

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

"AQUÍ LA MUJER SE SIENTE MÁS RESPONSABLE"

GÉNERO Y ETNICIDAD RARÁMURI EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA. ENTRE RELACIONES DE COMPLEMENTARIEDAD Y DESIGUALDAD

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA

MARCO VINICIO MORALES MUÑOZ

DIRECTORA DE TESIS: DRA. MARÍA TERESA SIERRA CAMACHO

MEXICO, D. F. FEBRERO DE 2014

Para Ana Cecilia

There is a core and its hardore
All is hardcore when made whit love
Love is the voice of savage soul
This savage love is
undestructable

Eugene Hütz

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	8
1.1 Los estudios sobre indígenas urbanos en México	15
1.1.1 Investigaciones sobre rarámuri en la ciudad de Chihuahua	19
1.2 Conceptos y ejes analíticos	24
1.2.1 Género como construcción relacional y de poder	25
1.2.2 Etnicidad y lógicas de subsistencia	28
1.2.3 Jóvenes indígenas en espacios urbanos	33
1.3 Sobre la etnografía	34
1.4 Estructura de la tesis	39
CAPÍTULO 1. "Entre los tarahumaras el hombre va primero la muje	er es la
compañera, es el complemento". Relaciones de género rarámuri	: entre
horizontalidad, complementariedad y hegemonía masculina	41
Introducción	42
1. Símbolos y representaciones de la persona en la cosmovisión rarámuri	44
1.1 Dualidad y complementariedad como principio cosmogónico	44
1.2 Construcción física y social de la persona	47
2. Organización social, normatividad y espacios institucionales: la construc	ción de
los roles y las relaciones de género	54
2.1 Niveles de organización social	55
2.2 Economía, trabajo y reproducción material de la unidad doméstica	58
2.3 Na'pawipo: "vamos a juntarnos". Prácticas matrimoniales rarámuri	67
2.4 Instituciones de intercambio y reciprocidad: kórima y carreras	74
2.4.1 Kórima	74
2.4.2 Rowera y rarajípari: las carreras de mujeres y hombres	76
2.5 Organización política, festiva y ritualidad	79
2.5.1 Ritualidad y curación	83
2.6 Relaciones con el Estado y las instituciones	83
Conclusión	84

CAPITULO 2. "Dijeron que nos fuéramos a unas casas que habían hecho para los
tarahumaras". Los asentamientos rarámuri en la ciudad de Chihuahua. La vida en
un contexto de desigualdad90
Introducción91
1. Migración e inserción urbana. La vida en un contexto de desigualdad 94
2. Intervención institucional en la creación de los asentamientos congregados 99
2.1 El origen de los asentamientos rarámuri. Una síntesis de su historia 102
2.2. Intervención institucional y principio de acción social en la apropiación de los
asentamientos
2.3 Infraestructura del Oasis112
3. Unidades domésticas y reproducción cotidiana en el asentamiento el Oasis. 116
4. Prácticas matrimoniales en la urbe121
5. Violencia de género
Conclusión
CAPÍTULO 3. "Dios aprieta pero no ahorca". Reproducción material y
resignificación de las relaciones de género rarámuri en la ciudad de
Chihuahua137
1. Trabajo y actividades de remuneración en la ciudad de Chihuahua 138
1.1 La albañilería y el trabajo en ranchos: espacios laborales de los varones 142
1.2 Empleo doméstico y de limpieza en el que se insertan las mujeres 147
1.3 Venta ambulante de artesanías y golosinas y práctica de la kórima 152
2. Unidades domésticas y las lógicas de reproducción material
2.1 Parentesco, ciclo doméstico y ciclo de vida en la reproducción material 164
 Implicaciones de la reproducción material rarámuri en la resignificación de las
relaciones de género
3.1 Cambios en el modelo de reproducción material rarámuri
3.2 Resignificación de la <i>kórima</i> y la desigualdad femenina
Conclusión

transformación de los roles de género	•	ciocultural y
1. Intervención institucional y organización de los asentamientos rarámuri	transformación de los roles de género	197
1.1 Prácticas de asistencialismo	Introducción	198
1.2 Responsabilidades escolares	1. Intervención institucional y organización de los asentamientos rarám	nuri 203
2.1 La posición de las mujeres dentro de la organización sociopolítica de los asentamientos	1.1 Prácticas de asistencialismo	203
2.1 La posición de las mujeres dentro de la organización sociopolítica de los asentamientos	1.2 Responsabilidades escolares	207
asentamientos	2. Organización sociopolítica	211
2.2 Trabajos y funciones de los gobernadores y las gobernadoras	2.1 La posición de las mujeres dentro de la organización sociopo	lítica de los
2.3 Problemas y situaciones de violencia contra la mujer	asentamientos	215
3. Organización ritual y festiva en los asentamientos	2.2 Trabajos y funciones de los gobernadores y las gobernadoras	221
3.1 La participación de hombres y mujeres en la organización festiva	2.3 Problemas y situaciones de violencia contra la mujer	224
3.2 Liderazgo de las mujeres rarámuri en las carreras de aro y bola en la ciudad de Chihuahua	3. Organización ritual y festiva en los asentamientos	231
de Chihuahua	3.1 La participación de hombres y mujeres en la organización festiva	232
3.2.1 Organización de las carreras	3.2 Liderazgo de las mujeres rarámuri en las carreras de aro y bola	en la ciudad
3.2.2 Dimensión económica y política de las carreras de <i>rowera</i>	de Chihuahua	239
3.2.3 Las carreras de rowera como espacio de apertura a la dimensión de género	3.2.1 Organización de las carreras	239
género	3.2.2 Dimensión económica y política de las carreras de rowera	243
Conclusión	3.2.3 Las carreras de rowera como espacio de apertura a la di	imensión de
CAPÍTULO 5. Las nuevas generaciones "tarahurbanas": identidades juveniles, étnicas y de género	génerogénero	247
étnicas y de género	Conclusión	248
étnicas y de género		
Introducción	CAPÍTULO 5. Las nuevas generaciones "tarahurbanas": identidade	es juveniles,
1. Juventud indígena 260 2. Construcción de la juventud rarámuri en la urbe 263 2.1 Resignificación de las prácticas matrimoniales y del noviazgo rarámuri 264 2.2 La práctica del básquetbol 268 2. 3 Consumo, identidades y culturas juveniles entre los rarámuri 271	étnicas y de género	257
2. Construcción de la juventud rarámuri en la urbe	Introducción	258
2.1 Resignificación de las prácticas matrimoniales y del noviazgo rarámuri 264 2.2 La práctica del básquetbol	4. It is contact the distance	260
2.2 La práctica del básquetbol	1. Juventud Indigena	263
2. 3 Consumo, identidades y culturas juveniles entre los rarámuri		200
	2. Construcción de la juventud rarámuri en la urbe	
3. Cholos rarámuri: apropiación y tensiones por el estilo	 Construcción de la juventud rarámuri en la urbe Resignificación de las prácticas matrimoniales y del noviazgo rarán 	nuri 264
	Construcción de la juventud rarámuri en la urbe	muri 264 268

3.1 Antecedentes del cholismo	277
3.2 "Cholos" y "cholas" rarámuri	279
3.3 Tensiones por el estilo cholo y el consumo de drogas	. 286
4. Identidades juveniles e identidades étnicas	. 290
Conclusión	. 295
CONCLUSIONES	303
1. Relaciones de género rarámuri culturalmente situadas: entre horizonta	alidad
complementariedad y hegemonía masculina	305
2. Etnicidad urbana: fuerza y vitalidad cultural rarámuri en un nuevo conte	xto de
subordinación	307
3. Visibilización y posicionamiento de las mujeres en los asentami	entos:
resignificación de la hegemonía, la horizontalidad y la complementariedad	en las
relaciones de género rarámuri	311
4. Estudiantes, basquetbolistas y cholos: las nuevas identidades juv	eniles
"tarahurbanas"	322
DIDLIOODATÍA	005
BIBLIOGRAFÍA	ა∠5

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) por el espacio que me brindó a través de su programa de doctorado en Antropología, así como al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca que posibilitó mis estudios. En este proceso fue fundamental el apoyo que me ofrecieron los coordinadores del programa, las doctoras Eva Salgado, Rachel Sieder y el doctor Gonzalo Saraví.

De manera especial, quiero agradecer a mi directora de tesis, la Dra. María Teresa Sierra Camacho por el soporte académico que me brindó durante estos cuatro años, por las valiosas aportaciones y discusiones que enriquecieron la investigación a lo largo de un proceso que aquí concluye, y también por la amistad y el cariño que derivó de la experiencia de trabajar juntos. De igual manera reitero mi reconocimiento y gratitud a la Dra. Cristina Ohemichen (Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM), a la Dra. Séverine Durin (CIESAS Noreste) y al Dr. Santiago Bastos (CIESAS Occidente) por los acertados comentarios, críticas y sugerencias que realizaron al proyecto. La conclusión de ésta tesis no habría sido posible sin sus aportes. Asimismo, agradezco a mis profesoras de la línea de "Diversidad cultural, etnicidad y poder", así como al resto de los profesores que tuve en el programa. El compromiso y la pasión que tienen son inspiradores.

En el mismo sentido, también agradezco a la Dra. Severine Durin y a la Dra. María Bertely y al Dr. Gonzálo Saraví, por el espacio que me ofrecieron en los proyectos "Trabajo doméstico, género y etnicidad. Un estudio comparativo a partir del caso de las empleadas del hogar indígenas en Monterrey", y "Ciudadanía y adolescencia en la población indígena de México. Un estudio participativo", respectivamente, ya que mi trabajo de tesis se enriqueció de las discusiones y aportaciones que emanaron de ambos. Hago una mención especial de las áreas técnica y escolar del posgrado, de manera particular a la Lic. Nancy García, a la Lic. Xóchitl Zamora, al Lic. Rogelio Reyes, a la maestra Lucy Romero, al Ing. Mauricio Páez y a la Lic. Miryan Ruiz. Muchas gracias.

Y por supuesto, la presente investigación no hubiera sido posible sin el apoyo, la cordialidad y la amistad que me brindaron mujeres y hombres de los asentamientos rarámuri en la ciudad de Chihuahua, particularmente del Oasis. A todos ellos agradezco el haber permitido que me acercara a sus vidas y que me compartieran sus experiencias, dificultades y momentos de alegría. Estoy en deuda con Martín, Ángela, Lupita, Lucy, Camilo, Macedonia, Enrique, Olivia, Epigmenia, José Luis, Juanita, Teresa, Irene, Paula, Sergio, Santarosa, Susana, Silverio, Rosita, Toño, Amalia, Poncho, Alejandra, Paula, Edgar, Chita, Gervasio, Ramón, Benjamín, Guadalupe, Fernando, Chalío, Carmelita, Venancio, Juan Alonso, Calixto, Loya, Beto, Valente, Rosángela, Margarita, Julián, Güicho, Lalo, Felipe, Tomás, Gabino, Ramiro, Oliver, Catalina, Alfredo, Arturo.

Particularmente agradezco a Guadalupe Gutiérrez, a Rosa López, a Carolina Gutiérrez, a Isabel Rodríguez, a María Luisa Chacarito y a la maestra Juanita Palma. Su colaboración y amistad son invaluables para la presente tesis ya que permitieron adentrarme en las diferentes dimensiones de lo que implica ser mujer rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Infinitas Gracias!!

Como en ocasiones anteriores, agradezco el apoyo y soporte que en todo momento y circunstancia me han brindado mis padres, Ivonne Muñoz y Francisco Morales, hermanos, Schere, Paco, Ivonne, abuelos, Carmelita Martínez y Arnulfo Muñoz, así como el resto de la familia.

Y de manera muy especial quiero agradecer a Ana Cecilia Arteaga Böhrt, no sólo por todo el amor que nos ha acompañado en éstos años, sino también por los consejos, las observaciones, las sugerencias vertidas a ésta tesis, así como por el diálogo entablado en nuestra formación como antropólogos.

INTRODUCCIÓN

Después de haber realizado trabajo de campo por siete años en distintos pueblos y rancherías rarámuri de la Sierra Tarahumara, trasladarme a los asentamientos de la capital del estado de Chihuahua, para estudiar la problemática de los rarámuri urbanos, significó un gran contraste. Estos lugares fueron construidos por la iniciativa de diferentes actores institucionales cuyo propósito fue ofrecer oportunidades de residencia a la población rarámuri que ellos consideraban vivía en condiciones deplorables. A lo largo de los años, el desarrollo de estos proyectos, así como el impulso de los mismos rarámuri, ha implicado la consolidación de ocho asentamientos reconocidos como tales por las autoridades estatales. De acuerdo a la orientación de los planes, así como de la respuesta dada por sus habitantes, cada uno de estos lugares ha trazado un perfil característico que marca la convivencia, la reproducción sociocultural y la construcción de las subjetividades.

En el asentamiento el Oasis, creado en 1957 y con una población actual de quinientas personas, dicho perfil responde a un conjunto de dinámicas en las que se involucran sus residentes: mujeres, hombres, niñas, niños y jóvenes, así como los actores institucionales que realizan diferentes actividades. Las jornadas en el Oasis inician en las primeras horas de la mañana, cuando los miembros de cada vivienda o unidad residencial, generalmente familiar, se alistan para desempeñar las actividades que les corresponden. Entre las cinco y las siete de la mañana los varones, jóvenes o adultos, dedicados al trabajo de la albañilería se dirigen a diferentes obras y construcciones a lo largo y ancho de la ciudad. Las mujeres, principalmente las madres, se quedan alistando a sus hijos para enviarlos al colegio que se ubica dentro del asentamiento; enseguida, algunas de estas mujeres, dedicadas al empleo doméstico remunerado o de limpieza, tanto adultas como jóvenes, salen hacia las colonias de clase media o alta en las que trabajan. Salvo algunos casos particulares, el grueso de todos los residentes del Oasis utilizan el transporte público para movilizarse en la ciudad.

Las actividades en la escuela inician a las ocho de la mañana cuando ingresan los niños y niñas que asisten a la primaria, y a las nueve los que están

inscritos en el nivel preescolar. La escuela depende de las Dirección General de Educación Indígena (DEGEI) adscrita a la Secretaría de Educación Pública (SEP) y en ella laboran profesores tanto rarámuri, como no indígenas.

A partir de las diez de la mañana, y hasta pasado el medio día, empleados de diferentes dependencias e instituciones del gobierno y no gubernamentales inician labores en el Oasis. Proyectos de evangelización, mejora o ampliación de la infraestructura, servicios médicos, de transmisión de capacidades, organizativos, asistenciales, etcétera, tratan de ser implementados en el asentamiento, aunque la mayoría de ellos no toma en cuenta la especificidad cultural rarámuri. Acceder a los beneficios de las instituciones implica una constante interacción entre los rarámuri y los actores externos. Gran parte del contacto es mediado por el *siríame* o gobernador indígena del Oasis, cuya función es la de un interlocutor, pero otra parte la resuelven los mismos residentes, en la mayorías de los casos las mujeres.

Ellas están atentas a los asuntos de la escuela de sus hijos, a los requerimientos del programa Oportunidades del gobierno federal, a las reuniones organizadas para la transmisión de capacidades, a los trámites para recibir beneficios materiales de la Coordinación Estatal de la Tarahumara, del Programa para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) y de otras instituciones públicas y privadas.

Hacia el medio día, otro grupo de mujeres sale del asentamiento y se dirige a diferentes puntos de la ciudad, cruceros vehiculares, calles y colonias para pedir dinero a través de la *kórima* o a vender artesanías. Éstas se hacen acompañar de sus hijos, por eso esperan a que concluya la jornada escolar, aunque también hay grupos de niñas y niños que por su cuenta se dedican a esta actividad. Otras mujeres y hombres permanecen en el Oasis para resolver diferentes requerimientos de las viviendas o de reproducción doméstica: limpieza, preparación de alimentos, cuidado de los niños pequeños, reparación de la infraestructura, elaboración de artesanías y de las vistosas faldas y blusas de la indumentaria femenina. Ésta última actividad muchas veces se realiza en los

pasillos del asentamiento, lo cual posibilita el intercambio y la socialización entre las mujeres, quienes pasan largas horas cosiendo las prendas.

En el rubro de las actividades remunerativas, un sector de los varones se dedica al peonaje en ranchos ganaderos que circundan la ciudad, o en otros municipios del estado. Emplearse en esta actividad implica dejar el Oasis temporalmente, semanas o meses, lo cual dependen de las labores exigidas o de las prioridades de los rarámuri. El trabajo en ranchos posibilita un ahorro que beneficiará a las familias y grupos domésticos cuando los varones, jóvenes y adultos, regresan al asentamiento puesto que la paga se realiza al finalizar el compromiso. Cabe señalar que el regreso de los varones, sobre todo de quienes permanecen fuera temporadas largas, se hace coincidir con las festividades más grandes realizadas en el Oasis: la Semana Santa y la Virgen de Guadalupe.

A partir de las cinco de la tarde hombres, mujeres, niños y niñas regresan al asentamiento después de haber cumplido con sus jornadas laborales. Es momento para tomar sus alimentos vespertinos, descansar y pasar algunas horas con sus familiares, vecinos y amigos. Es también cuando los jóvenes que regresaron del trabajo, o de la escuela secundaria y bachillerato, intercambian con su pares, y para algunos de ellos es el momento propicio para la consolidación y el mantenimiento de relaciones de noviazgo.

De igual manera, por la tarde y noche las mujeres suelen organizar carreras de aro o *rowera* en las calles aledañas al Oasis. Estas competiciones involucran un conjunto de rasgos rituales, económicos, lúdicos y de generación de prestigio que muestran como la reproducción cultural no cesa en la urbe. Además, las carreras representan un espacio construido fundamentalmente por las mujeres que posibilita la socialización con sus vecinas, familiares y amigas. Estos encuentros inclusive se realizan en otros puntos de la ciudad y hasta ellos se trasladan las rarámuri para competir, apostar sus vestidos y entablar relaciones con mujeres de otros asentamientos y colonias.

Los sábados y domingos incrementa el contacto de los habitantes del Oasis, sobre todo de quienes permanecen fuera la mayor parte de la semana. Algunas familias permanecen en el asentamiento y otras más salen a pasear o a

realizar compras. Algunos varones aprovechan esos momentos para socializar a través del trago y el consumo de cerveza. Rituales más íntimos, vinculados con los procesos de salud-enfermedad y muerte, suelen realizarse los sábados por la noche, y en ellos participan hombres y mujeres, jóvenes y adultos; los niños tienen restringido el espacio porque deben protegerse de las fuerzas de algunas de las deidades invocadas. Cabe destacar que los especialistas rituales que dirigen estos rituales son varones.

