identitarios para afirmarse ante los demás como miembro de la etnia. Adoptar una estrategia en un momento dado, no implica cancelar la posibilidad de asumir otra totalmente divergente en otro contexto de interacción.

Esta capacidad de mutar, de adecuar la identidad a las condiciones cambiantes nos permite afirmar que en su definición identitaria, los *rarámuri* urbanos establecen una especie de fluidez, una movilidad que les permite pasar de una estrategia a otra sin que por ello comprometan su capacidad de producción de sentido para orientar su vida social. De hecho el paso de una a otra estrategia se da más en la superficie de su identidad, ante los ojos del otro que demanda una determinada actitud para entenderse y fijar un marco de comunicación y de intercambio de información, bienes o servicios con el individuo o grupo *rarámuri*. En ese sentido podemos recurrir a la analogía dramática o teatral goffmaniana de la autopresentación de los *rarámuri* ante los otros, pues el flujo de una estrategia identitaria a otra tiene más que ver con un acto teatral, que con una transmutación de esencias, del todo inexistentes en la identidad y en las prácticas de los *rarámuri* de la ciudad. Visto así, la estrategia identitaria principal sería la escenificación de una identidad imaginaria relativa a situaciones relativas y cambiantes con las que cada *rarámuri* se enfrenta.

Esa fluidez dramática coloca a la identidad *rarámuri* en una condición poco densa, que les permite moverse por la estructura social sin necesariamente ocupar un lugar definido de

manera permanente, sino más bien cambiar constantemente a través de los intersticios de la estructura.

El intersticio puede ser considerado como el espacio que existe entre emplazamientos o posiciones claramente delimitables en el campo social. Son espacios de indefinición, de oscuridad que fluyen entre la materialidad de las posiciones fijas, no implican nuevas posiciones sino flujos dinámicos opuestos a la estática ubicación de los elementos "solidificados" de la estructura (por eso Turner los ubica en el dominio de la antiestructura). Como mencionamos en la última parte del capítulo 3 citando a Victor Turner, a través de los intersticios, de la liminaridad, se puede experimentar libremente en la que se pueden introducir nuevos elementos y reglas combinatorias, reclasificaciones periódicas de la realidad y de los seres humanos. En los intersticios se ponen a prueba nuevos modos de actuar, nuevas combinaciones de símbolos. (Turner, 1988: 134). En los intersticios se ubica el reino de la posibilidad pura, en la liminaridad se vive la realidad en modo subjuntivo, por lo que las ambigüedades y la indefinición de los atributos son posibles y constitutivos de los entes liminales, que viven, entre lo uno y lo otro, el intersticio es lo que no es ni lo uno ni lo otro y en términos de la estructura social, es una grieta, una fisura o una falla.

Lo interesante es que desde la perspectiva y la práctica de los rarámuri esta indeterminación no genera conflictos insalvables y la adopción de estrategias identitarias que les permitan pasar de una actitud negativa y sumisa en la que acepta los estigmas que se le imponen a una identidad por distinción en la que rechaza esos estigmas y sumarle una identidad defensa en la que más bien valora negativamente la cultura de la sociedad dominante. Pueden darse más de una actitud a la vez, o una de manera emergente y otra decadente, en fin, no se trata de que esté insuficientemente estructurado sino que experimenta una condición a-estructural, que no puede definirse en términos estáticos. La propuesta turneriana es ante todo procesual y las identidades que fluyen por intersticios pueden estar al mismo tiempo desestructuradas y preestructuradas.

Ante la posibilidad de ubicarse en un solo punto y fijar las conexiones, distancias y potenciales de sus vectores sociales, prefiere fluir, cambiar de emplazamiento, mutar, no ofrecer una única impresión. Su proceso de adaptación no es a la estructura y a una única

imagen o representación social sino que es caleidoscópica, alterable, asume significaciones legítimas pero otras son dramatizadas deliberadamente para facilitar el flujo mismo, la falta de estabilidad. Antes que oponerse frontalmente al poder clasificador, le da la vuelta exhibiendo múltiples identificaciones posibles, lo cual no quiere decir que no se tenga una identidad básica, pero las dramatizaciones se desarrollan como simulacros para que el poder no se entrometa más de lo debido en su vida social interna.

Es un intento de alejarse de las posiciones y para ocultarse detrás de los efectos de la dramatización que hace que quien busque establecer definiciones fijas o estáticas de la identidad, viva una suerte de nostalgia por la presencia, que se disuelve hasta cierto punto por la capacidad de generar realidades performativas, que no son de ahora y para siempre, sino que *están siendo* de acuerdo a las necesidades del contexto y dejan de ser sin la menor contrariedad.

¿Cómo reaccionan los *rarámuri* migrantes? ¿Cómo reconstruyen su identidad en cada grupo etario, por sexo, por tiempo de permanencia, por grado de interacción y grado de cesión o absorción o adsorción de elementos identitarios? ¿Cuáles son los procedimientos para asumir esa fluidez de estrategias identitarias?

Hay que decir que las estrategias identitarias son armas que tienen los *rarámuri* para adaptarse a los diferentes contextos sociales en los que se desenvuelven, varían con el tiempo, la edad, no son fijas y están destinadas a obtener un mejor posicionamiento en el campo desde su subalternidad, no quiere decir que tiendan a dominar o invertir las posiciones pero si a brindarles mayor control de la situación con una *visibilidad* reconocible y aceptable para el interlocutor mestizo o los propios *rarámuri* con los que tienen que establecer contactos e intercambios. Este incremento en la aceptación, tolerancia o convivencialidad puede suceder más bien únicamente en su propia perspectiva de la relación intercultural, e incluso puede reducir su nivel de angustia de ser aceptado, mientras que desde la perspectiva mestiza no habría cambio y más bien tenderían a juzgarlos como falsos e impostados. Varían también desde el momento de la llegada, donde se privilegia el silencio y la evitación de contactos, haciendo transparente su presencia hacia una mayor presentación aceptable y control de la situación.

Las estrategias también varían si se encuentran en espacios marginales donde solamente los *rarámuri* conviven o donde están expuestos a los mestizos, al tipo de mestizo o al tipo de interrelación que se establece con ellos, si se trata de mestizos favorables a su presencia son más abiertos y auténticos y si aquellos son más duros, inflexibles o ajenos a la realidad de la cultura *rarámuri*, se vuelven más formales o sumisas. Los contextos estructurados generan actitudes estructuradas desde la subalternidad, y a mayor excentricidad respecto a la estructura social mestiza, en el territorio propio donde hay más confianza, recuperan sus características identitarias, su lengua, vestimenta, y complejo actitudinal. Principio de incertidumbre donde la mirada del observador externo modifica el comportamiento y la intensidad de contenidos étnicos. No es que dejen de ser auténticos, sino que en los espacios de negociación difuminan y fluidifican rasgos culturales.

El ritual es neto o se convierte en un espectáculo. Lo interesante es cuando los propios *rarámuri* se encargan de invitar a los *chabochi* que conocen a que asistan a presenciar la dramatización de su ritual, la puesta en escena de su etnicidad, su identidad que es a un tiempo relación con las deidades, momento pedagógico para las nuevas generaciones, exhibición de la capacidad de organización y liderazgo de las autoridades que lo organizan, un vehículo para conseguir apoyos y para incrementar o conseguir el prestigio de los participantes. Es decir, que el contenido neto, en ocasiones es desbordado por el acento dramático que actúa las relaciones sociales, busca enviar mensajes a los participantes de las diversas procedencias tales como los funcionarios, los benefactores y los etnógrafos al tiempo que dramatiza la autoridad, es decir, se realiza comunicacionalmente al tiempo que hace compartir una ilusión escénica.

Para terminar, podemos afirmar que el problema con las percepciones de los mestizos sobre la identidad *rarámuri* radica en que son estáticas, que les asignan una serie de características fijadas por el discurso racista, discurso mediático y político que impone al resto de la sociedad elementos simbólicos determinados y que necesita ver la identidad como algo esencial, cuando en realidad la identidad de los *rarámuri* urbanos es algo flexible, fluido y estratégico, de acuerdo al contexto. La perspectiva identitaria del mestizo chihuahuense se comprende mejor si tomamos en cuenta que se tiene que autoafirmar frente a una alteridad muy radical. ¿Ante quienes se afirma y construye sus fronteras

identitarias? Ante los *rarámuri* en primer lugar, pero también ante los menonitas, mormones y sus vecinos norteamericanos. Todos ellos hablan idiomas diferentes, practican religiones distintas, tienen modos de vida muy distantes del suyo y tienen poderosos motivos para no cambiar su posición identitaria ante los chihuahuenses. Frente a esas identidades tan férreas, el dispositivo racista tiende a dirigirse sobre los indígenas, en particular los *rarámuri* de la ciudad, por corresponder a las culturas que se consideran subalternas desde la posición social hegemónica. La lucha es entonces entre el dispositivo racista mestizo y el flujo intersticial de estrategias identitarias *rarámuri*.

## Conclusiones

### 1. Continuidad y cambio cultural en la ciudad.

Los *rarámuri* que migran a la ciudad viven una intensificación y una multiplicación de sus encuentros interétnicos respecto a los que mantienen en sus lugares de origen serranos, lo cual trae como consecuencia que tengan que reflexionar sobre su cultura heredada y sobre la necesidad de desarrollar formas de adaptación al nuevo contexto con respuestas rápidas, creativas y sobre todo que disuelvan la tensión emocional que un cambio tan fuerte en su modo de vida acarrea.