Otro conjunto de celebraciones, ligadas al calendario católico pero imbuidas de la particularidad cultural rarámuri, son la Semana Santa y el ciclo invernal de matachines realizado entre el día de la Virgen de Guadalupe y los Santos Reyes. Son las fiestas más grandes y vistosas realizadas en el Oasis y su estructura involucra, en términos generales, el ofrecimiento ritual de danzas, alimentos y bebidas a las deidades principales, así como su redistribución entre los asistentes. La elaboración de los alimentos es responsabilidad de las rarámuri; la preparación del tesgüino o *batari*, bebida ritual, es realizado por hombres y mujeres; y las danzas son ejecutadas por varones, pero en el Oasis las mujeres también encuentran un espacio para participar en ellas.

En principio, la organización de estas fiestas es responsabilidad del *siríame* o gobernador indígena y de los grupos de danza. No obstante, las mujeres han trascendido el espacio específico de la elaboración de alimentos y bebida, y se integran no sólo a las danzas, sino también a la parte organizativa y de logística. Además, en el Oasis el *siríame* tiene como principal auxiliar de su labor organizativa y de intermediación a una mujer, su hermana, situación que la ha posicionado como segunda gobernadora. Y este no es un caso aislado, ya que durante la investigación de campo en cuatro de los ocho asentamientos mencionados algunas mujeres asumían los cargos de *siríame*, como primeras o segundas gobernadoras, tomando decisiones y coordinando actividades para el beneficio colectivo. Este escenario definitivamente lleva a otra dimensión el tema de la participación ritual y política de las mujeres rarámuri de los asentamientos, lo cual, de cierta manera, contrasta con el modelo de organización social en las localidades de origen en la Sierra.

Todo este contexto de los asentamientos llevó a cuestionarme sobre los significados, los valores, las normas, las prácticas, las representaciones y los roles que articulan las relaciones de los rarámuri, particularmente las que están vinculadas con la dimensión de género. En ese sentido me preguntaba ¿Cómo se construyen las relaciones de género en la urbe? ¿La visibilización y participación de las mujeres en la vida colectiva de los asentamientos está implicando una resignificación de las relaciones de género si las comparamos con el modelo vigente en las localidades de origen? Y si es así ¿cuál es la dirección que está tomando el cambio? ¿y cuál es la respuesta de los varones y qué cambios se estarían produciendo en sus representaciones de género? ¿Cuáles son las actividades y funciones realizadas por hombres y mujeres en los espacios de organización doméstica o familiar, en la vida colectiva y en los vínculos con los actores institucionales? ¿Y cuáles son las implicaciones en la subjetivación y construcción genérica? De manera específica ¿Cuáles son las estrategias desarrolladas por los rarámuri en los espacios de organización familiar, en la vida colectiva y en los vínculos con los actores institucionales que permiten su reproducción material, social y cultural? ¿Cuál es el contexto social y étnico que viven los rarámuri en la ciudad de Chihuahua y de qué manera enfrentan su condición subalterna? ¿Cuáles son las consecuencias en la construcción y resignificación de sus identidades étnicas? ¿Cuál es el repertorio cultural que permite a los rarámuri diferenciarse en la ciudad de Chihuahua y comprender su importancia en la construcción de las identidades étnicas? En suma, articulando las dimensiones de género y etnicidad ¿Cuáles son los valores, las normas, los símbolos, las prácticas y las representaciones que marcan los comportamientos de hombres y mujeres rarámuri de los asentamientos y de qué manera este conjunto de repertorios culturales es interiorizado y resignificado en las relaciones de género y la identidad étnica?

Para responder a estas preguntas, el objetivo de la presente tesis es analizar la resignificación de las relaciones de género de hombres y mujeres rarámuri como efecto de la migración y residencia en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua, así como la construcción de sus identidades étnicas. La

investigación partió del supuesto de que la migración y residencia en la ciudad de Chihuahua ha implicado para los rarámuri insertarse en un nuevo contexto de desigualdad en relación con el Estado y la sociedad mestiza. Para responder a esta situación de desigualdad han desarrollado un conjunto de estrategias que permiten su reproducción material, social y cultural. Supuse que tales estrategias, vinculadas con la organización doméstica y familiar, la vida colectiva y el trato con los actores institucionales, están incidiendo en la reconstrucción y resignificación de las identidades étnicas y relaciones de género de hombres y mujeres rarámuri.



Mapa 1. Estado de Chihuahua, México.

Fuente: Morales, 2009.

La investigación se centró en la población que vive congregada en cuatro de los ocho asentamientos que actualmente hay en la ciudad de Chihuahua, particularmente en los residentes del Oasis, el más antiguo de todos con cincuenta y siete años de historia. Representa la continuación del trabajo que inicié para la tesis de maestría (Morales, 2009), cuyo objetivo fue el análisis de la organización sociopolítica de dicho asentamiento. Conocer la vida cotidiana de sus habitantes, la forma en que se organizan colectivamente, la manera en que se insertan en los espacios urbanos, las actividades económicas a las que se dedican, las prácticas festivas y rituales que efectúan, las relaciones interétnicas que establecen con la

población mestiza, así como la función de los actores o agentes institucionales que inciden en la vida del Oasis, me posibilitó vislumbrar que los asentamientos representan un espacio privilegiado para el análisis de los cambios y la resignificación en las dimensiones de género y étnica como consecuencia del despliegue de las estrategias de reproducción material y cultural en las que participan tanto hombres como mujeres.

En este sentido la tesis es una aportación a los estudios de género culturalmente situados. Es decir, considera la especificidad cultural rarámuri como elemento fundamental en la construcción de prácticas y representaciones de las relaciones entre mujeres y varones. Desde esta perspectiva constato que la cosmovisión y la organización social reproducida en la ciudad ha estructurado un modelo de género que favorece relaciones sociales de complementariedad y horizontalidad; no obstante dicho modelo no escapa a la hegemonía masculina que otorga ciertos privilegios a los hombres, y que en ciertos aspectos coloca a las rarámuri en una posición de desigualdad y subordinación. Argumento que la vida en los asentamientos, la mayor cercanía con las instituciones gubernamentales y los cambios en las condiciones materiales de producción y reproducción fomenta la resignificación de las relaciones de género que otorga un nuevo protagonismo a las mujeres. Todo esto genera efectos y respuestas diferenciadas en los hombres y las mujeres y el conjunto de la unidad doméstica, propiciando ajustes en los modelos de la complementariedad, sin por ello romper con la hegemonía patriarcal, que en el caso rarámuri no está determinada de una manera absolutamente jerárquica. Esta particularidad ha permitido flexibilizar las normas de género propiciando una mayor visibilidad y presencia de las mujeres en tareas que antes se compartían; sin que esto conlleve un cuestionamiento al poder masculino.

En lo que sigue de esta introducción presentaré el estado del arte de las investigaciones sobre indígenas urbanos y de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua para situar el caso específico que estoy tratando. Asimismo daré cuenta de los conceptos utilizados para analizar la construcción y resignificación de las relaciones de género en los asentamientos rarámuri. Hablaré sobre el

trabajo etnográfico en el que se fundamentó la investigación y el acercamiento antropológico a los asentamientos rarámuri. Y finalmente indicaré la manera en que está estructurada la tesis y el contenido de cada uno de los capítulos que la conforman.

1.1 Los estudios sobre indígenas urbanos en México.

La tesis se inserta en los debates sobre los procesos de transformación social y cultural de los grupos indígenas como consecuencia de la migración a los centros urbanos. De acuerdo con Cristina Oehmichen (2005) pueden distinguirse tres grandes fases en las investigaciones que han abordado el tema en México. En primer lugar, entre la década de los treinta y cincuenta del siglo XX, los estudios estuvieron influenciados por la orientación de la Escuela de Chicago y se concentraron en el análisis del cambio sociocultural de los indígenas como consecuencia de la migración. En esta línea destacó el debate entre Robert Redfield (1930) y Oscar Lewis (1957): el primero señaló la transformación de las sociedades tradicionales haciendo uso de la teoría del *continum folk-urbano*, y el segundo planteó que el fenómeno migratorio no implicaba ruptura o desorganización de la cultura tradicional. La presente investigación sigue los pasos de ésta última tesis.

Posteriormente, en la década de los setenta predominó un enfoque economicista en los estudios sobre la migración indígena en México. En general, las investigaciones estuvieron orientadas por el análisis histórico-estructural y de la modernización, centrándose principalmente en la migración laboral, en la economía urbana, en las condiciones de marginalidad y en las estrategias de sobrevivencia entre población indígena en la urbe (Iwanska, 1973; Arizpe, 1975; Adler de Lomnitz, 1975; Kemper, 1976; Molinari, 1979). El trabajo aquí presentado tiene en el análisis económico y en las estrategias de reproducción material uno de sus ejes principales, pero lo articula con las dimensiones étnicas y de género para ofrecer una visión más compleja de la situación de los rarámuri urbanos.

A partir de la década de los ochenta y hasta la actualidad, los enfoques anteriores han sido contemplados en algunas de las investigaciones, pero la tendencia general indica una multiplicación del espectro analítico en el que destaca el enfoque del análisis cultural de la migración indígena. De esta manera, las perspectivas y temáticas se han centrado, por ejemplo, en el análisis del género, la identidad, la lengua, la organización social, la escolarización, las políticas públicas, entre muchas otras (Mora, 2003; Sánchez, 2005).

En otros países de América Latina se han desarrollado investigaciones sobre la migración indígena a diversas ciudades y, al igual que en el caso de México, han estado orientadas por diversos intereses teóricos y enfoque analíticos. Investigadores sociales han analizado el fenómeno en países como Perú (Altamirano, 1988), Colombia (Posso, 2007), Guatemala (Bastos, 2000; Camus, 2002) y Bolivia (Criales, 1994). Estos trabajos se orientaron al análisis de la vida urbana de los indígenas y las consecuencias en las esferas de la subsistencia económica, los aspectos identitarios y de género, así como a las organizaciones de migrantes.

La presente tesis adopta un enfoque de la cultura puesto que ubica el estudio de la reconfiguración de las relaciones de género como consecuencia de la migración urbana. En México, los estudios sobre género en contextos indígenas se han orientado al análisis de los roles y posiciones de las mujeres al interior de sus respectivos grupos. Tal perspectiva también se ha mantenido en las investigaciones sobre la migración indígena, y de esta manera los trabajos sobre género se han dirigido al estudio de los cambios en los valores, las prácticas y los significados de los roles asumidos por las mujeres indígenas en los lugares de destino (Ariza, 2000; Maier, 2000; Vázquez, 2000; Millán, 1993; 1 Oehmichen, 2000, 2005; y Velasco, 1995, 2000). 2

¹ Cecilia Millán (1993) analizó las relaciones de género y las estrategias de sobrevivencia económicas de las mujeres haitianas negras vinculadas por la migración a la industria azucarera de República Dominicana. Su trabajo no corresponde al contexto mexicano, pero llegó a conclusiones similares al resto de las investigaciones.

² Algunos de ellos también señalaron ciertos rasgos de los comportamientos, actitudes y papeles asumidos por los varones en los lugares de destino.

Tales estudios mostraron que la vida en los lugares de destino, el acceso al empleo o a ciertas actividades de remuneración económica, produjo transformaciones y readecuaciones en las relaciones de género y llevó a las mujeres a la adquisición de nuevas responsabilidades económicas y sociales que fortalecieron su posición al interior de la familia. En síntesis, las investigaciones señalaron que las nuevas posiciones y responsabilidades permitieron que las mujeres asumieran la jefatura de los hogares, lo que les otorgó una mayor injerencia o capacidad en la toma de decisiones al nivel familiar, una mayor participación en los espacios públicos, la redefinición de los patrones de residencia en la ciudad y la formación de redes de apoyo femeninas. Muchas de estas funciones eran caracterizadas como masculinas, lo cual sugirió la modificación en los contenidos simbólicos de lo femenino.

Aun considerando las transformaciones y la flexibilización en las normas de género, las investigaciones concluyeron que no ocurrió un cambio en el modelo patriarcal dominante. Como ejemplo, Oehmichen (2000) y Maier (2000) mostraron situaciones de violencia familiar por parte de los varones indígenas debido a la imposibilidad de mantener su autoridad y papel de proveedor de los recursos de subsistencia en la ciudad, a lo que también se sumaron los problemas de alcoholismo.

El caso rarámuri presentado aquí encuentra similitudes y diferencias respecto a los estudios señalados. En primer lugar, no hay un rompimiento radical en el modelo hegemónico de género que se evidencia principalmente en las situaciones de alcoholismo y la violencia hacia las mujeres, las cuales están presentes en los asentamientos urbanos. Como semejanzas también se presentan resignificaciones en los valores y las prácticas de las relaciones de género que llevan a las rarámuri a responsabilizarse de un conjunto de tareas domésticas, económicas y sociales.

Pero a diferencia de los mismos estudios, los cambios no son resultado únicamente de su desempeño en la esfera económica urbana. Para empezar, el hecho de que ellas se responsabilicen de la reproducción material no es diferente a lo que sucede en el contexto de las localidades de origen, ni genera conflictos porque la tesis del varón como proveedor o responsable único de la reproducción material no corresponde al caso rarámuri. Esta situación fue posible entenderla al privilegiar un análisis culturalmente situado de los roles y relaciones de género en la tesis, el cual representa uno de sus principales aportes.

Otro de los elementos que hace particular el caso rarámuri, es que la resignificación de las relaciones de género también se manifiestan en la esfera colectiva, puesto que las mujeres ahora se involucran en la organización social de los asentamientos al asumir cargos políticos y rituales a los que no accedían en las localidades de origen, con lo cual comienzan equilibrar sus vínculos con los varones. Y lo que también hace diferente al caso rarámuri, es que esta visibilización y posicionamiento femenino, así como las fisuras esto genera en el modelo patriarcal, no se han logrado a partir de un proceso de reflexividad, ni se ha apelado a un lenguaje de derechos, sino que esto emerge de las prácticas cotidianas en los asentamientos, como respuesta a dinámicas de cambio social.

Por otro lado, las investigaciones realizadas en contextos urbanos en México han mostrado que los vínculos étnicos de los migrantes permiten la formación de comunidades u organizaciones en los lugares de destino (Hirabayashi, 1985; Mora, 1996; Velasco, 2002a y 2002b; Oehmichen, 2000 y 2005; Igreja, 2004 y 2007; Perraudin, 2007). Todas las investigaciones coincidieron en que estas formas de agrupación surgieron como respuesta a las condiciones impuestas por el medio urbano, muchas veces hostil, para lograr una mejor inserción. A través de las organizaciones los indígenas pudieron entablar demandas relacionadas con la vivienda, el empleo, la justicia, la equidad de género, los servicios urbanos, o para realizar mejoras en sus pueblos de origen. Los estudios evidenciaron que la raíz o el origen de las agrupaciones urbanas se encuentra en las relaciones sociales y vínculos de parentesco, de paisanaje y comunitarios establecidos antes de la migración. Asimismo, algunos trabajos señalaron que los asentamientos y expresiones colectivas de los indígenas en las ciudades representan una extensión de la comunidad de origen.

La presente investigación muestra que la vida congregada en los asentamientos también ha posibilitado hacer frente a un contexto de desigualdad

marcado por la marginalidad, la discriminación y la minusvaloración, todo lo cual implica una manera de experimentar la condición étnica. Sin embargo, difiere de las investigaciones señaladas porque la creación de los asentamientos no ha sido producto de una demanda de los rarámuri, sino que ha sido impulsada por diferentes proyectos institucionales, tanto del Estado como de organismos no gubernamentales, principalmente religiosos. Y la particularidad rarámuri tiene que ver con el hecho de que esta población no ha politizado sus identidades para vincularse con los actores institucionales y gestionar o demandar apoyos en la ciudad de Chihuahua, a diferencia de mazahuas, otomíes, mixtecos, triquis y otros grupos de raíz mesoamericana en diferentes ciudades de México.

Tal situación responde directamente al modelo de organización social rarámuri, el cual, como veremos más adelante, se caracteriza por un conjunto de relaciones sociales que tienden a la individualidad y la autonomía de las personas y grupos familiares, y sólo apela a la colectividad en momentos particulares. Pero aunque este modelo social está vigente en la ciudad de Chihuahua, los asentamientos congregados son el medio que vincula a los rarámuri con el Estado y las instituciones. Y lo fundamental para ésta tesis, es que la dinámica social de dichos lugares incide en la manera en que los rarámuri construyen su etnicidad, y son también los que pautan la resignificación de las relaciones de género.

1.1.1 Investigaciones sobre rarámuri en la ciudad de Chihuahua.

En relación a los rarámuri, de igual manera existen un conjunto de investigaciones enfocadas a la migración y vida en los lugares de destino, particularmente a la ciudad de Chihuahua (Iturbide y Ramos, 1991; Ramos, 1997; Brouzés, 1998; Servín, 2001; Morales, 2009; Fernández, 2010; Herrera, 2010; Naranjo, 2014). En general, los trabajos estuvieron orientados al análisis de las causas de la migración, a la inserción en el mundo urbano, a las condiciones de vida, a las actividades económicas desempeñadas, a las estrategias y transformaciones identitarias, al parentesco, a la reproducción cultural, a las estrategias de inserción urbana, a la organización sociopolítica y a las relaciones con actores

institucionales. Sin embargo, ninguna de ellas tuvo como eje analítico central a la categoría de género.

Mónica Iturbide y Martha Ramos (1991) y Martha Ramos (1997) analizaron las causas de la migración de los rarámuri, sus formas de asentamiento en la ciudad de Chihuahua, el papel primordial que juegan los lazos de amistad y el parentesco en el proceso, las formas de inserción de los migrantes en la economía urbana, la importancia del *kórima*, así como las estrategias de reproducción cultural a través de la celebración de rituales y festividades.

Francoise Brouzés (1998), por su parte, se enfocó al análisis de la concepción tradicional del trabajo entre los rarámuri y lo comparó con la experiencia laboral en el empleo asalariado como consecuencia de la migración y del contacto con la sociedad nacional. Fundamentalmente abordó el peonaje y el trabajo en el ferrocarril, en la minería, en los aserraderos y en la siembra de estupefacientes. La investigación concluyó que para los rarámuri el trabajo comprende una cualidad de la persona como individuo y se asocia con la celebración de fiestas y rituales que son parte de la vida cotidiana. Debido a ello, según Brouzés, existe un rechazo cultural a la acumulación de bienes, lo que podría explicar la manera en que los rarámuri, sobre todo los que viven en la Sierra, tienden a rechazar el empleo asalariado pues consideran que su trabajo no se vende y no se renta. Pero también afirmó que existe una fuerte relación entre el trabajo asalariado y el fenómeno migratorio para los rarámuri, ya que estos salen de sus comunidades de origen en búsqueda de fuentes alternas de recursos económicos.

Está última afirmación corresponde con el caso rarámuri analizado, es decir existe una correlación entre las historias migratorias y laborales de las personas con las que realicé la investigación. No obstante difiero en otros planteamientos, puesto que los varones constantemente están en la búsqueda de emplearse de manera asalariada en el peonaje en ranchos o la albañilería, mientras que algunas mujeres recurren al trabajo doméstico y de limpieza en hoteles. Lo que sí es evidente, es que los residentes de los asentamientos manifiestan una preferencia por llegar a acuerdos laborales flexibles, muchos de ellos a corto plazo o que no

les impliquen sujeción absoluta a los empleadores. Como veremos más adelante esto explica porque los varones se alternan en las dos especialidades señaladas anteriormente, o por qué las mujeres combinan el empleo doméstico con la venta ambulante de artesanías.

Ana Servín (2001) analizó las adaptaciones y transformaciones de la identidad de los rarámuri que emigran a la ciudad de Chihuahua. Consideró que la relación entre la migración y la identidad es muy compleja y propuso tres formas de migración-identidad: la temporal, la permanente y la integrada. Concluyó que los rarámuri que migran temporalmente no modifican su identidad ni su cultura, ya que su estancia y trabajo eventual sólo representa una estrategia que mejora su economía. Ellos siguen teniendo como referente primordial, para su reproducción sociocultural, la vida en las localidades serranas originarias. Sobre los rarámuri que habitan de manera permanente en la capital del estado, señaló que han modificado su identidad debido a la relación cotidiana con los mestizos. Según Servín, aunque reproducen algunos elementos de su cultura, estos ya no tienen el significado y simbolismo originarios, pero se han adaptado al contexto urbano. Por último, sobre la categoría de "rarámuri integrados" indicó que los elementos identitarios han perdido vigencia y eficacia simbólica porque ellos se consideran personas que han logrado acceder a algunos beneficios de los que el resto de la población indígena está excluida. Debido a fuertes experiencias de discriminación este sector, difícil de ubicar, en algunas ocasiones oculta su identidad, pero en otras ésta se pierde debido al rompimiento con las comunidades originarias y al olvido y desconocimiento de sus referentes culturales. La visión del mundo y la realidad social de estos rarámuri, según Servín, son típicamente interculturales: se encuentran entre lo rarámuri y lo mestizo.

No obstante que la relación entre identidad y migración es compleja, la tesis de Servín resulta sumamente rígida puesto que, al menos en el caso de los asentamientos, el proceso migratorio implica constantes readecuaciones a las pautas culturales y a la autodientificación que forma parte de la dimensión étnica rarámuri. En cambio, la presente tesis se acerca a la investigación de Arturo Herrera (2010), quien señaló que los rarámuri en la Ciudad de Chihuahua han

desarrollado un conjunto de estrategias identitarias para enfrentar el racismo, la discriminación, la violencia y las presiones de parte de la sociedad mayoritaria y el Estado. En acuerdo con su conclusión, al encontrarse un condiciones de desigualdad y subalternidad en el contexto urbano, los rarámuri adoptan tales estrategias porque les posibilitan una mejor inserción, a la vez que pueden hacer frente a las representaciones sociales negativas construidas por la cultura mestiza hegemónica.

La presente tesis también coincide en varios puntos con la investigación de Guadalupe Fernández (2010), quien centró su estudio en las redes sociales formadas por mujeres en el proceso de inserción residencial en los asentamientos y laboral en la ciudad de Chihuahua. De acuerdo con Fernández, las redes sociales construidas por las rarámuri en la ciudad no sólo son indispensables desde la salida de los lugares de origen y durante el viaje, sino que actúan como un mecanismo que permite un proceso de inserción con mejores oportunidades de éxito. En este sentido, dichas redes se objetivan en cuestiones de vital importancia como el conseguir un empleo o un lugar donde vivir.

En la esfera laboral y de trabajo en sentido amplio, la investigación de Fernández y la presente tesis comparten la idea del cambio en las actividades que realizan las mujeres en comparación con las que realizan en el contexto de la Sierra Tarahumara; es decir, el modelo flexible e incluyente en las labores de hombres y mujeres en la ciudad se transforma y surgen empleos que se diferencian de acuerdo al género. Aunque el trabajo de ésta antropóloga no tiene como eje principal el análisis de género, ofrece algunos esbozos sobre los cuales yo profundizo en ésta investigación. El primero es la feminización de las responsabilidades de reproducción material cotidiana; Fernández sólo enuncia el tópico al afirmar que en muchas ocasiones las mujeres cubren los gastos que generan los hijos y la organización doméstica. El segundo tema que destaca, aunque tampoco ahonda, es el de la formación de liderazgos femeninos al interior de los asentamientos, así como la participación y toma de posiciones en la organización política y ritual. De igual manera, éste es un eje del que daré cuenta en la presente tesis.

A diferencia de las investigaciones anteriores, centradas en el análisis de la población de los asentamientos congregados, la de Nashielly Naranjo (2014) tuvo como foco de estudio a los rarámuri que viven dispersos en la ciudad de Chihuahua. Sin tener la dimensión de género como prioridad en su análisis, de manera específica retomó las historias de vida de seis mujeres migrantes pertenecientes a la misma familia para estudiar las dimensiones de parentesco y etnicidad, reflexionar en torno a las relaciones que ellas establecen con parientes que viven en la urbe y en la Sierra Tarahumara, así como con otras personas que no pertenecen al grupo y con el Estado, y entender las interacciones entre ambos sistemas.

Naranjo concluyó que en la ciudad el parentesco se reformula porque las redes de participación entre parientes se vuelven inoperantes para las mujeres rarámuri que viven dispersas. Se diversifican las personas con quienes establecen las relaciones sociales, y no obstante que para algunas de ellas los parientes siguen constituyendo la base de los vínculos más afectivos, éstos dejan de ser la base de la socialización cotidiana. Asimismo, algunos de los términos de parentesco son sustituidos por otros en español, los matrimonios con mestizos aumentan, la herencia en la Sierra deja de circular, entre otras pautas que cambian.

La investigación de Naranjo resulta importante para la presente tesis en términos comparativos, ya que permite evidenciar algunos contrastes con el caso de los asentamientos. En primer término, en éstos lugares congregados los vínculos de parentesco son la base que organiza la vida, las labores cotidianas de las unidades domésticas y de la reproducción material y cultural; en suma, dichas relaciones se valoran positivamente como parte de los contenidos de las dimensiones étnica y de género. Y parte de la socialización cotidiana no sólo se da con los familiares de la unidad doméstica, como en el caso de los grupos dispersos, sino también con los parientes que también residen en los asentamientos.

En segundo término, otro elemento de contraste que es importante en la presente tesis es el referente a los cambios en la esfera matrimonial. Naranjo

señaló que en las genealogías de las familias dispersas con las que trabajó hay una preferencia para formar parejas conyugales con miembros del mismo grupo étnico, pero que hay un aumento en los matrimonios con mestizos, lo cual tiene implicaciones en el tipo de relaciones sociales: los vínculos se diversifican, la etnicidad se flexibiliza y las fronteras se vuelve más porosa porque las relaciones con los mestizos cobra importancia. Esto fomenta un distanciamiento con la parentela rarámuri y los hijos de las parejas mixtas se integran en mayor medida a las redes mestizas.

En contraste, en los asentamientos las alianzas matrimoniales se dan entre rarámuri, salvo algunos casos que se encuentran principalmente en uno de estos lugares congregados. Aquí las pautas matrimoniales rarámuri son elementos a los que se manifiesta apego en la ciudad de Chihuahua y generan un primer nivel de identificación al interior del grupo y de diferenciación con el sector mestizo. En suma, tanto el parentesco como el matrimonio endogámico son dimensiones que proporcionan un conjunto de reglas cuyo cumplimento garantiza la pertenencia y la adscripción étnica.

Y finalmente, articulados con el nivel colectivo, las relaciones de parentesco y alianza matrimonial sustentan una fuerza que posibilita la reproducción cultural en los asentamientos, la cual se materializa en la organización ritual y festiva. Como veremos en la presente tesis, fiestas como la Semana Santa se celebran en estos lugares porque están arraigadas dentro de la cultura, son espacios mediante los que se pide y se agradece a las deidades por la salud, el trabajo y los bienes, pero sobre todo, porque significan momentos de suma importancia para la reafirmación de la identidad rarámuri en el contexto urbano, además de representar tiempos de convivencia, recreación e intercambio social y cultural, no sólo para sus residentes, sino también para muchas familias que viven dispersas.

1.2 Conceptos y ejes analíticos.

Para desarrollar la problemática en el caso rarámuri acudí a las categorías analíticas de género, la cual discuto desde la perspectiva de poder para destacar

que no es una esencia sino una dimensión relacional construida culturalmente. Asimismo el concepto de etnicidad es entendido como una dimensión de la vida social que hace referencia a la categorización de grupos sociales particulares dentro de un contexto amplio e implica tres aspectos: identidad, cultura y desigualdad que deben analizarse de manera articulada. Y también fueron importantes los planteamientos sobre juventudes indígenas y culturas juveniles, los cuales que aluden a un conjunto de prácticas y significados sobre la manera en que se diferencian las generaciones.

1.2.1 Género como construcción relacional y de poder.

La tesis retoma el análisis de género propuesta por Joan Scott (2000 [1986]), quien consideró el vínculo de dos dimensiones: la diferencia sexual y las relaciones de poder, y planteó que ambos articulan la construcción social de lo biológico. De esta manera el género implica un sistema de relaciones sociales basado en la diferencia sexual en el cual las prácticas que distinguen a los sexos están atravesadas por relaciones de poder que sitúan al hombre y la mujer en un orden jerárquico. Joan Scott (2000) planteó que las interpretaciones de los símbolos se manifiestan en los conceptos normativos, la política, las instituciones, la organización social y la subjetividad de las identidades, los cuales son elementos que posibilitan el análisis de la dimensión de género. Estos conceptos, según la autora, se expresan en sistemas de conocimiento, religiosos, jurídicos, políticos, etcétera, que afirman el significado del varón y la mujer, de lo masculino y lo femenino.

Para hacer operativo el modelo en el caso analizado, consideré la manera en que de dichos elementos se reflejan en las prácticas sociales rarámuri. Esto me llevó a las ideas de Andrew Canessa (2006), quien postuló una perspectiva relacional y no esencialista de las relaciones de género y su expresión en las prácticas de hombres y mujeres. En este sentido, para el caso rarámuri resulta importante comprender cómo se define el varón o la mujer por las actividades que

hacen, y no tanto por lo que son, pero también es relevante analizar qué es lo que significa "ser" y "hacer" y comprender cómo esto es vivido por ellas y ellos.

Asimismo, en la tesis destaco la dimensión del poder y la jerarquía en la construcción genérica, por lo que retomo los aportes de Robert Connell (2003 [1995]), José Olavarría (2004) y Pierre Bourdieu (2000 [1998]) sobre la hegemonía o dominación masculina. Por ejemplo, Bourdieu señaló que la preeminencia reconocida a los varones se afirma de manera objetiva en las estructuras sociales y en las prácticas productivas y reproductivas, y se basa en la división sexual del trabajo de producción y reproducción, tanto social como biológico, lo que confiere un conjunto de prerrogativas. De esta manera, las prácticas y representaciones de la dominación masculina son objetivadas por el sentido común, generándose un consenso que se comparte en las percepciones del mundo y las conductas sociales.

Sin embargo, en el caso rarámuri es necesario contextualizar histórica y culturalmente la manera en que se construyen tales desigualdades en el conjunto amplio de los roles y relaciones de género. Es por ello que resultó importante considerar la crítica de Chandra Mohanty (2008 [1984]) al colonialismo discursivo de la academia feminista occidental. Mohanty señaló que tal discurso ha construido una imagen totalizante de las relaciones de género donde las mujeres del "tercer mundo" aparecen como un grupo homogéneo, subordinado y sin historia; lo cual lleva igualmente a una visión esencialista de las identidades masculina y femenina que resalta, sobre todo, la victimización de las mujeres.

En el mismo sentido Aída Hernández (2003) señaló que los feminismos académicos establecieron un discurso universalizante sobre "las mujeres" y el "patriarcado", lo que implicó una perspectiva totalizante de las relaciones de género y una concepción binaria y simplista del poder en la que el hombre es el dominador y la mujer la subordinada. En cambio, señaló la importancia es la de historizar y contextualizar el análisis de las desigualdades de género en la pluralidad de escenarios en los que las mujeres construyen sus identidades de género y en los que se vive tal desigualdad.

Tomando en cuenta todo lo anterior, en la tesis no doy por sentado que las relaciones desiguales entre hombres y mujeres rarámuri son estáticas, esenciales ni homogéneas, y que implican siempre la subordinación y marginalidad femenina, y que, por si solas, tales desigualdades explican los roles e identidades de género al interior de este grupo. El objetivo es presentar un análisis de las relaciones de género, de sus transformaciones y resignificaciones, desde una perspectiva relacional. Es una propuesta no universalizante ni esencialista, puesto que pretende un entendimiento de la construcción y significación de las relaciones de género situándolas en el particular contexto histórico, social y cultural rarámuri.

Por tal motivo, antes de indagar las particularidades de las relaciones de género en el caso de los residentes de los asentamientos urbanos, fue necesario analizar las formas que éstas asumen en las localidades de la Sierra Tarahumara para comprender la particularidad de los referentes y pautas culturales que median su construcción. La finalidad fue la de contar con elementos que me permitan contrastar los procesos de transformación y resignificación que en la dimensión de género viven las y los rarámuri como resultado de la migración y residencia en la ciudad de Chihuahua.

De manera breve adelantaré que los roles y las relaciones género están definidos por la cosmovisión y las diferentes esferas que caracterizan la organización social rarámuri. La cosmovisión responde a la dimensión simbólica del género señalado por Scott (2000), y que en el caso rarámuri remite al sistema de creencias en las que existen representaciones de los ámbitos femenino y masculino, las cuales tiene su correspondencia en la concepción, nacimiento, socialización y muerte de una persona. En cuanto a la organización social rarámuri, ésta comprende a todos los medios que estructuran la interacción y la conducta, entre los que están el parentesco, el trabajo, las instituciones de intercambio y reciprocidad, la ritualidad y la organización política y festiva. De esta manera, el análisis se centró en las prácticas y representaciones de hombres y mujeres en estas esferas de la vida, considerando también aquellas áreas de intervención del Estado y las instituciones. Todas ellas son fundamentales para la organización social, tanto en la Sierra como en la ciudad de Chihuahua, donde

han adquirido una nueva dimensión, y algunas de ellas se han resignificado afectando los roles y representaciones de lo masculino y lo femenino.

Para comprender tales resignificaciones en la urbe, debemos entender que en las localidades de origen mujeres y hombres experimentan las asignaciones de género en un contexto social que oscila entre la igualdad, la complementariedad y la hegemonía masculina. Esta condición es interiorizada y subjetivada y la asumen como parte del orden natural de la vida social. Así, los matices marcados por la horizontalidad rarámuri permiten comprender las adecuaciones de los roles de género en la ciudad de Chihuahua sin que esto genere tensiones mayores, lo cual no significa que no se cuestione la hegemonía masculina en aspectos centrales como la violencia doméstica.

1.2.2 Etnicidad y lógicas de subsistencia.

En la investigación consideré fundamental el entendimiento del género como una construcción social e histórica que cambia de un grupo a otro y que adquiere características particulares cuando se articula con otras variables sociales. En este sentido, la articulación del género con otras categorías de distinción y desigualdad social, como la etnia, la clase, la raza, la edad, la orientación sexual, incluso el empleo, produce una serie de combinaciones y formas particulares de expresar, definir, vivir y significar lo que es ser un hombre o una mujer, así como las formas en que se estructuran las relaciones en la vida cotidiana (Cruz y Ravelo, 2004:14). Este argumento es importante en la tesis y me llevó al estudio de las relaciones de género rarámuri considerando su articulación con la etnicidad.

En términos generales, la etnicidad es una dimensión de la vida social que define o hace referencia a la categorización de grupos sociales particulares dentro de un contexto amplio e implica tres aspectos: identidad, cultura y desigualdad o jerarquía; no obstante que cada uno tiene su propia complejidad, debemos contemplarlos de manera articulada.

Para analizar el tema de la desigualdad étnica en el caso rarámuri fue importante considerar el tema de la construcción de las representaciones. De

acuerdo con A. L. Epstein (2006), en contextos marcados por la diversidad cultural, como en los procesos migratorios, las expresiones de identidad étnica se ubican dentro de un espectro marcado por un polo positivo y uno negativo. En el polo negativo la identidad se apoya en una definición impuesta desde fuera y basada en las evaluaciones internalizadas desde los otros. En éste sentido, los mestizos capitalinos han construido un conjunto de representaciones sociales negativas de los rarámuri, a quienes ven como extraños cuyo "verdadero" lugar está en la Sierra, y que ser indígenas en la ciudad los convierte en flojos, alcohólicos, drogadictos y sucios.

La desigualdad también se manifiesta en la ideología y las prácticas paternalistas que las instituciones del Estado y otros agentes no gubernamentales imprimen a su relación con los rarámuri. Desde su particular idea de bienestar y desarrollo social, diversos actores institucionales han intervenido la vida de los rarámuri ofreciéndoles espacios habitacionales y políticas de asistencia con la finalidad supuesta de mejorar sus condiciones de vida. No obstante, tales actores se adjudican la prerrogativa de imponer los modelos residenciales, de organización colectiva, las normatividades y el tipo de conducta que los rarámuri deben seguir para tener el derecho a las viviendas. Y esto lo hacen muchas veces sin considerar la especificidad cultural rarámuri, lo cual genera tensiones y conflictos al interior de los asentamientos, y entre los residentes y las instituciones.

Sobre esta dimensión de desigualdad, John y Jean Comaroff (2006) señalaron que los grupos étnicos son los correlativos sociales y culturales de una forma específica de articulación entre grupos en la que uno extiende su dominio sobre el otro situándolo en una posición dependiente dentro de una división inclusiva del trabajo. En este sentido, se ha demostrado que en las ciudades de México y América Latina la inserción laboral de los indígenas es conducida por un orden material y simbólico fundamentado en una ideología que segrega o "etniza" el mercado de trabajo de acuerdo a las dimensiones de clase, etnia y género (Oehmichen, 2000; Bastos, 2000; Camus, 2002; Molina, 2010, Durin, 2010). Al respecto, Séverine Durin (2010) afirmó que el mercado laboral articula mecanismos de selección, por ejemplo las certificaciones escolares y la

categorización étnica, que excluyen a las minorías de los trabajos que ofrecen mejores condiciones. De esta manera es comprensible por qué los rarámuri se insertan la albañilería, el peonaje en ranchos, el empleo doméstico, la venta ambulante de golosinas y artesanías, y la *kórima*.