Ante esa situación tienen diferentes modos de reaccionar de acuerdo a los grupos de edad, género, procedencia, lugar de inserción residencial, interlocutores mestizos con los que establecen contactos e intercambios, relaciones laborales y lazos débiles entre sus redes. Las redes son un garante de movilidad social, facilitan la inserción laboral y residencial, vehiculan el establecimiento de nuevos nodos en la red y lazos débiles y puentes que favorecen el flujo del capital social y de oportunidades para desarrollar un establecimiento medianamente exitoso en la ciudad.

La mayor o menor disposición al cambio determina en gran medida las posibilidades de permanecer en la ciudad y por lo observado, los recién llegados adoptan rápidamente las estrategias para lograrlo, aunque con una clara variabilidad que depende del lugar de origen y de la actitud de cada uno.

Ante posturas primordialistas que pretenden establecer catálogos de rasgos culturales que definen la identidad de los *rarámuri*, hay posiciones circunstancialistas, procesuales que lejos de imponer elementos estáticos a la identidad, optan por reconocer que esta variará según las pautas que marque el contexto.

Uno de los primeros cambios que se observan en la realidad cotidiana de los migrantes *rarámuri* a la capital del estado es la convivencia y los intercambios culturales diarios entre grupos de diferente procedencia, que tiene que enfrentarse para después reconocerse y tratar de combinar sus hablas, danzas, costumbres, formas de realizar los rituales en formas

metamórficas y cambiantes con las que podrán sentirse medianamente identificados en la perspectiva de generar nuevas adscripciones y pertenencias a grupos diferentes al original.

Dentro del grupo de migrantes *rarámuri*, se pueden observar diversas formas de enfrentar esos condicionamientos de acuerdo a diferentes variables sociológicas de sus integrantes como son: el lugar de nacimiento y de socialización primaria, el grado de estudios, la ocupación, la edad, el género, la intensidad de las relaciones con los mestizos, la participación en la vida comunitaria, etcétera.

También influye de forma determinante el grado de intervención que tienen los agentes externos al interior del grupo social, que va desde el control férreo de las condiciones del hábitat como en el caso de asentamientos cerrados hasta la libertad sin restricciones de los jóvenes que viven en la calle.

## **2. Tipo de relaciones interétnicas entre mestizos y *rarámuri***

Ese contexto está constituido por un campo social de negociación de las significaciones colectivas, un campo que no es homogéneo sino que está vectorizado por diferentes potenciales de fuerza que se encuentran determinados por la posición que se ocupe en la estructura social y por la capacidad de dominación hegemónica de la cultura en el medio urbano, que incluye al control ideológico como uno de sus principales garantes.

Esa desigualdad en las fuerzas del campo trae aparejado la generación de un conjunto de procedimientos semióticos y discursivos para imponer representaciones sociales con un fuerte sesgo excluyente y discriminador que hemos englobado en el concepto de dispositivo racista y que queda de manifiesto en el discurso de los medios masivos de comunicación, en particular de la prensa escrita, discurso que se sedimenta e infiltra hacia todas las capas de la sociedad que lo reproducen con celo digno de mejor propósito.

En esas construcciones discursivas provocan una diferente ubicación en el campo social que pone a los *rarámuri* en posición de desventaja muy señalada, pues al ser un grupo minoritario y marginado que se sabe constantemente estigmatizado por la sociedad mestiza hegemónica, busca fórmulas identitarias que le permitan rehacerse sin menoscabo en su situación emocional y sin desvalorar su autoimagen como *rarámuri*.



### 3. Estrategias identitarias e intersticios

Entre esas opciones para reforzar su identidad, sus fronteras étnicas y su autoestima, identifico las estrategias identitarias como la opción que eligen los *rarámuri* en su proceso de construcción y reconstrucción identitaria ante condiciones desfavorables del contexto urbano que los presiona permanentemente con ansia etnocida. En esas estrategias, la identidad puede ser plural e incluyente que asimile diversas identificaciones contextuales interactivas tales como ser estudiante, hombre o mujer, urbano o rural, trabajador o cholo.

Además el posicionamiento estratégico permite moldear la identidad de acuerdo a las circunstancias que se van presentando en cada situación, de modo que se podrá ser más o menos tradicionalista y aceptar en mayor o menor medida la cultura occidental moderna, sin que ello implique una mutación permanente. Esos posicionamientos estratégicos perdurarán mientras sea necesario con un pragmatismo que permite reconciliar transitoriamente ambos modos de vida sin que uno anule al otro. Más bien se trata de lo contrario, de lograr una coherencia compleja que permita reconciliaciones eventuales entre ambas sin aferramientos y sin sentido de pérdida de sentido por no conservar un mínimo identitario.

De hecho, cada individuo *rarámuri* tiene una especie de identidad terminal que integra todos los estatus, roles e identificaciones del individuo, la cuales transitoria pues puede variar, y son más bien las condiciones por las que se atraviesa en determinado momento de la vida, temporalmente acotadas e inclusive reversibles. Desde esta perspectiva estratégica no hay identidad pura o autentica, no hay una más legítima que otra. Tampoco implica un completo pragmatismo, pues a los *rarámuri* les interesa de manera muy destacada su reputación y evitarán a toda costa situaciones públicas que puedan generarles vergüenza a ellos o a sus familiares. También es posible que se provoque una crisis de identidad en aquellas personas que sean incapaces de construirse una identificación coherente y valorizada por sí mismos y por sus compañeros.

Más bien las estrategias se asumen para tratar de salvar las condiciones de exclusión y discriminación y tratar de asimilarse al mundo de vida hegemónico, pero el dispositivo racista sigue estableciendo los límites de la movilidad étnica. El uso estratégico de la identidad puede recurrir a una dimensión dramática en la que se actuará conforme los interlocutores en cada situación lo esperen, y retornar a la identidad base donde cada elemento tiene un significado real y que lo comunica y hermana con los suyos, con los *anayáwari* y con Onorúame una vez superado el momento público de la interacción social con el "otro" mestizo.

Lo que para los *rarámuri* puede ser un indicador de su etnicidad como el uso público de su lengua, el vestido de las mujeres, las carreras de bola y *ariweta*, para los mestizos que los estigmatizan a partir de sus prejuicios puede ser una manifestación de su renuencia a desarrollarse, a acceder a la modernidad, a permanecer en el atraso permanente como indios que son. Estos elementos y las representaciones sociales que los sustentan son indicadores de la diferencia que además demarcan los diferentes proyectos culturales de construcción de futuro en confrontación, delimitan el campo de lucha por las significaciones sociales en el que cada uno, desde su perspectiva sale avante, triunfante, no se sienten derrotados, los *rarámuri* al aferrarse al núcleo cultural emanado de su proceso de socialización primaria, la transmisión de saberes de los *anayáwari* que junto con *Onorúame* determinaron los principios del hacer y pensar bien, lo cual incluye estos y muchos otros elementos. Por ejemplo, hablar la lengua *rarámuri* es hablar en la lengua que puede entender *Onorúame*, Él no entiende en cualquier otro lenguaje, como no sea el lenguaje escénico del ritual, de las danzas y cantos del *yúmare*, del *tutuguri*, las *pascolas*, todo el proceso ritual de la cuaresma y semana santa (*nolirúame*). No están dispuestos a transigir con estas significaciones puesto que encierran las representaciones sociales más densamente étnicas sin las cuales, la cultura *rarámuri* puede desconfigurarse y caer en el sinsentido.

Es claro que este conjunto de representaciones no nos remite a una perspectiva primordialista y sustantivista de la identidad en el sentido de tener un núcleo puro e irreductible, éste también ha sido construido paciente e históricamente por la serie de enfrentamientos, disputas y negociaciones que a lo largo de su historia han tenido los *rarámuri* con los grupos identitarios con los que han tenido que tratar, y que con el

transcurrir de los decenios, han ido sedimentando en la determinación de sus creencias, su habitus y sus prácticas culturales.

Hay otros elementos culturales que no participan de la elaboración más íntima de la identidad, por eso los jóvenes participan de las danzas, aunque no las realicen bien, no sepan los pasos, lleguen borrachos y se sumen al grupo de ejecutantes. Aunque estos individuos enchabochados se refieran a los *rarámuri* como “ellos”, en tercera persona del plural, llega un momento en el que sienten el deber de participar de la fiesta y del uso de la lengua, por más que el resto del tiempo se mantenga al margen de las demás actividades públicas del grupo. Algunas de estas actividades identitarias las realicen lejos de los ojos de los *chabochi*, en el mundo propio más cerrado, otras las hacen a la luz pública enfatizando la necesidad de afianzar y evidenciar su identidad y su deseo de continuidad, legítima arma de delimitación de sus fronteras étnicas y de establecimiento de signos reivindicativos. Ciertamente que a veces es una reivindicación utilitarista y en otros casos la intención es remitir a la identidad propia. Desde mi experiencia etnográfica puedo afirmar que es común que sean las mujeres quienes preferentemente dan un uso legítimo a estos símbolos y que en ocasiones los hombres lo hagan más en términos dramáticos y espurios a capricho según la conveniencia del contexto de interacción.