No obstante la segregación laboral, éstos trabajos y actividades forman parte de un conjunto de estrategias que permite a los rarámuri enfrentar la situación de desigualdad en la ciudad de Chihuahua y conseguir su reproducción económica. Esta manera de resolver la dimensión material, las formas en que se organizan los rarámuri y los elementos que se articulan alrededor de sus prácticas, es posible entenderla con el concepto de lógicas de subsistencia elaborado por Santiago Bastos (2000). De acuerdo con Bastos, las lógicas de subsistencia son aquellas normas, valores y actividades vinculadas a la reproducción material de los hogares indígenas en los sectores populares urbanos, y en las cuales el trabajo, entendido como una relación salarial "formal", sólo representa una de las diversas actividades que integran el conjunto.

En el sentido planteado por Bastos, las estrategias de reproducción rarámuri están conformadas por actividades que se desarrollan en condiciones de precariedad, por ejemplo la venta ambulante de golosinas o la *kórima* serían los casos más evidentes. Además se basan en nociones de organización económica y del trabajo arraigadas en las localidades de origen, en donde las prácticas de cooperación y reciprocidad, y la responsabilidad de todos los miembros de la unidad doméstica, incluidos los niños, son fundamentales. Y como formas de organización experimentan transformaciones en su práctica y significado al actualizarse en la ciudad de Chihuahua.

Por todo lo anterior se puede concluir que la ciudad de Chihuahua brinda a los rarámuri recursos y oportunidades como trabajo, alimentación, educación, salud, consumo, entre otros; sin embargo, su condición de pobreza y subalternidad se mantiene, pues están insertos en un contexto de desigualdad estructural en su relación con el Estado y la sociedad mestiza. Así, el conjunto de oportunidades y tensiones que la vida urbana ofrece a los rarámuri marca la forma en la que ellos experimentan la etnicidad y la dimensión de género.

La etnicidad vista como identidad o adscripción, el hecho identificarme con un "nosotros" que a su vez implica el reconocimiento de "otros", remite al análisis de Epstein (2006) y de Fredrick Barth (1976). Para el primero, la identidad étnica también tiene un polo positivo que depende de conceptos internos de exclusión, de fuerzas y recursos internos, y se sustenta en la autoestima y en los valores propios del grupo a los que se manifiesta un apego. Por su parte, para Barth (1976) las distinciones étnicas tienen que ver con procesos de exclusión e incorporación mediante los cuales se conservan las categorías sociales, siendo la auto-adscripción y la adscripción por los otros el rasgo fundamental que distingue a los grupos étnicos como forma de organización. De acuerdo con esto, el aspecto organizacional proporciona un conjunto de reglas destinadas a regular los encuentros sociales interétnicos, prescribiendo aquello que es pertinente en la interacción.

Según Barth, los grupos étnicos se definen por sus límites, los cuales ofrecen las normas de pertenencia al grupo y los medios para indicar filiación o exclusión. Tales límites canalizan el flujo de la vida social y generan la organización de las relaciones sociales. De esta manera, la identidad étnica implica una serie de limitantes sobre los tipos de funciones que le son permitidas realizar a un individuo y las restricciones sobre los socios que puede escoger para realizar diferentes tipos de interacciones.

En el caso rarámuri, tanto el parentesco como las prácticas matrimoniales proporcionan un conjunto de normas y reglas que garantiza la pertenencia étnica entre los residentes de los asentamientos. Por un lado, el parentesco es la base que organiza la vida y las labores cotidianas de las unidades domésticas y en él se sustentan las tareas de reproducción material, es decir, el empleo y las actividades remunerativas. Por otro lado, las normas matrimoniales indican la modalidad de alianza rarámuri permisible en la urbe, la cual presenta una tendencia general a la endogamia de grupo, a la formación de parejas intraétnicas.

La vida congregada en los asentamientos imprime características particulares a la articulación de las dimensiones identitaria y cultural que definen la etnicidad rarámuri. Fredrik Barth (1976) realizó un aporte fundamental cuando

deslindó los contenidos culturales como elementos explicativos centrales del concepto de etnicidad. Sin embargo también señaló que algunos de los rasgos culturales son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia, los cuales comprenderían las señales, los signos manifiestos y los rasgos que los individuos descubren y exhiben para indicar identidad, como el vestido, el lenguaje, la vivienda y en general el modo de vida, por un lado, e incluiría las orientaciones de valores básicos como las normas de moralidad por las que se juzga la actuación, por otro.

Guillermo Bonfil (1987) planteó la teoría del control cultural para analizar la articulación y vínculos que existen entre el grupo étnico, la identidad étnica y la cultura al interior de procesos que ocurren en situaciones interétnicas. El concepto de control cultural hace referencia a la capacidad que tienen los grupos en la toma de decisiones sobre los elementos culturales. De acuerdo con Bonfil, un grupo étnico es aquel que tiene un ámbito de cultura autónoma a partir del cual define su identidad colectiva y hace posible la reproducción de sus límites en tanto colectivo diferenciado. Siguiendo a Bonfil, la identidad étnica rarámuri urbana implicaría una norma de participación regulada en las decisiones que ejerce el grupo en el ámbito de la cultura propia. A esas prerrogativas también les corresponden ciertas obligaciones cuyo cumplimiento forma parte del desempeño de cada individuo en tanto miembro de un grupo étnico particular.

La discusión de Morna Macleod (2007, 2011) complementa las ideas y conceptos anteriores sobre cultura y etnicidad, y plantea un enlace con la dimensión de género. Ella engloba todas las prácticas culturales dentro del concepto de cosmovisión, el cual tiene que ver con la salud, el bienestar, las costumbres, la historia y la narrativa oral, la espiritualidad, las formas de organización, la convivencia y la impartición de justicia; se trata de prácticas comunitarias que forman parte de la vida cotidiana, que se viven sin ser necesariamente intencionadas o reflexionadas. De esta manera, Macleod analizó a la cultura como un terreno en donde se negocian constantemente los significados de los símbolos, principios y normas, entre ellos los de género.

Desde su dimensión cultural la etnicidad se articula con el género en el caso de las y los rarámuri que viven en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua. Por ejemplo, en las fiestas los varones encuentran momentos que ellos consideran propicios para hacerse presentes en la vida colectiva. Y en el caso de las mujeres, su participación y responsabilidades adquiridas, tanto al interior de sus unidades doméstica, como dentro de la organización política y festiva, fomenta un proceso de resignificación que favorece su posicionamiento al interior de los asentamientos. Esto muestra que las ideologías de género, definidas como la posición asignada a las mujeres dentro del sistema sexo genérico (Kelly, 1979) y sustentadas en normas y costumbres que quían la conducta (Sierra, 2010), no son estáticas, sino susceptibles de ser resignificadas al interior de los marcos sociales y culturales de los que han sido excluidas por mucho tiempo. Sin embargo, dicho proceso no implica una ruptura total con la hegemonía patriarcal, ya que muchas de ellas continúan experimentando situaciones de opresión, incluyendo la violencia física. Es decir, los nuevos roles que asumen las mujeres rarámuri en la ciudad no necesariamente conllevan cambios en las ideologías de género; se registran más bien nuevas subordinaciones vinculadas al conjunto de responsabilidades y tareas que asumen las mujeres dentro y fuera del espacio doméstico. Al mismo tiempo indudablemente se abren otras opciones y oportunidades para las mujeres rarámuri, por ejemplo una mayor confluencia con la posibilidad de hacerse visibles.

1.2.3 Jóvenes indígenas en espacios urbanos.

Finalmente, un eje analítico que no había sido contemplado al inicio de la investigación fue el de jóvenes indígenas. En el trabajo de campo lo juvenil rarámuri cobró importancia como una dimensión que se está construyendo en la ciudad de Chihuahua y que de igual manera se articula con el género y la etnicidad. Es por ello que los conceptos de juventud y culturas juveniles de Carles Feixa (1998) resultaron fundamentales.

De acuerdo con Feixa, la juventud es una etapa que supone un conjunto de condiciones sociales, comportamientos e instituciones que distinguen a los jóvenes de otros grupos de edad, así como imágenes culturales, valores, atributos y ritos asociados a ellos; mientras que las culturas juveniles refieren a la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas mediante la construcción de estilos de vida distintivos, ubicados principalmente en el tiempo libre y en espacios como la calle, el baile o los locales de diversión. En dichos ámbitos los jóvenes se encuentran y empiezan a identificarse con determinados comportamientos y valores, diferentes a los vigentes en el mundo adulto. Asimismo, las culturas juveniles se traducen en estilos visibles que integran materiales heterogéneos provenientes de la moda, la música, el lenguaje, las prácticas culturales y las actividades focales

En el caso rarámuri, la combinación de los elementos de la vida urbana como la escuela, el trabajo, los medios de comunicación, el esparcimiento o el consumo inciden en un proceso que lentamente está definiendo la etapa de juventud en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua. Son tres ámbitos en los que se evidencia dicha resignificación, los cuales están vinculados con las relaciones e identidades de género y étnicas: las prácticas matrimoniales y la idea de noviazgo, la práctica del básquetbol, y la apropiación de ciertas identidades juveniles como la de "cholo".

1.3 Sobre el trabajo etnográfico.

La presente investigación partió de un enfoque etnográfico, cuyo desarrollo estuvo centrado en cuatro asentamientos rarámuri de la ciudad de Chihuahua, de manera particular en El Oasis, el cual tiene cincuenta y siete años de haberse edificado y que en la actualidad alberga aproximadamente a quinientas personas distribuidas en sesenta grupos residenciales, generalmente familiares. El periodo de investigación en campo empezó en junio de 2010 y concluyó en agosto de 2011. No obstante, el proyecto doctoral es una continuación de la tesis de maestría (Morales, 2009), lo que implicó haber construido una relación con los residentes

del Oasis desde octubre de 2007. Todos estos años de trabajo me permitieron conocer, entre otras dimensiones sociales, la vida cotidiana de sus habitantes, la forma en que se organizan colectivamente, la manera en que se insertan en los espacios urbanos, las actividades económicas, las prácticas festivas y rituales que reproducen, las relaciones interétnicas que establecen con la población mestiza, así como la función de los actores o agentes institucionales que intervienen en este asentamiento.

Al estar interesado en el análisis de la reconfiguración y resignificación de las identidades y relaciones de género, el trabajo etnográfico lo centré en las mujeres y los hombres del Oasis, aunque también tuve un acercamiento con rarámuri que viven en otros tres asentamientos, e inclusive con personas que viven de manera dispersa en otras colonias de la ciudad. Metodológicamente retomé el análisis de las prácticas (Canessa, 2006) puesto que en el caso rarámuri es importante entender cómo se define la mujer o el varón por las actividades que hacen, así como las representaciones sociales involucradas en ellas (Moscovisci, 1979; Jodelet, 1984; Giménez, 2005) ya que representan una herramienta conceptual que permite detectar los esquemas subjetivos de percepción, de valoración y de acción de la cultura interiorizada.

En la investigación privilegié el análisis cualitativo, basado en las técnicas de observación participante, las charlas "informales", la encuesta, las entrevistas semiestructuradas, así como la participación en talleres. Todas ellas se enfocaron a tres ejes, temas o escenarios en los que desarrollé el trabajo en campo: el empleo y las actividades de reproducción material, la organización de la vida doméstica y colectiva del Oasis, así como las relaciones con los actores institucionales. Esta distinción obedece a una estrategia metodológica de análisis, pero no por ello paso por alto que las tres dimensiones no están separadas, sino que se articulan unas con otras en lo cotidiano.

La observación participante y las charlas resultaron imprescindibles en el Oasis. La estancia constante y prolongada en este lugar me posibilitó conocer la vida cotidiana y actividades de sus residentes, así como la interacción con ellos. El grueso de dicho contacto se presentó en los pasillos y áreas comunes del

asentamiento, pues, en general, el acceso a las viviendas estuvo restringido, salvo algunas ocasiones extraordinarias como las fiestas. De esta manera pude observar las actividades de la escuela, las labores realizadas en el comedor, las diligencias en el templo, los juegos en la cancha de básquetbol, así como una infinidad de actividades realizadas en los pasillos y fuera de las viviendas: limpieza, preparación de alimentos, juegos de los niños, trabajos de construcción y reparación, etcétera. Todos ellos representaron momentos propicios para el acercamiento, la interacción y el abordaje de los temas de interés para la investigación.

De igual manera, en estos espacios pude apreciar las actividades y labores desarrolladas por las instituciones que realizaban prácticas de intervención en el Oasis sobre diferentes rubros: salud, educación, curso y talleres para la transmisión de capacidades, entrega de despensas, cobijas y otros productos, etcétera. En todos estos espacios y circunstancias diversas centré la atención en las actividades, las conductas, las responsabilidades y asignaciones de mujeres y hombres.

Los rituales y celebraciones que forman parte de los marcos culturales también resultaron fundamentales para observar los roles y relaciones de género de las y los rarámuri. Entre ellos están la Semana Santa, el ciclo invernal de matachines, las carreras de aro y bola, los rituales propiciatorios y vinculados con los proceso de salud-enfermedad y muerte. Pero también se sumaron los festivales escolares, las graduaciones al finalizar el ciclo escolar y un conjunto de convivios y fiestas organizados por los agentes de la intervención como el día del niño, el día de la madre y las posadas decembrinas.

Hacia afuera del asentamiento di seguimiento a un conjunto de actividades realizadas por los residentes del Oasis que evidenciaron parte de las interacciones que ellos entablan con el mundo urbano. Trámites administrativos en varias dependencias, reuniones de gobernadores indígenas, actividades de esparcimiento en parques, centros deportivos y gimnasios, la organización de carreras de aro y bola en diferentes colonias y puntos de la ciudad, compras de

diversos artículos y productos en los comercios del centro y los supermercados, etcétera.

De particular relevancia menciono que, al contar con automóvil en Chihuahua, tuve la oportunidad de fungir como chofer cuando así me lo solicitaron. De esta manera pude trasladar a varias personas a los hospitales por diferentes situaciones, transportar una infinidad de productos destinados a las fiestas y celebraciones del asentamiento, llevar al gobernador indígena a reuniones celebradas en otros asentamientos o en las oficinas del gobierno, movilizar a los grupos de mujeres que participaban en las carreras de aro, y varios asuntos más. Por encargo de los mismos residentes y autoridades fungí como fotógrafo en diferentes eventos celebrados en el Oasis. Todo ello me permitió un mayor acercamiento y confianza.

De manera individual también fui a la Coordinación Estatal de la Tarahumara (CET), el Programa para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) y el Instituto Chihuahuense de la Mujer (ICHIMU) para obtener información sobre algunos rubros vinculados con la población rarámuri urbana. Sin embargo, en la CET y el ICHIMU no tuve una respuesta positiva no obstante que insistí y acudí varias veces sólo para que me dijeran que regresara en otras ocasiones. Mujeres en Situación de Violencia (MUSIVI) es una oficina dependiente del ICHIMU y ahí pude entrevistar al menos a la encargada de un albergue que da apoyo a un conjunto de mujeres en situaciones vulnerables, entre ellas algunas rarámuri. La única dependencia que me brindó información y acceso a sus archivos, en la que pude observar algunas de sus actividades, platicar y realizar un par de entrevistas fue el DIF. En lo general, en el DIF traté el tema de los niños que la dependencia, a través de la oficina de Trabajo Social y la Procuraduría de la Defensa del Menor y la Familia, canaliza tanto a su internado como a otros más debido a lo que ellos consideran "omisión de cuidados" por parte de los padres; de manera particular por la situación de aquellos niños y niñas que son ingresados debido a que practican la kórima.

La encuesta fue el instrumento con el que pude acceder a la información más específica sobre los ejes y temas principales de la tesis. Aplicada en cuarenta y nueve grupos residenciales obtuve datos generales sobre lugar de nacimiento de los residentes del Oasis, su escolaridad, empleo, matrimonio, reproducción sociocultural, relaciones con las instituciones, relaciones interétnicas, así como el tipo de bienes y servicios con los que contaban las viviendas. El siguiente paso fue entrevistar a hombres y mujeres quienes, por su perfil particular, resultaron claves para profundizar en los temas señalados anteriormente. En total realicé treinta y cuatro entrevistas, trece varones y veintiún mujeres, de las cuales seis corresponden a rarámuri que viven dispersos o en otros asentamientos urbanos. Los perfiles laborales, de participación política y ritual, así como el género y la generación se tomaron como referentes para seleccionar a los candidatos.

El acompañamiento que pude dar a las actividades del *siríame* o gobernador indígena del Oasis me permitieron observar una serie de talleres que se organizaron en algunos de los asentamientos. Dichos talleres fueron impulsados por el Proyecto de Fe Compartida en la Tarahumara (PROFECTAR), que es un organismo que emergió del seno jesuita católico que realiza sus actividades con rarámuri en la Sierra Tarahumara. A petición de la gobernadora y gobernador de uno de los asentamientos urbanos, PROFECTAR extendió su acción a la ciudad. Pude estar presente en dos de estos talleres, los cuales abordaron los temas de organización política y autoridades, así como el de jóvenes en la ciudad.

Debo destacar que el trabajo de investigación también implicó una temporada de campo en un pueblo ubicado al noreste de la Sierra Tarahumara, Narárachi. Escogí esta localidad porque se ubica en la región de la cual es originaria la mayoría de los residentes del Oasis. Aquí el trabajo se basó principalmente en la observación participante y en las charlas cotidianas en las que introducía el eje de las prácticas y representaciones de género. No obstante, también tuve la oportunidad de hacer un par de entrevistas, a una mujer y a un hombre, respectivamente.

1.4 Estructura de la tesis.

La tesis está estructurada por cinco capítulos más una introducción y un apartado de conclusiones a partir de los cuales pretendo mostrar la resignificación de las relaciones de género de los rarámuri en los asentamientos urbanos. El primer capítulo analiza la manera en que se construyen y establecen las relaciones de género al interior del grupo rarámuri, tomando como modelo las pautas culturales de la población que vive en la Sierra Tarahumara. El objetivo es contar con elementos que me permitan contrastar los procesos de transformación y resignificación que en este ámbito viven los rarámuri como resultado de la migración y residencia en la ciudad de Chihuahua.

El segundo capítulo presenta el referente empírico y el contexto general de la investigación: los asentamientos rarámuri, sus residentes, así como los actores institucionales que inciden en estos lugares. Daré cuenta del proceso de migración e inserción urbana y señalaré que el contexto marca una situación de desigualdad social para los rarámuri, discriminación y representaciones negativas de ellos, a pesar de que ahí encuentran opciones que les permiten reproducirse material y culturalmente. En este sentido, la intervención institucional por parte del gobierno y agentes no gubernamentales, religiosos principalmente, ha sido fundamental en la creación de los asentamientos rarámuri urbanos. No obstante que el apoyo en el rubro de la vivienda es muy valioso, los planes y programas dirigidos por las instituciones también manifiestan la desigualdad que viven los rarámuri pues están sujetos a un conjunto de condiciones para permite en estos lugares.

El capítulo tres está dedicado al análisis de las estrategias de reproducción material que han desarrollado los rarámuri en la urbe y su incidencia en las transformaciones y resignificaciones de los roles y relaciones de género. El objetivo es mostrar cómo las actividades realizadas por hombres y mujeres responden a un modelo de reproducción material fundamentado en la participación de todos los miembros cada unidad doméstica, incluidos los niños. No obstante, dicho modelo se encuentra en un proceso de cambio, el cual lleva, por ejemplo, a las mujeres a asumir las responsabilidades de dichas tareas de reproducción.

El cuarto capítulo tiene el objetivo de mostrar la manera en que la etnicidad, desde su dimensión cultural, se articula con el género en el caso de las y los

rarámuri que viven en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua y cómo es que se desarrolla un proceso de resignificación de los roles, las relaciones y la subjetivación de las identidades masculinas y femeninas. A lo largo del capítulo veremos que, en términos generales, dicho proceso favorece el posicionamiento de las mujeres en diversos cargos y tareas dentro de la vida y organización colectiva de estos lugares. De esta manera, al participar de su cultura, las rarámuri encuentran alternativas para definir sus roles y relaciones de género, las cuales les abren ciertas opciones en el marco de sus contextos de desigualdad social, limitados y subalternos.

El capítulo cinco muestra la manera en la que los muchachos y muchachas de los asentamientos experimentan su condición juvenil y cuáles son las transformaciones o resignificaciones que suceden en términos de sus relaciones e identidades de género y étnicas. Finalmente, un apartado de conclusiones cierra la tesis retomando las reflexiones finales de cada capítulo para presentar un panorama global de la dimensión de género rarámuri y de resignificación de en el contexto urbano.

CAPÍTULO 1

"ENTRE LOS TARAHUMARAS EL HOMBRE VA PRIMERO... LA MUJER ES LA COMPAÑERA, ES EL COMPLEMENTO". RELACIONES DE GÉNERO RARÁMURI: ENTRE HORIZONTALIDAD, COMPLEMENTARIEDAD Y HEGEMONÍA MASCULINA



Trabajo agrícola en la Sierra Tarahumara. Marco Vinicio Morales, Tegochi, junio 2010.

Introducción.

El objetivo en el capítulo es analizar la manera en que se construyen las relaciones de género al interior del grupo rarámuri en el contexto de la Sierra Tarahumara. La finalidad es contar con elementos que me permitan contrastar los procesos de transformación y resignificación que en este ámbito viven los rarámuri como resultado de la migración y residencia en la ciudad de Chihuahua. El análisis de Joan Scott (2000 [1986]) guiará el abordaje del género en la tesis. Scott consideró el vínculo de dos dimensiones en el análisis de la construcción del género: la diferencia sexual y las relaciones de poder. Planteó que el género implica una construcción social de lo biológico, es un sistema de relaciones sociales basado en la diferencia sexual en el cual las prácticas que distinguen a los sexos están atravesadas por relaciones de poder que sitúan al hombre y la mujer en un orden jerárquico. Al respecto señaló que:

El núcleo de la definición reposa sobre una conexión integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder (Scott, 2000:289).

Además, también planteó que el género está conformado por cuatro elementos interrelacionados: 1) las representaciones simbólicas, 2) los conceptos normativos, 3) las nociones políticas y las referencias a las instituciones y a la organización social, y 4) la subjetividad de las identidades de género. Siguiendo a Scott argumentaré que entre los rarámuri el género está enmarcado por los vínculos que distinguen a hombres y mujeres y por relaciones de poder. No obstante, no daré por sentado que las desigualdades entre hombres y mujeres rarámuri son estáticas, esenciales y homogéneas, y que implican siempre la subordinación y marginalidad femenina, y que, por si solas, tales desigualdades explican los roles e identidades de género al interior de este grupo. En cambio, la meta es analizar las relaciones de género, sus transformaciones y resignificaciones, desde una perspectiva relacional que considere las mutuas

implicaciones entre las esferas masculina y femenina, situándolas en el particular contexto histórico, social y cultural rarámuri.

En consecuencia argumentaré que los roles y las relaciones de hombres y mujeres están definidos por la cosmovisión y las diferentes esferas que caracterizan la organización social rarámuri. En sentido amplio, la organización social involucraría a todos los medios que estructuran la interacción y la conducta social, entre los que están el parentesco, el trabajo, las instituciones de intercambio y reciprocidad, la ritualidad y la organización política y festiva. De esta manera, centraré el análisis de las relaciones de género en las prácticas y representaciones de hombres y mujeres en estas esferas de la vida rarámuri, además de la intervención del Estado y las instituciones, porque no sólo en ellas se sustenta la organización social, sino también son áreas que en la ciudad de Chihuahua han adquirido una nueva dimensión. Inclusive, algunas se han resignificado afectando los roles y representaciones de lo masculino y lo femenino.

En general, mostraré que la organización social rarámuri se caracteriza, histórica y culturalmente, por una tendencia a las relaciones horizontales, por un principio de complementariedad y una relativa autonomía e igualdad entre sus miembros, sobre todo si se compara con otros grupos indígenas del centro y sur de México, y que hombres y mujeres se mueven en ese contexto. No obstante, a la vez también quiero señalar que la dominación masculina está presente y es muy evidente en diferentes prácticas y espacios de la vida cotidiana. En suma, la idea es argumentar que la construcción de las relaciones de género se configura en un contexto social de relativa horizontalidad que no escapa al modelo hegemónico masculino, y que la articulación de estos elementos otorga la especificidad a la dimensión de género rarámuri.

1. Símbolos y representaciones de la persona en la cosmovisión rarámuri.

En el principio el sol y la luna vivían solos y eran dos niños vestidos de hojas de palma que habitaban en una cabaña techada de lo mismo. No tenían vacas ni ovejas; ambos eran oscuros y el lucero de la mañana era el único que esparcía alguna luz sobre la tierra. La luna comía piojos de la cabeza del sol, y la estrella de la mañana vigilaba durante la noche. Había entonces 600 tarahumaras que no hallaban qué hacer á causa de la oscuridad, pues no podían trabajar, tenían que cogerse unos con otros de las manos para andar y á cada paso tropezaban; pero curaron al sol y á la luna tocándoles el pecho con crucecitas mojadas en tesgüino, y uno y otra comenzaron á brillar y á dar luz.³

1.1 Dualidad y complementariedad como principio cosmogónico.

El epígrafe con el que inicia el presente aparatado fue recogido por el noruego Carl Lumholtz durante sus exploraciones en la Sierra Tarahumara en la última década del siglo XIX. El testimonio hace referencia a una de las narrativas rarámuri que da cuenta del inicio de los tiempos y ofrece información sobre elementos culturales de suma importancia como el trabajo, la ganadería, el tesgüino,⁴ las prácticas curativas y los astros, el lucero de la mañana (Venus), el sol y la luna. Estos últimos son deidades caracterizadas como una pareja que al ser curada dio luz y una nueva vida a sus sanadores, los rarámuri.

La narración es importante porque muestra el sustento que tienen los elementos de la organización social y la relación masculino/femenina en la visión Υ del origen del mundo. es iustamente la que articulación cosmovisión/organización social es la que posibilita un análisis histórico y culturalmente situado de las relaciones de género rarámuri. La cosmovisión permite apreciar aquellas representaciones culturales que los rarámuri han construido de los dominios femenino y masculino, así como de las relaciones entre hombres y mujeres, las cuales son interiorizadas y objetivadas en las prácticas. Esto se expresa, por ejemplo, en las ideas sobre las deidades, el origen de la vida,

³ "El sol y la luna al principio del mundo", Lumholtz, Carl (1994 [1904]), *El México desconocido*, Ayuntamiento de Chihuahua, Chihuahua.

⁴ Bebida ritual elaborada con maíz germinado, molido, cocido y fermentado. Tesgüino es el nombre en castellano para designar a esta bebida, pues en lengua rarámuri se le conoce como *batari* o *sowiki*.

las nociones sobre el cuerpo y la construcción de la persona, o el ciclo de vida, dimensiones que denotan las características de los roles y relaciones de género prescritas.

En éste sentido, y aunque no es tan explícito en la narración inicial, el texto recogido por Lumholtz hace referencia a la importancia de una pareja mítica masculino/femenina, el sol y la luna, en el surgimiento de un tiempo nuevo rarámuri, rasgo que resulta significativo para iniciar la discusión. Desde los primeros testimonios de las misioneros jesuitas que incursionaron en la Sierra Tarahumara durante el siglo XVII, pasando por las exploraciones de Lumholtz en el XIX, hasta las investigaciones históricas y antropológicas de los últimos cien años (Bennett y Zingg, 1986 [1935]; González 1982 [1994], 1987; Merrill, 1992a, 1992b; Robles, 1994; Vázquez, 2002; Martínez, 2002; Pintado 2008, entre otras), se ha mostrado que la visión del mundo rarámuri está fundamenta en la creencia de una pareja masculino/femenina como deidad principal, muchas veces representada por el sol y la luna. 5 No obstante que el sistema de creencias rarámuri ha pasado por un proceso de resignificaciones, la dualidad característica de sus deidades se ha preservado hasta el presente. La deidad masculina es llamada Onorúame (el que es padre) o "Tata Dios" y la femenina Iyerúame (la que es madre). Benito Martínez, rarámuri de la región de Guachochi, comentó que su pueblo reconoce a dos seres principales:

Onorúame (nuestro padre), que es como hombre y el que trabaja más; casi siempre nos relacionamos con onorúame. Eyerúame es el otro y a la vez el mismo (nuestra madre o la que es madre). Están en todas partes, aquí, en el cielo, siempre andan con nosotros. Eyerúame anda con onorúame. Pues si una cosa se ofrece, tiene que pedírsela a ella, para que ella también vea los problemas. Se podría decir que es un solo ser con una parte masculina y una femenina. Eyerúame no es envidiosa y deja todo el trabajo a onorúame. Pero también se tiene la creencia de que cuando no llueve hay que hablarle principalmente eyerúame para que venga la lluvia. A ambos todo el tiempo se les ofrece [rituales] juntos: eyeruame y onorúame (Martínez, et. al., 2002:18-19).

_

⁵ Por ejemplo, en 1682 Joseph Neumann, misionero jesuita, escribió "Los tarahumaras nunca adoraron ídolos, aunque estén imbuidos en sus embustes y de magias del demonio. Algunos tienen a la luna y al sol como dios" (González, 1994:89). Un año después, en 1863, Johannes María Ratkay, quien realizó su trabajo en la misión de Carichí refirió que "Según aparece de lo que dicen los tarahumares, tenían al sol por su deidad suprema y a la luna por su madre" (González, 1994:89).

En este sentido, William Merrill (1992b) señaló que la cosmovisión rarámuri está organizada a partir de dos oposiciones básicas, una de las cuales es la masculina/femenina, representada por la pareja *Onorúame/lyerúame*; el primero asociado con el sol y la segunda identificada con la Virgen María y asociada con la luna. Vemos entonces que en el centro de todas las representaciones subyace la idea de una dualidad complementaria, masculino/femenina, que trabaja de manera conjunta en la creación y mantenimiento del mundo rarámuri. Y lo que resulta importante en el presente análisis, es que dicha concepción no se restringe al plano de las ideas, sino que, como veremos más adelante, la complementariedad se traduce en prácticas culturales que definen las relaciones y los roles de género.

Este principio de dualidad/complementariedad inscrito en la visión del mundo indígena se ha destacado en investigaciones realizadas en otros contextos de América Latina. Por ejemplo, al referirse al tema de género y cosmovisión, Morna Macleod (2011) señaló que entre las mayas de Guatemala "Dualidad es la integración de dos elementos para la conservación y la continuidad de la vida... La complementariedad es el proceso de integración para llegar a la totalidad o plenitud" (Macleod, 2011:124). Por su parte, Estermann (1998) indicó que los amerindios andinos perciben el universo y su sociedad compuestos por pares complementarias pero opuestos: lo masculino y lo femenino, lo alto y lo bajo, lo nuevo y lo viejo, etcétera. Entre cada término de un par hay complementariedad, tensión, competencia y relaciones asimétricas.

En el caso rarámuri, además de la complementariedad, las competencias y asimetrías pueden vislumbrarse también en narrativas cosmológicas que manifiestan ciertos privilegios o diferencias entre la esfera masculina y la femenina. Por ejemplo, una de las imágenes discursivas más importantes sobre el origen señala que *Onorúame*, deidad masculina, otorgó la vida a los rarámuri al darles el soplo o aliento de vida (*Iwigá*). Asimismo, con el soplo *Onorúame* dio tres

⁶ La mayoría de las investigaciones y referencias coinciden con esta afirmación, aunque Pintado (2008) encontró que entre los rarámuri de Coyachique, ranchería localizada en el suroeste de la Sierra Tarahumara, la luna se asocia a lo masculino y el sol a lo femenino.

alewá o almas a los hombres y cuatro a las mujeres.⁷ En general, la exégesis indica que las mujeres tienen una alewá más porque son quienes llevan todo el trabajo del embarazo y el parto y, por lo mismo, deben ser más fuertes. Sobre este punto presento el testimonio emitido por un varón en relación al número de almas de la mujer y al respeto que los hombres deben guardarles a ellas:

Pues la mujer tiene cuatro fiestas, para ella siempre se regirá por el número cuatro. A los hombres nos lleva un punto. Se lo merece por ser la que da la vida, como la madre tierra lo hace con cuanto existe sobre ella. Por esto es que se le debe respetar, ya se nos olvidó que la madre de nosotros también es mujer, por ella misma todas merecen respeto (Fuentes, Vidal, en Gardea, Juan y Martín Chávez, 1998).

La visión del mundo rarámuri otorga ciertas nociones con las que se concibe la idea de persona que se diferencia de acuerdo al género. Pero esta concepción no se queda en el nivel de las ideas, pues el número de *alewá* de hombres y mujeres se refleja en las prácticas sociales, principalmente rituales, que prescriben las conductas que deben cumplir las personas a lo largo de su vida y en la muerte. Por ejemplo, en ciertas ceremonias curativas una mujer debe ofrecer a las deidades cuatro cestos con alimentos, cuatro recipientes con tesgüino y ejecutar el mismo número de piezas de danza, mientras que un varón tres cestos, tres recipientes con tesgüino y tres piezas de danza; o cuando una persona muere los familiares deben hacerle un conjunto fiestas para acompañar sus *alewá* al cielo, al lado de *Onorúame/lyerúame*: tres para los hombres y cuatro para las mujeres.

1.2 Construcción física y social de la persona.

En el sistema de pensamiento rarámuri, las ideas sobre las *alewá* se complementan con los conceptos y categorías del cuerpo. De acuerdo con Guillén y Martínez (2005), la formación de una persona inicia en el seno materno, cuando el semen y la sangre menstrual se mezclan y se forma el cuerpo (*repokára*).

⁷ Alewá son los componentes anímicos que dan vida, salud y vigor a los rarámuri. En la mayoría de la literatura antropológica sobre los rarámuri *alewá* es traducida como alma. William Merrill (1992a) presentó un estudio detallado de las *alewá* o almas rarámuri.

Posteriormente *Onorúame* otorgará las almas con lo que iniciaría la diferenciación de género desde el momento mismo del embarazo, nombrado en lengua rarámuri *ropéame*. Merrill (1992a) describió este proceso de la siguiente manera:

Desde la perspectiva rarámuri, la formación de un individuo, un YO, empieza en el seno materno cuando un cuerpo que va a nacer se une con un grupo de almas. Los padres proporcionan los elementos básicos del nuevo cuerpo. En la relación sexual, un hombre introduce el semen (*chi'wa*, un término que significa tanto "semen" como "leche") en la sangre menstrual (*lá*, "sangre") que se ha acumulado dentro del cuerpo de su compañera entre sus reglas. Este semen provoca que la sangre se coagule, previniendo así que fluya de su cuerpo. Entonces Dios [*Onorúame*] coloca un poco de sustancia de alma dentro de esa masa de sangre y semen, a la que da forma con sus propias manos (Merrill, 1992a:146).

En un sentido similar, Françoise Héritier (1996) señaló que el papel de la sangre y el esperma tiene un condicionamiento inicial propiamente físico, fuertemente anclado en la anatomía, de tal manera que en lugares y épocas diversas se han elaborado teorías sobre la concepción de las personas muy semejantes. Por ejemplo, explicó que entre los *samo* de Burkina Faso la concepción de una persona implica la mezcla en la relación sexual de dos "aguas de sexo" paterna y materna, semen y sangre respectivamente, así como la benevolencia o el apoyo de una fuerza sobrehumana. Concluyó que los grupos humanos construyen complejas teorías sobre la persona, cuya característica es presentar una visión coherente y ordenada del mundo y la reproducción (Héritier, 1996:130).

Entre los rarámuri, a partir del nacimiento, comenzará un proceso de socialización mediante el cual la persona aprenderá los roles asignados a su género y comenzará a relacionarse con la familia y la colectividad de acuerdo a estas prescripciones. Vázquez (2002) y Guillén y Martínez (2005) enfatizaron el aspecto de la socialización en la construcción del género rarámuri y afirmaron que los órdenes masculino y femenino están mediados por la participación de las personas en diferentes ámbitos de la vida social, como el trabajo y la ritualidad. Además, en ambas investigaciones señalaron que las relaciones sociales, entre ellas las de género, presentan una tendencia a la horizontalidad, una relativa autonomía de los individuos y el desempeño de actividades dentro de un modelo

social flexible e incluyente, no obstante que también indicaron evidencias de la desigualdad entre hombres y mujeres, aspectos que desarrollaré más adelante. Vázquez concluyó que las relaciones de género entre los rarámuri acontecen mediadas por los distintos momentos del calendario agrícola-ritual en el que se sustenta la vida social, donde:

Niñas y mujeres, niños y varones, son espacios sociales que significan particulares momentos de interacción en el trabajo, la fiesta y la familia; esto es, la vida sucede en función de roles genéricos, lo que en la singularidad tarahumara permite observar cierta laxitud entre estas actividades para los géneros y las generaciones [...] Sin embargo, en la estructura social actual se observan una serie de evidencias históricas y de reciente incorporación que suponen prácticas asimétricas en relación con la actividad femenina como es la escasa presencia de éstas en los espacios públicos o la ausencia en los cargos de gobierno así como en lo ritual (Vázquez, 2002:169).