En lo que hay que insistir y destacar que nada de esto es posible sin una constante elaboración de la autoimagen que se forman de sí misma los individuos y la colectividad, promovida por un proceso de reflexividad en el sentido de Victor Turner cuando afirma que en la vida cotidiana puede haber fases de calma y ausencia de tensiones y luchas por las significaciones, pero que hay momentos, lugares, escenarios públicos en los que se hace necesario verse como ante un espejo, observar el reflejo de uno mismo y cuestionarse nuestro proceder, pensarse a sí mismo para elaborar recursos de identificación, culturalmente argumentados, es decir, con fundamentos en la cultura propia (Bartolomé, 2006, 44).

Finalmente parece ser que la identidad de los *rarámuri* es capaz de adoptar estas estrategias dramatizadas o legítimas, con la intención de que su cultura sobreviva en el contexto urbano que les tocó, que no eligieron, cruzado por fuerzas y tensiones a los que tienen que adaptarse y dominado por discursos y prácticas hegemónicas ante los cuales necesitan

encontrar formas creativas de continuidad y cambio. Aquí nuevamente resuenan las preguntas que hiciera Leopoldo Valiñas y que citamos anteriormente en el párrafo 3.7 de esta tesis: “¿qué tan tarahumara es la cultura tarahumara? ¿existen rasgos definitorios de lo tarahumara? y de existir, ¿cuáles son y qué tan distintivos resultan?” (Valiñas, 2001: 118). La respuesta en ese momento es la misma que, una vez hecha esta investigación tengo al final: eso depende, todas las estrategias identitarias nos hablan de un hecho totalmente tarahumara que no es otra que su capacidad de resistir y saber ubicarse en contextos que les son desfavorables. Pero en la ciudad, fluyen a través de intersticios.

## Bibliografía

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo  
1992 *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, FCE, México
- ANDERSON, Benedict  
*Comunidades imaginadas*. FCE, México
- APPADURAI, Arjun  
1996 "Sovereignty without territoriality: Notes for a postnational geography", en Patricia Yaeger (ed.), *The Geography of Identity*, pág. 47. Ann Arbor: University of Michigan Press
- APPADURAI, Arjun  
2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. FCE-Trilce, México.
- ARIZPE, Lourdes  
1975 *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marias"*, SepSetentas, México.
- BALANDIER, Georges  
1969 *Antropología política*. Ed. Península, Barcelona
- BALANDIER, Georges  
1988 *Modernidad y poder*. Ed. Júcar Universidad, Barcelona
- BARRERA Bassols, Dalia y Oehmichen Bazán, María Cristina (Eds.)  
2000 *Migración y Relaciones de Género en México*, GIMTRAP, A.C. – IIA/UNAM, México,
- BARTH, Frederic  
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE, México, D. F.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto  
1997 *Gente de costumbre y gente de razón*. INI, Siglo XXI, México
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto  
2006 *Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas*. Avá, (Posadas) No. 9, Agosto 2006. <http://www.scielo.org.ar>
- BENNETT Wendell, C. y ZINGG Robert, M.  
1986 *Los Tarahumaras Una Tribu India del Norte de México*, Clásicos de la Antropología Mexicana, Colección 6, Instituto Nacional Indigenista, Traducción de Celia Paschero, Reimpresión,
- BOURDIEU, Pierre  
1991 *El sentido práctico*. Editorial Taurus, Madrid

- BOURDIEU, Pierre 1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción.* Anagrama, Barcelona
- BOURDIEU, Pierre 2000 *La dominación Masculina.* Anagrama, Barcelona
- BOURDIEU, Pierre 2002 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto.* Taurus, México
- BROUZES 190nálisis, Françoise. 1991 "Migrantes rarámuri a Sinaloa". En *El noroeste de México. Sus culturas étnicas*, coordinado por D. Gutiérrez y J. Gutiérrez, 411-422. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia
- BROUZES 190nálisis, Françoise 1998 "Las políticas indigenistas y el trabajo en el mundo rarámuri". En *Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX. Historia general de Chihuahua V periodo contemporáneo.* Coordinado por Juan Luis Sariago, 459-515. Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua.
- CAJAS Castro, Juan 1992 *La Sierra Tarahumara o los desvelos de la modernidad en México.* CONACULTA, México.
- CAMILLERI, Camel y Hanna Malewska-Peyre 1980 *Socialization and identity strategies en John W. Berry, Pierre R. Dasen, T. S. Saraswathi, editors. Handbook of Cross-cultural Psychology: Basic processes and human development.* Allin & Bacon, Massachusetts, USA.
- CASTELLANOS Guerrero Alicia y Gilberto López y Rivas 1992 El debate de la nación. Cuestión nacional, racismo y autonomía. Claves latinoamericanas, Mex. D.F.
- CASTELLANOS, Alicia 2001 Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México. Papeles de Población, abril-junio, num. 28, UAEM, Toluca, México
- CASTELLANOS Guerrero, Alicia (Coord.) 2003 *Imágenes del racismo en México.* UAM-Plaza y Valdés, México
- CLIFFORD, J. y MARCUS, G. 1986 *Writing culture. The poetics and politics of ethnography.* University of California Press
- CLIFFORD, James 1999 "Diasporas" en *Itinerarios transculturales.* Gedisa. Mexico
- CLIFFORD, James 2001 *Los dilemas de la cultura.* Gedisa, Madrid
- COLEMAN, James S. *Social capital in the Creation of Human Capital.* The American Journal of Sociology, Vol. 94 Suplephant: Organizations and Institutions (1988), pp. S95-S120.