Guillén y Martínez, por su parte, propusieron que los lazos de sangre, la pertenencia a los grupos de parentesco y la ritualidad rarámuri son parte fundamental en la conformación de una persona, la cual queda investida con las capacidades específicas que definen roles y estatus, entre ellos los de género. Para ellos la construcción de una persona se logra a través del curso de vida, entendido éste como "el desarrollo de una biografía personal dentro de un contexto sociocultural que la estructura [...] En el curso de vida se toma en cuenta la visión particular con la que cada sociedad clasifica los momentos de una vida y que no dependerá de la existencia biológica, sino de las demarcaciones simbólicas y procesos rituales que la sociedad indica" (Guillén y Martínez, 2005:166). Por ejemplo, señalaron que en este curso de vida los niños y niñas van aprendiendo los trabajos y labores cotidianos dentro de un modelo de organización flexible y circunstancial que otorga un amplio margen de acción y decisión desde temprana edad, pero conforme van creciendo, aparecen prescripciones y restricciones en las actividades y roles de acuerdo al género.

En la lengua rarámuri las categorías de género y generación tienen un léxico particular, relacionado con las etapas que la persona experimenta a lo largo de su vida. Desde que nace una persona, indistintamente si es varón o mujer, hasta el primero o segundo año de vida se le designa con el término *muchí*, cuya

posible traducción sería la de "bebé". Posteriormente las denominaciones presentan una diferenciación de acuerdo al género y la generación: durante la infancia las mujeres son llamadas *tiwe* y los varones *towí*, términos que corresponderían a las categorías occidentales de niña y niño, respectivamente.

Más adelante, en un espacio etario que suele ser breve, o en muchos casos ni siquiera existir, las mujeres se convierten en *iwé* y los varones en *rémali* o *témali*, que equivaldría o tendría similitudes a los que conocemos como "juventud". ⁸ En lengua española los rarámuri se refieren a ellos como "muchachos", "muchachas", o "jóvenes" en general. Esta etapa ha pasado inadvertida en todas las investigaciones sociales y antropológicas sobre los rarámuri debido a que el matrimonio entre ellos suele ocurrir a temprana edad, a partir de los trece o catorce años de edad, lo cual ha llevado a no advertir ese periodo ni su denominación, y a señalar que después de la infancia se pasa inmediatamente a la edad adulta. En muchos casos así acontece, pero en otros tantos no, y se entiende que las personas que no se han casado son *remalí* e *iwé*, varones y mujeres "jóvenes" respectivamente.

La siguiente diferenciación de género y generación ocurre con la formación de parejas matrimoniales. De esta manera al "casarse" una niña o "muchacha joven" se convierte en *muki* o mujer, mientras que un niño o "muchacho joven" en *rijoy* o señor. Finalmente, las mujeres ancianas son nombradas *wérame* y los varones ancianos *chérame*. A todas estas etapas corresponden atributos, prácticas y responsabilidades sociales, pero es importante recalcar que ocurren dentro de un sistema flexible de roles que le posibilita a cada persona, en términos generales, resolver las tareas de reproducción cotidiana sin importar el género.

Además de los términos específicos señalados para mujeres y varones, existen otros dos conceptos que si bien no denotan etapas del curso de vida rarámuri, sí están vinculadas a la condición de género. Me refiero específicamente

⁸ Al participar en el proyecto *Voces de los jóvenes indígenas. Adolescencias, etnicidades y ciudadanías en México*, coordinado desde el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), las antropólogas Sandra Cruz y Alondra Barba me comentaron que en lengua wirrárika o huichol la palabra *témari* hace referencia a la etapa de juventud en esta cultura, entre los 15 y 22 años de edad. Esta referencia es importante porque las lenguas rarámuri y wirrarika están emparentadas y pertencecen al tronco lingüístico yutonahua.

a las representaciones, las prácticas e identidades homosexuales entre hombres y mujeres. A las personas que nacieron con sexo masculino pero que tienen una preferencia sexual y afectiva por los varones se les llama *nawí* o *nawiki*, mientras que a las mujeres que sexual y afectivamente optan relacionarse con otras mujeres se les dice *bisarili* o *bisarema*, que significa "tener pene" (Diario de campo, junio, 2010).

La mayoría de las investigaciones sobre los rarámuri, entre ellas las que de alguna manera abordaron la construcción del género, no han desarrollado este aspecto de la homosexualidad, y la única referencia que existe es la del trabajo clásico de John Kennedy, *Inápcuhi, una comunidad tarahumara gentil* (1970).9 Kennedy conoció el caso de un *nawi*, al que llamó "hombre-mujer" y describió las actividades desempeñadas por esta persona, la apariencia mostrada, las creencias asociadas a su condición, así como algunos rasgos de sus relaciones sociales. Por ejemplo, indicó que el "hombre-mujer" realizaba labores femeninas, que usaba un atuendo masculino/femenino, que en general el grupo lo aceptaba y no era sujeto de discriminación ya que lo invitaban a las tesgüinadas; sin embargo, también señaló que su conducta no era aprobada, tenía un bajo prestigio y no participaba en los asuntos de la colectividad. Finalmente, un aspecto destacado por Kennedy, y que considero importante en la discusión de la presente tesis, es la referencia a libertad que el modelo social rarámuri otorga a la conducta de todos, incluido el "hombre-mujer". Al respecto afirmó que: "Manteniéndose dentro del patrón de libertad individual se le permite al hombre-mujer hacer lo que le plazca, en tanto no provoque conflictos" (Kennedy, 1970:171).

La tabla 1 resume la designación que tienen las etapas del curso de vida rarámuri en función del género y la generación, así como su "traducción" en lengua española. Advierto que la condición de homosexualidad no es una etapa como los demás, pero la señalo aquí pues considero que forma parte de las representaciones de género.

⁹ Luis González, (1994 [1982]) mencionó brevemente la homosexualidad entre los rarámuri. Sin profundizar en el análisis del tema la considera como una desviación sexual: "Se dan también casos de desviaciones sexuales: mujeres lesbianas y hombres afeminados" (1994:82).

Tabla 1. Etapas del curso de vida rarámuri en función del género y la generación.

	Etapa o condición	Posible Traducción	
Sexo Femenino	Muchí	"Bebé"	
	Tiwe	Niña	
	Iwe	"Muchacha joven"	
	Muki	Mujer	
	Wérame	Anciana	
	Bisarili o Bisarema	"Mujer homosexual"	
Sexo Masculino	Etapa o condición	Posible Traducción	
	Muchí	"Bebé"	
	Towí	Niño	
	Remalí o Temalí	"Muchacho joven"	
	Rijoy	Señor	
	Chérame	Anciano	
	Nawi o Nawiki	"Varón homosexual"	

Elaboración del autor.

Sobre las mujeres representadas como *bisarili* no hay testimonios en las investigaciones antropológicas sobre los rarámuri. Sin embargo conocí superficialmente dos casos en un pueblo de la Sierra Tarahumara que, en principio, mostrarían evidencias del patrón de libertad y autonomía en las decisiones personales. Estas mujeres rarámuri no rebasan los treinta años de edad, y cada una tiene un hijo, resultado de una relación con algún hombre. En diferentes momentos, cada una de ellas ha formado una relación de pareja con una mujer mestiza del mismo pueblo, quien a su vez también tiene un par de hijos. Durante la investigación en campo una de las rarámuri vivía con otra mujer en otra localidad, pero visitaba ocasionalmente su pueblo. La otra rarámuri mantenía su relación con la mestiza, ambas vivían en la misma casa haciendo una vida de pareja y cuidando a todos sus hijos. ¹⁰ Tal como lo señaló Kennedy, me dijeron que

_

¹⁰ En esa temporada de campo del año 2010, debido a las campañas electorales en el municipio de Carichí, uno de los candidatos al ayuntamiento organizó una festividad en un paraje que conecta a varios pueblos de la región. El evento fue muy largo y muchos de los asistentes pasamos la noche ahí. Yo coloqué mi tienda de acampar en un lugar lejano a donde se encontraba la mayoría de la gente y en el transcurso de la noche la pareja rarámuri/mestiza referida se instaló junto a mí. En los días siguientes comenté lo sucedido a unas amistades y fueron ellas quienes me platicaron los casos y se refirieron tanto a las mujeres rarámuri como a la mestiza como bisarili o bisarema. Cabe destacar que las dos rarámuri usan la indumentaria femenina que las caracteriza (falda, blusa, paño en la cabeza y huaraches), su conducta corporal y gestual es femenina y desempeñan las actividades domésticas y de trabajo propias de éste género. Por su parte la mestiza siempre usa camisas y pantalones y demuestra algunos gestos masculinos; no obstante en algunas ocasiones festivas, como la organizada por el candidato al ayuntamiento, usa la indumentaria femenina rarámuri.

esas relaciones no causan conflicto a la colectividad y nadie interfiere en sus asuntos de pareja; y sólo provoca algunas risas al momento de preguntar por ellas.

Hasta aquí he señalado la importancia de la visión del mundo en los conceptos y símbolos relacionados con la persona, así como del proceso de socialización en las representaciones de género rarámuri. Las dimensiones femenina y masculina tienen una referencia en el origen del cosmos y en el simbolismo de sus deidades principales. Una de ellas, *Onorúame*, es la que da la vida a los rarámuri al entregarles una cantidad de almas y así se determina si la nueva persona será varón o mujer. A estos últimos les corresponde una designación particular de acuerdo a la etapa que estén experimentando en su curso de vida, lo cual evidencia no sólo una diferenciación de género, sino también de generación. Estos espacios de infancia, "juventud" o etapa adulta se corresponden con atributos, prácticas y responsabilidades que, a través de la socialización, determinan los roles que desempeñaran al interior de los grupos familiares y en la vida colectiva.

La socialización ofrece un rango de relativa autonomía y libertad en las decisiones personales y se enmarca en un modelo de organización social flexible que tiende a la horizontalidad en las relaciones, entre ellas las de género. No obstante, las prácticas y representaciones también muestran una desigualdad marcada por la dominación masculina que sitúa a las mujeres en posiciones de subordinación en diferentes ámbitos de la vida. En los siguientes apartados del capítulo abordaré aquellas áreas de la organización social que inciden en la construcción de los roles y relaciones de género rarámuri y la importancia que en el proceso tienen los rasgos de horizontalidad y desigualdad inherentes. Como señalé al inicio de éste apartado, además de la visión del mundo, el examen de la organización social posibilita contextualizar culturalmente las dimensiones genéricas al interior del grupo rarámuri.

2. Organización social, normatividad y espacios institucionales: la construcción de los roles y las relaciones de género.

Joan Scott (2000) planteó que las interpretaciones de los símbolos se manifiestan en los conceptos normativos, la política, las instituciones, la organización social y la subjetividad de las identidades, los cuales son elementos que posibilitan el análisis de la dimensión de género. Estos conceptos, según la autora, se expresan en sistemas de conocimiento, religiosos, jurídicos, políticos, etcétera, que afirman el significado del varón y la mujer, de lo masculino y lo femenino. Siguiendo el modelo de Scott, me centraré en las esferas normativas, institucionales y organizativas del mundo rarámuri para analizar las relaciones género. Para hacer operativo el modelo consideraré la manera en que de dichos elementos se reflejan en las prácticas sociales. Esto me lleva a las ideas de Andrew Canessa (2006), quien postuló una perspectiva relacional y no esencialista de las relaciones de género y su expresión en las prácticas de hombres y mujeres.

Canessa analizó las relaciones de género entre *aymaras* de las comunidades de origen en los Andes bolivianos y señaló la importancia de la interacción y el vínculo entre hombres y mujeres como foco de análisis en la dimensión de género. Señaló que "es importante destacar que hombres y mujeres no se distinguen por su naturaleza sino por su ocupación; o sea las diferencias se basan menos en lo que hombre y mujer *son* y más en lo que *hacen*. De este modo la definición de género no es esencialista, sino relativa" (Canessa, 2006:107). Canessa concluyó que las relaciones de género implican rasgos de complementariedad y alianza, pero también tensiones, conflictos, contradicciones y una constante negociación en la definición de las identidades, representaciones y roles de hombres y mujeres indígenas.

Siguiendo a Canessa, pienso que en el caso rarámuri es importante entender cómo se define el varón o la mujer por las actividades que hacen, y no tanto por lo que son, pero también es relevante analizar qué es lo que significa "ser" y "hacer" y comprender cómo esto es vivido por hombres y mujeres. En otras palabras, considerando al género como un sistema de relaciones sociales basado

en la diferencia sexual, me remitiré al análisis de las prácticas culturales rarámuri en los ámbitos del trabajo, la organización doméstica, el matrimonio, las instituciones de cooperación y reciprocidad, la organización política y los vínculos institucionales en los que podemos apreciar la interacción de las esferas masculina y femenina. Expondré cuáles son las actividades realizadas por hombres y mujeres para entender por qué se diferencian, cuál es el significado atribuido y esto cómo impacta en las definiciones de género.

2.1 Niveles de organización social.

Muchos de los relatos e investigaciones históricas y antropológicas sobre los rarámuri han señalado que algunos de los rasgos característicos de su organización social son la tendencia a las relaciones horizontales, es decir no jerárquicas sino más o menos equitativas, así como una relativa permisividad de conductas autonómicas y de libertad para individuos y familias, todo lo cual supone una capacidad propia para la toma de decisiones (Lumholtz, 1994, [1904]; Basauri, 1929; Bennett y Zingg, 1986 [1935]; Aguirre Beltrán, 1991 [1953]; Edward, Spicer, 1967; Kennedy, 1970; González, 1982, 1987; Gotés, 1991; Hillerikus, 1992; Deeds, 1992, 2000; González, et. al. (1994), Robles; 1994; Heras, 1995; Urteaga, 1996, 2001; Vázquez, 2002; Morales, 2005; Villanueva, 2008). Algunas de las investigaciones anteriores mostraron que las características del modelo social rarámuri tienen su origen en la economía precolombina, sustentada en la caza, la pesca, la recolección y una agricultura incipiente, así como una notable dispersión y movilidad territorial para el mejor aprovechamiento de los recursos, la cual propició poca diferenciación social, autonomía e independencia política de los grupos residenciales, principalmente familiares, así como una relativa libertad y una flexible división del trabajo y las labores en función del género al interior de las unidades.

Los proyectos evangelizador y económico durante la Colonia y las políticas nacionales de desarrollo e indigenistas de los siglos XIX y XX lograron penetrar la vida rarámuri en diferentes aspectos (material, simbólico, organizativo, normativo,

etc.), pero no pudieron transformar radicalmente la economía que da sustento a los familias, ni el modelo social autonómico y poco centralizado, el cual prevalece hasta la actualidad.¹¹ Sobre estas características del modelo social rarámuri, John Kennedy (1970) argumentó que:

El énfasis que se da al derecho de cada individuo a determinar sus acciones sin interferencias por parte de otros, es uno de los temas preponderantes en esta cultura. Durante la niñez, se les enseña a las personas la manera correcta de hacer las cosas, pero raramente se les fuerza a hacerlas en contra de su voluntad. El niño aprende a ser autosuficiente e independiente desde temprana edad [...] El respeto por los deseos y necesidades de los demás es una actitud dominante [...] La orientación de independencia e igualdad se pone de manifiesto en gran parte del comportamiento descrito. Se puede discernir también del carácter voluntario de no cohesión de las actividades de grupo, de la ética manifiestamente igualitaria, la relativa igualdad social de los sexos, la libertad de escoger o rechazar cónyuge, la no existencia del liderazgo institucionalizado (Kennedy, 1970:151-152).

En términos muy generales y amplios, los rasgos de igualdad y autonomía atribuidos por Kennedy a la cultura de los rarámuri prevalecen actualmente. Sin embargo, algunas de estas conjeturas deben ser matizadas, ya que el análisis de la dimensión de género evidencia la subordinación y la desigualdad de las mujeres en diferentes ámbitos de la organización social. De esta manera, la relativa horizontalidad y la subordinación en las relaciones de género pueden observarse en espacios, normas y prácticas de la vida cotidiana, entre las que se encuentran las actividades reproducción material, la herencia, la propiedad, el matrimonio, las instituciones de intercambio y reciprocidad, la ritualidad y el sistema político. Enseguida analizaré la construcción de las prácticas y las relaciones de género en cada uno de estos espacios, pero antes es conveniente revisar brevemente las características y la articulación de los niveles de organización social rarámuri, porque así podremos entender el marco amplio en el que se mueven las mujeres y los hombres.

La organización social rarámuri contemporánea está definida por tres niveles: la unidad doméstica familiar (rancho), el conjunto de ranchos vecinos

¹¹ Las prácticas ganaderas y la introducción de herramientas que mejoraron y, en cierta medida, aumentaron las actividades agrícolas, representan los únicos elementos que generaron cambios importantes en la economía campesina.

(ranchería) y el pueblo. Los dos primeros tienen un origen prehispánico mientras que el tercero surgió durante la época colonial (Spicer, 1967). Los lazos de parentesco, el trabajo, las prácticas de cooperación y reciprocidad, la ritualidad y el gobierno articulan en diferente grado y forman los vínculos y relaciones entre los niveles.

La unidad doméstica familiar es el nivel en el que sustenta la organización social, pues representa el grupo más pequeño y estable al que pertenecen los 1970:109). El grupo doméstico rarámuri (Kennedy, está conformado principalmente por una familia nuclear, la cual puede extenderse y contraerse, matrilocal o patrilocalmente, en función de las necesidades e intereses de sus miembros. Por ejemplo, una pareja con sus hijos conforman la unidad básica. Al crecer los hijos y contraer matrimonio, la unidad puede aumentar si se quedan a vivir ahí o disminuir si se mudan a la casa de los suegros. El grupo nuclear también puede extenderse con la integración de los familiares de alguno de los cónyuges, ya sea hermanos, padres u otros parientes. Y nuevamente contraerse si ellos cambian su residencia. Pero sin importar si es nuclear o extensa, todos los integrantes de la unidad doméstica en conjunto resuelven los requerimientos para la reproducción y subsistencia cotidiana dentro de un modelo económico incluyente y flexible.

La disponibilidad de agua y tierra cultivable en un paraje determinado posibilita el asentamiento de un grupo variable de unidades domésticas o ranchos, conformándose entonces una ranchería, generalmente con vínculos de parentesco. En la lengua rarámuri no existen conceptos para designar a los ranchos o las rancherías, simplemente se refieren a ellos con toponimias. Es importante destacar que los ranchos y rancherías están distribuidos de manera dispersa a lo largo y ancho del territorio rarámuri, lo cual confiere un carácter particular al modo de vida de este grupo.

Finalmente el pueblo es un relativo "centro" político-religioso producto del contacto misional durante la Colonia que los rarámuri reapropiaron a su manera. Estos también son referidos con toponimias y algunos más con nombres castellanos que los colonizadores impusieron. Al pueblo se adscriben los ranchos

y grupos de rancherías por motivos económicos, políticos o religiosos. Mientras que la mayoría de los ranchos y rancherías son habitados sólo por rarámuri, los pueblos son el asiento preferido de la población mestiza de la Sierra Tarahumara. En algunos casos el territorio del pueblo sirvió de referencia para el trazo del polígono ejidal, pero en otros tantos no, pues dichos límites carecen de importancia para la adscripción social (Olivos, 1997). Debido a que en el pueblo generalmente hay un templo católico que sirve de eje articulador de la colectividad, el Estado y las organizaciones no gubernamentales lo han privilegiado para promover sus políticas de desarrollo, como la construcción de escuelas o clínicas de salud y, en general, para fomentar los vínculos institucionales. Además tanto mestizos como algunos rarámuri han aprovechado la "centralidad" de los pueblos para instalar tiendas y comercios que posibilitan el abasto de diversos productos.