- 1988
- CRAPANZANO, Vincent  
2005 *Horizontes imaginativos e o aquém e além. Rev. Antropologia* 2005, vol.48, n.1, pp. 363-384, Departamento de Antropología, Universidad de Sao Paulo
- D'AUBETERRE Buznego, Maria Eugenia  
2000 *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla.* El Colegio de Michoacán, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
- DEEDS, Susan  
2001 *Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnico-culturales en la época colonial.* En Molinari, Claudia y Porras, Eugenio. "Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara". INAH/H. Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, México
- FEATHERSTONE, Mike, ed.  
1992 *Cultural Theory and Cultural Change.* SAGE Publications Ltd, London
- FERNANDEZ Ramos, María de Guadalupe  
2007 *Territorio y cultura rarámuri. La configuración sociocultural de espacios en Nakásorachi, Municipio de Guachochi, Chihuahua.* Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua. Director: Dr. Juan Luis Sariago Rodríguez.
- FIGUEROA, Alejandro  
1994 *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos.* CONACULTA, México
- GALINDO, Jesús.  
1998 "Etnografía. El oficio de la mirada y el sentido" en J. Galindo Cáceres (Coord.) *Técnicas de Investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación.* México, Addison Wesley Longman, pp. 347-383.
- GARDEA, J y Martín Chávez.  
1998 *Nuestros saberes antiguos.* Gobierno del Estado de Chihuahua- UNESCO, Chihuahua, Méx.
- GEERTZ, Clifford  
1989 *La interpretación de las culturas.* Gedisa, México
- GEERTZ, Clifford  
1994 *Conocimiento local.* Gedisa, Barcelona
- GIMÉNEZ, Gilberto  
1997 *Materiales para una teoría de las identidades sociales.* Frontera Norte Vol. 9, Núm. 18, Julio-Diciembre De 1997
- GIMÉNEZ, Gilberto  
2005 *Teoría y análisis de la cultura.* CONACULTA- Instituto Coahuilense de la Cultura, México
- GIMENEZ, Gilberto y Pozas, Ricardo (Coords.)  
1994 *Modernización e identidades sociales.* UNAM/IIS, IFAL, México
- GLEDHILL, John "El reto de la globalización: reconstrucción de Identidades, formas de vida

*transnacionales y las ciencias sociales*" en Gail Mummert (ed.) *Fronteras fragmentadas*, El Colegio de Michoacán/CIDEM

- GLICK SCHILLER,  
Nina, Linda Basch  
and Cristina Blanc-  
Szanton  
1995  
*Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration*" en *Towards a transnational perspective on migration. Race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*
- GLUCKMAN, Max  
[1940]  
*Análisis de una situación social en Zululandia moderna.*  
<http://uam-antropologia.info/web/articulos/gluckman1958.pdf>Original Max  
Gluckman (1940), "The Social Organization of Modern Zululand", en *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand* (1958), Manchester University Press (Rhodes-Livingstone Paper No. 28), Manchester, pp. 1-27. Traducción de Rocío Gil y José Luis Lezama. El texto traducido apareció originalmente como la primera parte del artículo: "Análisis of a Social Situation in Modern Zululand", en *Bantu Studies*, Vol. Xiv, No. 1, pp. 1-30; No. 2, pp. 147-174. Revisión final del Dr. Roberto Varela. La traducción se encuentra en la revista de estudiantes de antropología social, *BRiCoLaGe*, año 1, No. 1, enero marzo de 2003, pp.34 – 49.
- GRANOVETTER,  
Mark  
1973  
*The strength of weak ties.* *The American Journal of Sociology*, Vol. 78, No. 6 (may, 1973), pp. 1360-1380. (en la traducción: M<sup>a</sup> Ángeles García Verdasco)
- GRANOVETTER,  
Mark  
1983  
*The strength of weak ties: a network theory revisited.* *Sociological Theory*, Volume 1 (1983), 201-233.
- HARVEY, David  
1988  
*La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural.* *Amorrortu editores, Buenos Aires*
- HERAS, Margot  
*Identidad y continuidad rarámuri. Imágenes y discursos de la gente de Banalachi sobre sí misma.* Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua, 2000. Director: Dr. Juan Luis Sariago Rodríguez.
- HERRERA,  
Bautista, Arturo  
Mario.  
2007.  
*Yúmare, un ritual rarámuri en Nakásorachi, municipio de Guachochi, Chihuahua.* Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua. Director: Mtro. Augusto Urteaga Castro-Pozo
- HERRERA Bautista,  
Arturo Mario.  
2008b.  
El teswino, lo más cercano al corazón de los rarámuri. Ponencia presentada en el 2º Congreso de Patrimonio Gastronómico, Ciudad Juárez, junio de 2008.
- HERRERA Bautista,  
Aturo Mario. 2008a  
*Consumo de teswino, patrimonio cultural impugnado de los rarámuri.* Ponencia presentada en el Seminario sobre Patrimonio cultural de Chihuahua, organizado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Chihuahua, Chih. mayo de 2008
- HERRERA  
Carassou, Roberto  
2006  
*La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones.* Siglo XXI editores, México, D.
- HOBSBAUM, ERIC  
& T. Ranger ([1983]  
2003).  
*The Invention of the Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, eleventh printing.