Una vez descrito el contexto amplio en el que se desarrolla la vida social rarámuri en la Sierra Tarahumara, a continuación daré cuenta de la manera en que se construyen las relaciones de género. El trabajo y las actividades de reproducción de la unidad doméstica serán el punto de partida en dicho examen, pues como señalé, en este nivel se sustenta la organización social. Posteriormente abordaré las prácticas del matrimonio, la herencia, la propiedad, así como las instituciones de intercambio y reciprocidad, la ritualidad y el sistema político, ya que en todos estos espacios articuladores de los niveles de organización social, se construyen los roles y relaciones de género.

2.2 Economía, trabajo y reproducción material de la unidad doméstica.

Las actividades económicas rarámuri fundamentales son agrícolas y ganaderas. Se dedican principalmente a los cultivos de maíz y frijol, a los que pueden sumarse la calabaza, el chile, la papa, y otras hortalizas y frutales. Las especies pecuarias que crían son caprina, ovina, bovina, en menor medida caballar, cerdos, así como aves de corral. *Nocha, nochari* o *nochama* son los términos que los

rarámuri utilizan en su lengua para referirse al trabajo que realizan en los rubros mencionados y en otros más, como los quehaceres domésticos.

La tendencia a la horizontalidad en las relaciones sociales y la relativa igualdad entre las personas resultan evidentes en la organización del trabajo, pues las actividades productivas se despliegan en un modelo laboral flexible en el que la participación de todos los miembros de la unidad doméstica familiar es fundamental. No obstante que ciertas labores se realizan de acuerdo a prescripciones de género, en donde subyace la idea de complementariedad, todos los hombres y mujeres tienen, en principio, la capacidad de realizar cada una de las actividades de reproducción material. En el sentido planteado por Chayanov (1974), el trabajo familiar es el que sustenta la organización de las unidades rarámuri.

En las respuestas que dan los rarámuri sobre sus actividades laborales cotidianas se evidencian dos prescripciones básicas atribuidas de acuerdo al género: el trabajo de los hombres es la agricultura y el de las mujeres el doméstico, resaltando las tareas de cocina. En términos generales la esfera masculina se ocupa del trabajo productivo y la femenina se responsabiliza del trabajo reproductivo. Sin embargo, algunos comentarios y las prácticas observables muestran que esa norma es flexible, que unos y otras pueden compartir las actividades. Por ejemplo, he visto a las mujeres trabajar en el deshierbe de los terrenos, la cosecha de maíz y frijol o cargar vigas de madera con las que se arman los corrales para las chivas; esta última tarea la podríamos considerar como "pesada" pues las vigas pesan entre 30 y 40 kilogramos. Y al contrario, trabajos supuestamente femeninos como la cocina son realizados por los varones cuando la esposa o la madre no se encuentra en la casa. Los siguientes testimonios dan cuenta de los roles de género asignados en el trabajo y también de la flexibilidad de las reglas; el primero fue emitido por un hombre, mientras que el segundo por una mujer:

Los hombres trabajan en la labor, pus en la siembra. Las mujeres el trabajo es en la casa: hacer tortillas, comida, pinole, todo eso es el trabajo de ellas. Aparte también hacen *wari* [cestos de palma] cuando tienen chanza [...] Cuando hay trabajo así de siembra, de barbechar, desyerbar, las mujeres sí le ayudan a sus

maridos, hasta pizcar cuando tienen chanza [oportunidad] (Antonio, entrevista junio 2011).

No todos saben. Mi esposo sí sabe coser [prendas de vestir]. Mi papá sí sabe hacer tortillas con la mano [se ríe]. También sabe hacer el pinole en el metate, moler. Es que algunos dicen: "¡No, parece mujer!". Pero ellos los hacen, haz de cuenta que en su casa, no en otras partes. Ya ves que Apolinar sabe moler pinole [...] Todos hacen todo, *napawica nochamo*, *siniame ca nochame*, todos trabajan juntos (Rosa, entrevista junio 2010).

Vemos entonces que el trabajo rarámuri lleva a la práctica el principio cosmogónico de dualidad complementaria, es decir, la reproducción material se basa en actividades complementarias de hombres y mujeres. Este principio lo hallamos entre grupos indígenas de otras latitudes del continente americano. Por ejemplo, entre los aymaras de Bolivia la complementariedad tiene su correspondencia con el concepto de *chacha-warmi*, que se refiere a la pareja conyugal hombre (*chacha*)-mujer (*warmi*) y al conjunto de responsabilidades domésticas, económicas y políticas que debe cumplir a en los niveles doméstico y comunitario (Arteaga, 2013; Canessa, 2006). En este sentido, Andrew Canessa (2006) indicó que la institución del *chachawarmi* rige las relaciones entre el hombre y la mujer, quienes dependen uno del otro y comparten la responsabilidades, diferentes pero complementarias, del hogar, así como la toma de decisiones.

El modelo de organización y responsabilidad de la reproducción material rarámuri muestra que los varones adultos no son los únicos responsables o proveedores de recursos, sino también las mujeres y los niños. La enseñanza de los trabajos cotidianos a éstos últimos, los niños y las niñas, es muy importante en el proceso de socialización, pues el objetivo es que ellos sean independientes, puedan valerse por sí mismos y adquieran las capacidades que exige el mundo de los adultos. De pequeños, por ejemplo, comienzan acarreando leña y agua para los requerimientos domésticos, pero posteriormente aprenderán las labores que les corresponden de acuerdo al género. Erik Erikson (1980) definió este proceso como laboriosidad, el cual lleva a los niños hacer cosas junto los adultos, desarrollándose de esta manera un sentimiento de división del trabajo. El siguiente testimonio muestra el énfasis que ponen los rarámuri en el proceso de enseñanza

aprendizaje que deben experimentar los niños, en donde no sólo el trabajo es importante, sino también la relación de respeto que ellos deben mostrar a los adultos:

El padre es la persona más indicada para enseñarle. Primero el respeto a los demás y ya cuando es grande, le enseñamos a trabajar la tierra. Que le tengan cariño al trabajo. A las mujeres las mamás les enseñan lo propio [...] El papá siempre debe andar acompañado de sus hijos, para que vayan aprendiendo el oficio. Cuando el niño aprenda a hacer bien las cosas estará en posibilidad de ser independiente (Sawárare, José, en Gardea, Juan y Martín Chávez, 1998).

En resumen, hombres, mujeres, jóvenes, niños y niñas cumplen con los trabajos dentro de un modelo flexible y de complementariedad, en donde la responsabilidad y la participación de todos los miembros de la unidad son importantes. En este modelo económico el trabajo doméstico de reproducción es preferente de las mujeres y el agrícola, de construcción, caza y pesca, de los varones. En todos ellos el aprendizaje y la laboriosidad de los niños y las niñas es fundamental en la medida de sus posibilidades, y podría decirse que ellos son responsables en el pastoreo del ganado, sobre todo caprino. Al referirse al modelo y a la división del trabajo rarámuri, Kennedy (1970) señaló estas mismas características de la siguiente manera:

Aunque la distribución de la mayor parte de las tareas particulares es a base de la división por sexo en la cultura tarahumara, existe una considerable flexibilidad. Gran parte del rol manifiesto de diferenciación por sexo refleja simplemente diferencias relativas de vigor, habilidad física y conveniencia, más que estricta prescripción cultural. No resulta ningún estigma si se realizan trabajos que sean propios del sexo opuesto [...] En la mayoría de las situaciones, la conveniencia y la necesidad práctica parecen ser más decisivas que las normas por sexo [...] Sembrar con palo plantador, arar con bueyes y sachar maíz son tareas que raramente realizan las mujeres, pero en casos de emergencia también las desempeñan [...] A pesar de que las tareas del hogar están asignadas a la mujer, es frecuente ver a hombres y niños desgranando maíz, moliendo en el metate y aun preparando alimentos [...] Todos los hombres admitieron libremente que realizaban tareas "femeninas". No mostraron pena alguna y se enorgullecían de decir que eran capaces de realizarlas [...] Los roles económicos no se consideraron generalmente como privilegios de determinada edad o sexo, sino que, bajo ciertas circunstancias, atañen a toda la gente (Kennedy, 1970:77-83).

Una diferencia importante en estos roles de género lo representan las transacciones comerciales, que son realizadas principalmente por los varones,

sobre todo si implican el trato con los mestizos. Esto incluye la compra-venta de animales u otros artículos, el abasto de mercancías en los pueblos o en las cabeceras municipales, así como la venta de artesanías; aunque en los destinos turísticos de la Sierra Tarahumara es común ver a las mujeres, niñas y niños ofrecer sus productos artesanales a los paseantes. No obstante la preferencia masculina en esta esfera de la economía, la idea de horizontalidad en las relaciones y toma de decisiones se pone en práctica, pues todas las transacciones son acordadas y consensuadas entre los miembros al interior de las unidades domésticas, muchas veces incluidos los niños y jóvenes, pues la opinión de todos es importante. Lumholtz (1994 [1904]) ofreció una referencia muy ilustrativa sobre el consenso de los miembros de la unidad en los negocios:

Ningún convenio se concluye jamás sin que el marido consulte antes á la mujer sobre el particular. Diré, sin embargo, que en tales ocasiones se pide opinión á todos los miembros de la familia, aún a los niños más pequeños, y si alguno se opone, no se cierra la operación. En tales casos no queda más recurso que influir en el pequeño opositor, no directamente sino por medio de sus padres" (Lumholtz (1994:260-261).

En la tabla 2 sintetizo los trabajos y las actividades de reproducción material que realizan los miembros de las unidades domésticas de acuerdo al género y la generación. Con una "x" minúscula indico cuales son las actividades en las que participan mujeres y hombres, adultos y niños, y enfatizo con una "X" mayúscula las labores que son responsabilidad principal, mas no exclusiva, de alguno de ellos. En la tabla no especifico las etapas de jóvenes y ancianos, pero deberá entenderse que, en términos generales, ellos participan de igual manera que las mujeres y los varones adultos.

Cuando el trabajo que debe realizarse sobrepasa la capacidad de la unidad doméstica, los rarámuri solicitan el apoyo de familiares, vecinos y conocidos para concluir una tarea que, de otro modo le llevaría mucho tiempo realizar. De esta manera se activan las relaciones en el nivel de las rancherías. Las labores que requieren trabajo adicional al que pude proporcionar la unidad pueden ser, por ejemplo, desmontar un terreno para hacerlo cultivable; edificar una casa o una troje; construir o darle mantenimiento a un camino; cercar los terrenos cultivables;

barbechar, cultivar, desyerbar o cosechar un terreno grande en una sola ocasión, encauzar la corriente de un arroyo, entre otras actividades.

Tabla 2. Trabajos de reproducción realizados por hombres, mujeres, niños y niñas.

Actividad	Muki	Rijoy	Tiwe	Towi
	Mujer	Hombres	Niña	Niño
Trabajo doméstico:	X			
Cocinar	X	X	Х	X
Cortar y acarrear leña	X	X	Х	X
Acarrear agua	X	X	X	X
Cuidar hijos	X	X	X	X
pequeños				
Coser y confeccionar	X	-	-	-
indumentaria rarámuri	X	X	X	X
Lavar ropa				
Elaborar utensilios y	X	Х	-	-
artesanías				
Atender animales de	X	Х	X	X
corral				
Trabajo Agrícola:		X		
Desmonte del terreno	-	X	-	-
Barbechar	X	X	-	-
Sembrar	X	X	X	-
Desyerbar	X	X	X	X
Pizcar o cosechar	Χ	X	X	Х
Recolección de	X	X	X	X
especies vegetales				
Caza y pesca	-	Χ	Х	X
Construcción casas,	Х	X	Х	Х
corrales, trojes, etc.				
Pastoreo de chivas y	Х	Х	X	X
vacas				
Comercio	Χ	X	X	Х

Elaboración del autor.

A estas reuniones de trabajo se les conoce como tesgüinadas porque la unidad doméstica anfitriona ofrecerá de manera recíproca, tesgüino y alimentos a los participantes. El trabajo para la elaboración del tesgüino o *batari* es aportado casi exclusivamente por las mujeres. Es un proceso que implica varios días de trabajo en los que se humedece y se pone a germinar el maíz, el cual posteriormente es molido, cocido y fermentado para obtener la bebida alcohólica.

La labor es ardua, particularmente la molienda, la cual sólo es realizada por mujeres.¹²

Los rarámuri han adoptado el término tesgüinada y lo emplean indistintamente para referirse a estas reuniones, aunque también suelen decir "me invitaron a tomar" o "me invitaron a trabajar". En cualquier caso se entiende que en algún rancho habrá *batari* y alimentos a cambio de trabajo, y como parte de la normatividad rarámuri las invitaciones deben ser atendidas. El siguiente testimonio, emitido por un varón, da cuenta de las concepciones y normas respecto al trabajo cooperativo subyacentes a las reuniones de *batari*:

Hacemos *batari*, nuestra bebida tradicional, para trabajar todos juntos, unas cincuenta gentes. Primero trabajamos y tomamos el *batari*, ya que se juntan unas cincuenta o sesenta cargas, o se trabaja desde la mañana hasta el medio día y entonces se bebe; el casero hace mucha comida y mata una vaca para cocer *tónari*, para barbechar, para sembrar, deshierbar o en tiempo de pizca, o para muchos otros trabajo. Primero ofrece pinole, después la carne hecha *tónari* y, de ahí, ya se empieza a tomar el *batari*. Así se trabaja acá, haya o no haya *batari*. Y sí es muy bueno que se trabaje así, como nuestro Padre Dios quiere, compartiendo el trabajo y la comida (Bustillos, Buenaventura, en Gardea, Juan y Martín Chávez (1998).¹³

En las reuniones de trabajo colectivo las mujeres pueden participar en algunas tareas agrícolas como la siembra, el desyerbe o la pizca, pero lo común es que su trabajo se concentre en la preparación de los alimentos, auxiliando a la mujer anfitriona; es decir, en el trabajo reproductivo de la fuerza de trabajo. Desgranar maíz, limpiar y poner a cocer frijoles, preparar tortillas o pinole, acarrear leña o agua, entre otras, son las actividades recurrentes de las mujeres invitadas a las tesquinadas.

También es común que las reuniones de trabajo colectivo se organicen a la par de algún ritual doméstico, ya sea petitorio, de curación o de ofrenda a las

_

¹² En algunas regiones de la Sierra Tarahumara, ocasionalmente el *batari* ha sido sustituido por una bebida a la que los rarámuri llaman "sayonara". Es una bebida alcohólica introducida por los mestizos que está elaborada a partir de agua endulzada con azúcar y fermentada con levadura. En algunas ocasiones al agua azucarada se le puede agregar harina de maíz comercial o pinole. Tal vez la falta de maíz y la relativa rapidez con la que se puede preparar el "sayonara" (unas cuantas horas), sean las causas que han llevado a los rarámuri a adoptarlo como bebida alcohólica en algunas reuniones de trabajo y también en ciertas festividades y rituales. A diferencia del *batari*, la elaboración del "sayonara" puede ser realizada por mujeres y hombres indistintamente.

¹³ El tónari es un platillo preparado a base de carne de res o de chivo.

deidades o familiares muertos. En suma, la tesgüinada, debe ser entendida en sentido amplio como un evento de trabajo, ritual y festivo que involucra a un número de personas que rebasa la unidad doméstica y en el que fluyen alimentos, bienes, trabajo y recursos no sólo entre unidades familiares, sino también entre los rarámuri, sus antepasados, dioses y entidades que habitan su universo, lo cual garantizan su reproducción económica, social y cultural. John Kennedy (1970) fue quien desarrolló de manera más precisa los contenidos sociales y culturales de las reuniones de tesgüino y, en general, de la organización social rarámuri, por eso es un referente importante en el presente capítulo. Sobre la tesgüinada Kennedy puntualizó las siguientes características:

La situación insólita sobre la que quiero insistir es que todos los asuntos importantes, gran parte del trabajo económico, negocios de la comunidad, diversión, y ritos sagrados, es decir, todas las actividades sociales significativas, fuera de la unidad doméstica, tienen lugar en el contexto de la tesgüinada [...] El agregado de gente definida por la invitación a la reciprocidad del tesgüino, realmente constituye para cada individuo una "comunidad" significativa. Las características más importantes de este tipo de estructura es su carácter centrífugo causado por el hecho de que los agregados socialmente significativos cambian su locus de una unidad doméstica a otra, donde encuentran en cada reunión, algunas veces las mismas o, en otras, diferentes personas. De esto resulta un sistema general pléxico de sistemas traslapados de interacción en la unidad doméstica, que se extienden por toda la región (Kennedy, 1970:124-126).

Dentro del sistema económico, la propiedad y la herencia son elementos que también nos dan luz sobre la normatividad y el tipo de relaciones de género que se establecen al interior de los grupos familiares. El concepto rarámuri de propiedad se basa en la posesión individual, pues cada artículo, objeto, animal o terreno tiene un dueño específico. No obstante, que hombres y mujeres saben muy bien cuáles y cuántas son sus posesiones, éstas son usadas y atendidas de manera conjunta por la unidad doméstica. Bajo esta misma idea de equidad, el modelo de herencia es bilateral: los cónyuges reparten sus propiedades y pertenencias entre todos los hijos, tanto a varones como a mujeres, buscando la paridad en la distribución. Al respecto Benito Martínez, rarámuri de Guachochi señaló que:

Ambos miembros de la pareja tienen sus terrenos. Yo tengo terrenos aquí y mi mujer de aquel lado donde siembra. La mujer puede usar el terreno de su esposo y viceversa [...] Cuando los padres casados mueren, dividen sus terrenos por partes y se los dan a sus hijos; todo desde animales, dinero, vacas chivas, todo eso lo reparten en partes iguales (Martínez, *et. al.*, 2002:72).

Bennett y Zingg (1986 [1935]) y Kennedy (1970) realizaron excelente descripciones sobre los conceptos de propiedad y herencia rarámuri. Uno de los aspectos destacados por Kennedy apunta a la igualdad de género en esta dimensión de la economía, pues señaló que "la mujer conserva el control fundamental sobre su tierra, como garantía y señal de su independencia" (Kennedy, 1970:87).