- INEGI *Censo de población y vivienda 2000*  
<http://www.inegi.gob.mx/est/default.aspx?c=4888&e=08>
- INEGI *Conteo de población y vivienda 2005*  
<http://www.inegi.gob.mx/est/default.aspx?c=6789>
- JAMESON, Frederic 1991 *Ensayos sobre el posmodernismo*. Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires
- KEARNEY, Michael s/f "Fronteras y límites del Estado y el Yo al final del imperio"
- KEMPER, Robert 1997 *"La comunidad y migración: el caso del pueblo de Tzintzunzan, Michoacán 1988-1994"*. En Estudio demográfico y genético de los migrantes al medio urbano, coordinado y compilado por Leonora Buentello Malo, 33-45. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Coordinación de Humanidades / Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad / UNAM
- KENNEDY, John G. 1970. *Inapuchi una comunidad Tarahumara gentil*. Instituto Nacional Indigenista, Ediciones Especiales: 58, Primera Edición
- KENNEDY, John G. 1978. *Tarahumara of The Sierra Madre. Beer, Ecology, and Social Organization*. AHM Publishing Corporation, E.U.A.
- LEVI, Jerome 1993 *"Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico*. Harvard University
- LEVI, Jerome 2001 *La flecha y la cobija. Codificación de la identidad y la resistencia en la cultura material rarámuri*, en Molinari, Claudia y Porras, Eugenio. "Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara". INAH/H. Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, México
- LIN, Nan 2001 *Social capital: a theory of social structure and action*. Cambridge University Press, NY.
- LIN, Nan, Karen S. Cook, Ronald S. Burt, editors. 2006 *Social capital: Theory and Research*. Transaction Publishers. New Brunswick, New Jersey
- LIPIANSKY, Edmond Marc 1991 *Identité, communication interculturelle et dynamique des groups*. Connexions, 58, 59-69
- LUMHOLTZ, Carl El México desconocido. 1982. Clásicos de la Antropología, Edición facsimilar del original Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1904, Tomo I, Instituto Nacional Indigenista
- MARCUS, George 2001 "Etnografía en/del sistema mundo". El surgimiento de la etnografía multilocal. En *Alteridades*. 2001 11(22). Pp. 111-127
- MERRILL, William 2001 *La identidad rarámuli, una perspectiva histórica*, en Molinari, Claudia y Porras Eugenio. "Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara". INAH/H. Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, México
- MOLINARI, Beber o no beber tesgüino, identidad y conversión en la Tarahumara. En Molinari, C.

- Claudia. 2001. y E. Porras (Coords.). *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*. INAH, México pp. 127-153
- MUMMERT, G. (dir.) 1999 *Fronteras fragmentadas*, Colegio de Michoacán, Zamora, Mich
- NOLASCO, Margarita 1995 *Migración indígena a las fronteras nacionales*. Centro de Ecología y Desarrollo, A. C. México.
- OEHMICHEN, Cristina 2001 *Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas*. *Alteridades*: 2002, 12 (24) pp. 61-74
- OEMICHEN, Cristina 2001 *Espacio urbano y segregación étnica en la Ciudad de México*. *Papeles de Población*, abril-junio, num. 28, UAEM, Toluca, México
- OEHMICHEN, Cristina 2001 *Mujeres Indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*. Tesis de doctorado, UNAM, México:
- OEHMICHEN, Cristina 2005 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. IIA, PUEG, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.
- OEHMICHEN, Cristina 2007 *Violencia en las relaciones interétnicas y racismo en la ciudad de México*. *Cultura y Representaciones Sociales*, año 1, no. 2. IIS, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM: Mexico. Marzo. 2007.  
<http://www.culturayrs.org.mx/revista/num2/Oehmichen.pdf>. (Consultado 10/12/09)
- PORTES Alejandro y DeWind, Josh (Coord.) 2006 *Repensando las migraciones Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, Colección América Latina y el Nuevo Orden Mundial. Miguel Ángel Porrúa, UAZ, Secretaría de Gobernación Instituto Nacional de Migración, México
- PORTES, Alejandro 2003 *Conclusion: Theoretical convergencies and empirical evidence in the study of immigrant transnationalism*. *The International Migration Review*, New York.  
<http://proquest.umi.com/pqdweb?index=2&did=498886311&SrchMode=1&sid=2&Fmt=4&VInst=PROD&VType=POD&ROT=309&VName=POD&TS=1164128565&clientId=72108>  
(consultado el 14/11/06)
- RAMOS Escobar, Martha Leticia 1997 *Migración de tarahumaras hacia la ciudad de Chihuahua*. Tesis de licenciatura, Universidad Iberoamericana, México, D. F.
- ROMER, Marta 2005 *Los hijos de inmigrantes indígenas en la Ciudad de México. Una propuesta de tipología de identidades étnicas*. *Actas Latinoamericanas De Varsovia*, Tomo 28, Departamento De Estudios Regionales Sobre América Latina, Instituto De Países En Desarrollo, Facultad De Geografía Y Estudios Regionales. Universidad De Varsovia  
<http://www.wgsr.uw.edu.pl/pub/uploads/actas05/03-Romer.pdf> (10/03/2008)
- ROMER, Zakrzewska, Martha *Algunos enfoques teóricos para el estudio de la identidad étnica individual en el medio*

- Dorota  
2006 urbano. *Dimensión Antropológica*, Año 13, Vol. 37, Junio-septiembre 2006
- SÁNCHEZ, Martha  
Judith *Comunidades sin límites territoriales*, Tesis de doctorado del Colmex, México, D. F.
- SARIEGO, Juan  
Luis. 2002. *El Indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra Tarahumara*. Colección Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista y CONACULTA-INAH, Primera Edición, México.
- SERVÍN Herrera,  
Ana Elena Loreley  
2001 Migración e identidad en el Estado de Chihuahua. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia – Unidad Chihuahua
- SERVÍN Herrera,  
Loreley y Aída Isela  
González *Visiones y discursos sobre los rarámuri en la ciudad de Chihuahua*, en Castellanos Guerrero, Alicia (coord.) *Imágenes del racismo en México*. UAM-Plaza y Valdés, México
- SILVA, Armando *Imaginario Urbanos*. 4ª. Ed. Tercer mundo editores, Bogotá, Colombia
- SMITH, Robert C.  
2006 *México en Nueva York. Vidas transnacionales de los migrantes mexicanos entre Puebla y Nueva York*. Universidad Autónoma de Zacatecas, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura, Miguel Ángel Porrúa, México, D. F.
- THOMPSON, John  
B.  
2002 *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM – Xochimilco, México D. F., 1ª reimpresión de la 2ª edición
- VALIÑAS,  
Leopoldo *Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara*, en Molinari, Claudia y Porras, Eugenio. "Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara". INAH/H. Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua, México
- 2001
- TURNER, Victor  
W.  
1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Ed. Taurus, Madrid.
- TURNER, Victor  
W.  
1999 [1980] *La selva de los símbolos*. Siglo XXI editores, 4ª ed., México
- VAN DIJK, Teun,  
A.2008 *Ideología y discurso*. Ed. Ariel, S.A. 2ª. Edición, Barcelona
- VAN DIJK, Teun,  
A.1994 *Discourse and inequality*. *Lenguas Modernas* 21 (1994), 19-37, Universidad de Chile
- VAN DIJK, Teun,  
A.  
2005 *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Gedisa Editorial, Barcelona
- VAN DIJK, Teun,  
A.  
2002 *Discourse and racism*, en David Theo Goldberg, John Solomos *A companion to racial and ethnic studies*, Blackwell Publishers Ltd, Massachusetts, E.U.
- WIEVORKA, *El espacio del racismo*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona

Michel  
1992

WIEVORKA, Michel  
1994 *Racismo y exclusión*. Estudios sociológicos, XII: 34, Colégio de México, 1994

WOLF, Eric R.  
1981 *Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central*, en Llobera, J. R. (comp.) *Antropología económica*. Estudios etnográficos, Anagrama, Barcelona

WOLF, Eric R.  
Mitchell, J. Clyde et al. 1981 *Antropología social de las sociedades complejas*. Alianza Universidad, 1980.

ZINGG, Robert M.  
1942 *The Genuine and Spurious Values in Tarahumara Culture*. *American Anthropologist, New Series*, Vol. 44, No. 1. (Jan. - Mar., 1942), pp. 78-92