El derecho a la herencia bilateral y a la posesión individual, propio del sistema rarámuri, muestra rasgos de igualdad entre varones y mujeres, así como relaciones de género equitativas; sobre todo si éste modelo se compara con el que prevalece entre grupos indígenas mesoamericanos, como mazahuas, mixtecos, otomíes, zapotecos, teenek o nahuas, basados en una marcada jerarquía patriarcal, donde la propiedad y herencia de la tierra y de los medios de producción son privilegio exclusivo de los varones (Oehmichen, 2000; Maier, 2000; D'Aubeterre, 2000b; Vázquez, 2000; Velasco, 1995, Durin, 2009).

Hasta ahora vimos la forma en que se organiza el trabajo y las actividades de reproducción material al interior de las unidades domésticas, así como la herencia y la propiedad, elementos del sistema económico rarámuri. Los roles de hombres, mujeres, jóvenes, niños y niñas evidencian la tendencia a la horizontalidad en estos aspectos de las relaciones sociales: todos participan en mayor o menor medida en las labores y todos tienen, en principio, la capacidad de atenderlas; no obstante que hay tareas que según las prescripciones son realizadas en función del género y la generación. Además, varones y mujeres tienen derechos individuales de propiedad y herencia, lo que les garantiza, en ese sentido, su autonomía e independencia. A continuación veremos qué sucede con las relaciones de género en la esfera del matrimonio.

2.3 Na'pawipo: "vamos a juntarnos". Prácticas matrimoniales rarámuri.

El trabajo y la esfera económica rarámuri muestran poca diferenciación en los roles y responsabilidades de hombres y mujeres, así como una tendencia a la horizontalidad y equidad en las relaciones de género. Sin embargo, el supuesto igualitarismo comienza a desdibujarse en el matrimonio, pues aparecen signos de desigualdad que tienen su mayor expresión en la violencia física y sexual que viven las mujeres. En este apartado abordaré las relaciones de género centrándome en la formación y vida de las parejas conyugales, puesto que los conceptos normativos, según Joan Scott (2000), también posibilitan el análisis de la dimensión de género.

En principio, cuando los niños o jóvenes han aprendido los trabajos principales que corresponden a su género están en condición de formar una pareja conyugal. La edad es variable en cada caso, pero en términos generales puede suceder a partir de los trece, catorce o quince años, tanto en mujeres como hombres. A esta edad es común que ellos hayan tenido algunas experiencias participando en las tesgüinadas, los varones en el trabajo colectivo agrícola o de construcción, las mujeres en la preparación de los alimentos, y que ambos hayan degustado el *batari* ofrecido por los anfitriones. Los rarámuri aseguran que las tesgüinadas son el espacio principal que permite a las personas conocerse y entablar una relación de pareja, aunque también mencionan que, en las últimas décadas, las escuelas representan lugares de contacto y acercamiento para niños y jóvenes.

Los solteros interesados se conocen a través de una serie de "pláticas" que pueden durar algunas semanas o meses antes de comprometerse a formar una pareja; aunque hay casos en los que una o dos tesgüinadas bastan para alentar a las personas a "casarse". En lengua rarámuri no existe un término específico para referirse a este periodo de relativo conocimiento mutuo, simplemente dicen, "ellos andan juntos platicando" (*ichigó napaika ena raicha*), que equivaldría a lo que entendemos por noviazgo, concepto que los rarámuri también se han apropiado. Naranjo (2009) mencionó que en este espacio de conocimiento hay restricciones

para mujeres y hombres, pues aquellos jóvenes que tengan "plática" con más de una persona son considerados informales en la relación y no representan una buena opción para el matrimonio. Sin embargo, en la esfera masculina los jóvenes que tiene plática con varias mujeres adquieren prestigio. Sobre este aspecto, una rarámuri comentó lo siguiente: "la única diferencia que yo vi era que el hombre podía andar de coqueto con todas las que quisiera, y la mujer no, o si no ya la tachaban de lo que tu ya sabes, nada más eso".

Los testimonios rarámuri y las referencias bibliográficas destacan la libertad que tienen hombres y mujeres en la elección de parejas, y a la vez indican que en el pasado eran comunes los matrimonios concertados por los padres de las parejas y algunas autoridades, no obstante que siempre se buscaba la conformidad de los hijos (Lumholtz, 1994; Bennett y Zingg, 1986; Kennedy, 1970; González, 1994; Martínez, 2002; Vázquez, 2002; Naranjo, 2009). En general, las prácticas matrimoniales observables operan en un rango que va de la decisión personal de los interesados, al consenso o aprobación de los padres de ambos. De esta manera, por ejemplo, es común que hombre y mujer desaparezcan de una tesgüinada sin avisar a nadie, pasen la noche juntos y posteriormente formen una pareja; pero también se buscan oportunidades para platicar con los padres y obtener su consentimiento matrimonial. Dos testimonios muestran estos rasgos del matrimonio rarámuri y el tercero expone forma en que se dan las concertaciones:

Pues nosotros nunca se casan por la iglesia, quien sabe algunos, pero nosotros tarahumaras no, nomás se juntan pero es como casarse también (Soledad, entrevista, mayo 2011).

Mucha gente se junta en una tesgüinada. Se ven, se gustan y se van. A la edad que tú quieras, a los catorce años, trece años. Casi la mayoría se juntan en una tesgüinada. O por ejemplo, en las iglesias, se gustan, empiezan a platicar dos, tres veces y ya se van, se juntan. Ya desde que se juntan ya es una relación formal. Eso es todo, pero sí, casi la mayoría se juntan en una tesgüinada. Se van a casa del muchacho o casa de la muchacha, según ellos son los que escogen. [...] Lo más normal es que tú escoges, tú eres libre. Y poco común, que te casen. Pero sí hay casos (Rosa, junio 2010).

Él venía a las teswinos de aquí de la casa y tomaba y siempre que repartía me quería dar de tomar y yo no quería [...] Entonces él decía que quería ser mi esposo; así se mantenía diciendo en las teswinadas, también a mi papá le dijo y mi papá me

decía que le dijera que sí, ya después me decidí a irme con él y sí quise irme con él (Naranjo, 2009).

Es importante señalar que la práctica de juntarse en una tesgüinada para formar una pareja matrimonial, no puede entenderse con el concepto de "robo" o "fuga concertada" a los que se alude en la bibliografía referente a pautas matrimoniales entre grupos indígenas de origen mesoamericano. María D'Aubeterre (2000a) señaló que entre nahuas, mixtecos, totonacas y tzotziles la fuga concertada es una alternativa que permite librar, reducir o posponer los gastos elevados del ritual tradicional, acortar tiempo de espera que para los interesados resulta muy extenso, o también sustraerse a la voluntad de los padres de la pareja. Para la autora, la fuga de común acuerdo, en mayor o menor medida, sume en la zozobra a los padres y familiares de las robadas y, en general, es algo que desaprueba la colectividad (D'Aubeterre, 2000a:227, 236, 248). En este sentido, Ana Arteaga (2013) indicó que entre los mixtecos de la Costa Chica de Guerrero la práctica no sólo era desaprobada, sino también implicaba un estigma negativo para las mujeres, quienes eran llamadas "fugitivas", confiriéndoles un estatus desigual en sus relaciones con la comunidad, y a su vez el hecho también podía involucrar sanciones para los padres de los varones promotores de la fuga.

Todo esto contrasta de manera significativa con el caso rarámuri, pues entre sus miembros la normatividad de las prácticas matrimoniales es flexible. No hay sanciones para las parejas o sus familiares, ni estigmas para las mujeres porque nadie está transgrediendo norma alguna. Por el contrario, la práctica de juntarse en una tesgüinada es parte de esa normatividad, la cual muestra claramente la libertad en la elección de las parejas conyugales y denota el tipo de relaciones horizontales o equitativas que existe entre hombres y mujeres en esta dimensión matrimonial.

Además de la libertad en la elección de parejas, las prácticas matrimoniales rarámuri ofrecen otros rasgos que otorgan capacidades autonómicas de decisión a hombres y mujeres. Dentro de los esquemas culturales rarámuri es posible la separación de las parejas si alguno de los cónyuges, o los dos, no está a conforme con la relación. Inclusive, en la mayoría de las referencias bibliográficas

citadas, los autores mencionaron que las parejas primerizas pasan por un "periodo de prueba" buscando la afinidad, tras el cual pueden continuar juntos o disolver la unión sin que la decisión cause conflictos entre ambas familias, y mucho menos en el nivel colectivo más amplio. Esta pauta de libre elección y separación en el matrimonio se observa en muchos casos de personas, mujeres y varones, que han tenido dos o tres matrimonios a lo largo de su vida.

Dos condiciones más apuntan a relaciones de género igualitarias en la esfera del matrimonio. Por un lado, la virginidad no es un requisito que se busca en las mujeres para elegirlas como pareja, lo cual muestra un contrapunto con la hegemonía masculina que tiene en esta idea uno de sus rasgos más significativos. Por otro, aunque en las parejas jóvenes existe una relativa igualdad en las edades de hombres y mujeres, esto no es una regla y tanto unos como otras pueden casarse con personas mayores o menores, lo cual suele ocurrir en los segundos o terceros matrimonios.

Finalmente, la residencia posmarital también permite contextualizar las relaciones de género dentro de la organización social rarámuri. Hombres y mujeres afirman que, en principio, al formarse una pareja esta se debe trasladar a la casa de los padres del muchacho, lo que implicaría una norma virilocal (la pareja vive en la casa del varón). Sin embargo, también argumentan que las condiciones materiales o económicas son las que finalmente influyen en la decisión. De esta manera, prevalece un patrón de conveniencia sobre la disponibilidad de tierras y mano de obra que orienta el tipo de residencia hacia la uroxilocalidad (la pareja vive en la casa de la mujer), la virilocalidad, o la bilocalidad. Posteriormente, si la situación lo permite, la pareja construirá su propia casa y la residencia será neolocal. ¹⁴ El siguiente testimonio de una mujer ilustra este aspecto:

¹⁴ Kennedy (1970) y Naranjo (2009, 2014) también destacaron estas pautas de la residencia posmarital. Incluso, Kennedy propuso que la bilocalidad sería la mejor forma de clasificar el tipo de residencia rarámuri debido a la combinación de la conveniencia económica y la alternancia en varias unidades y ranchos a lo largo de ciclo anual. Naranjo (2014), por su parte, señaló que "Entre los *rarámuri* predominan la residencia temporalmente virilocal en los primeros meses o años de la unión conyugal y una vez edificada una vivienda independiente, se pasa a la residencia neolocal, combinada con la movilidad a otra(s) ranchería(s) donde se tiene parcelas(s) y otra casa" (Naranjo, 2014:25).

Pues lo que yo he visto es que casi la mayoría [de las parejas] se van a la casa del muchacho. Pero es según la necesidad de cada familia. Por ejemplo, vamos a suponer que en mi caso, si alguien se quiere casar conmigo, como en mi casa hay pocos hombres, pues yo diría "me convienen llevármelo a mi casa para que trabaje la tierra". En ese caso yo me lo llevaría, porque a lo mejor en la casa del muchacho hay muchos hombres y no hay tanta necesidad de la mano del hombre. Pues lo que yo he visto, es según la necesidad de la familia. En mi caso, pues me lo llevaría a la casa, pero por necesidad. O a la mejor, si en la casa de él tampoco hay mucha familia, a la mejor andaríamos en ambas partes, tanto en la casa de él como en mi casa, andaríamos así nada más. Y ya en el dado caso de que ya no quisiéramos andar así pues ya tendríamos que hacer nuestra propia casa (Rosa, entrevista junio 2010).

Aunque todos los rasgos inherentes a las prácticas matrimoniales otorgan libertad y autonomía a hombres y mujeres, el panorama conyugal y familiar no es del todo igualitario para las segundas. Ellas también experimentan la subordinación como resultado de situaciones de violencia física y sexual al interior de sus familias, principalmente por parte del marido, aunque algunas veces también del padre. Por lo general, la violencia hacia las mujeres ocurre cuando el marido se encuentra alcoholizado, lo cual exacerba sentimientos de celos, muy comunes entre los rarámuri, y los lleva a golpear a las esposas por supuestas infidelidades conyugales. Los casos de violaciones sexuales también suelen ocurrir bajo los efectos del alcohol y afectan tanto a las esposas como a las hijas. Por ejemplo, una mujer me dijo que una de sus hermanas fue violada por el padre cuando era niña, y aunque la madre conoció la situación no hizo nada al respecto; al contrario, constantemente la culpaba de haber "provocado" al padre. Muchas veces me resultó difícil platicar sobre estas situaciones, sobre todo por la pena, el dolor y el coraje que causa a las mujeres. Algunas de ellas me comentaron someramente sus experiencias o las de sus familiares y conocidas, como quedó manifiesto en éste breve testimonio:

Siempre hay violencia, pero siempre en las borracheras, eso siempre hay. Aquí se da por que se emborrachan, cuando están borrachos golpean a la mujer. Y pues la mujer no sé, pues tendrá miedo (Martha, entrevista junio 2010).

Estas situaciones de violencia nos recuerdan que Scott (2000) también planteó que la dimensión de género está implicada por relaciones de poder.

Subrayó que el género supone la construcción cultural de los vínculos entre hombres y mujeres basada en las relaciones y el ejercicio del poder. De igual manera Conway, Bourque y Scott (2000 [1987]) señalaron que las relaciones de género involucran sistemas binarios que oponen el hombre a la mujer, lo masculino a lo femenino en un orden jerárquico. Y en el mismo sentido Robert Connell (2003 [1995]) planteó que la hegemonía masculina, entendida como una configuración de las prácticas de género, garantiza y legitima la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres.

En ciertos casos las mujeres rarámuri no denuncian el maltrato por temor a sus maridos. Inclusive en situaciones muy graves en las que la justicia nacional pudiera haber intervenido, las mujeres prefieren no inmiscuirse en un asunto legal. En un rancho rarámuri del municipio de Carichí conocí el caso de una mujer que quedo incapacitada para caminar a consecuencia de una golpiza que le propinó el marido. Él había estado tomando por varios días en una serie de tesgüinadas y cuando él regresó a su casa no encontró a la mujer, pues ella también había salido a beber a otro rancho. Al retornar, la acusó de adúltera y la golpeó tan fuerte que tuvo que ser ingresada en el hospital más "cercano" en ciudad Cuauhtémoc, a 150 kilómetros de distancia y al menos 5 horas de viaje. En el hospital dieron parte a la policía ministerial, la cual acudió para obtener la declaración de la mujer golpeada y elaborar un expediente. Sin embargo, la mujer "perdonó" a su esposo y le dijo que no levantaría ninguna demanda si le prometía que la iba a cuidar por el resto de sus días. Obviamente él aceptó la propuesta y evitó el proceso judicial.

No obstante el desenlace del caso anterior, el sistema de justicia rarámuri ofrece una posibilidad para la denuncia de las prácticas violentas y de maltrato hacia las mujeres. De igual manera, situaciones de adulterio de ambos cónyuges pueden ser discutidas en este sistema y llegar a diversos arreglos. Por el momento sólo señalo estos aspectos, pero los retomaré más adelante al abordar el sistema de gobierno.

Como se puede apreciar, la vida y relación conyugal oscila en un contexto que va de la violencia experimentada por las rarámuri, pasando por los arreglos

matrimoniales que los padres realizan en ciertos caos, tanto para mujeres como para varones, hasta la libertad que tienen ambos en la elección del compañero. Si bien hay personas que permanecen solteras después de su primer o segundo matrimonio, la vida en pareja es lo habitual dentro de las pautas culturales rarámuri. Éstas posibilitan, entre otros aspectos, la complementariedad en los trabajos que se requieren para la reproducción material, así como el acceso a espacios rituales y políticos que de otro modo sería difícil cumplir. El siguiente testimonio de una mujer resume la tensión que el sector femenino vive entre la desigualdad, la tendencia a las relaciones horizontales y la complementariedad de los géneros, produciéndose así un consenso compartido en las ideas y las conductas sociales:

Entre la cultura tarahumara siempre el hombre va adelante; porque siempre como que le damos más importancia al hombre y que la mujer siempre va atrás. No que valga más el hombre, pero si usted ve en un camino ¿quién va adelante? el hombre, y la mujer va ahí atrás. Y siempre es así. Y en las fiestas ¿quién es el que ofrece? el hombre; ¿quién canta? el hombre; ¿quién invita a una fiesta? ¿a una tesgüinada? Va el hombre a invitar a cada casa. No porque tenga más valor. Pero el papá es como que la cabeza de la familia. Ya sabemos que son los dos, verdad. Yo como que me enfoco cuando yo era niña de cómo eran las cosas: el papá era el que decía, la mamá también, pero siempre le preguntaba al papá [...] La mujer es la compañera, es el complemento de las cosas, porque siempre pues en una familia ¿a quién van y le dicen algo? Pues a la mamá (Juanita, entrevista, agosto 2011).

Esto nuevamente hace eco a la idea de complementariedad derivada del concepto de *chachawarmi* andino. Al respecto Canessa (2006) señaló que en el matrimonio aymara los elementos masculino y femenino no son iguales sino complementarios porque cada elemento requiere su pareja para ser completo y eficaz; pero a la vez es contradictorio porque cada parte nunca se subsume a la otra, manteniéndose identidades separadas. Dicha tensión entre fusión y fisión es lo que otorga la fuerza productiva a la relación (Canessa, 2006:108). En el caso rarámuri, como apreciamos en el testimonio, existe una idea de complemento entre las esferas masculina y femenina, la cual se objetiva o materializa en las prácticas que hombres y mujeres desempeñan en el contexto social y cultural. De esta manera, la propuesta de Canessa es central para analizar las relaciones de

género no sólo en las localidades de la Sierra Tarahumara, sino también en los asentamientos congregados de la ciudad de Chihuahua.

2.4 Instituciones de intercambio y reciprocidad: kórima y carreras.

Dentro de la organización social rarámuri, además de la tesgüinada, hay otras dos instituciones de intercambio y reciprocidad que garantizan la igualdad de derechos y a hombres y mujeres: la *korima* y las carreras. A través de ellas circulan alimentos, artículos y productos que son necesarios para la reproducción social. La participación de familias e individuos en estas instituciones es importante y, a la vez, todos resultan beneficiados. En suma, estos espacios también muestran las relaciones y prácticas de género que se construyen en un modelo social que tiende a la horizontalidad y la autonomía.

2.4.1 Kórima.

Kórima es una institución que posibilita compartir y redistribuir los alimentos con las familias o personas que carecen de ellos. La kórima se sustenta en una normatividad que estimula las prácticas de reciprocidad y ayuda mutua y sus objetivos son, minimizar el hambre que puedan experimentar las unidades familiares en algún momento particular de necesidad y, en términos amplios, garantizar la subsistencia material rarámuri. Pero no sólo la carencia de alimentos activa la práctica de compartir, pues las visitas que por diversos motivos las persona hacen a familiares o conocidos, también son atendidas con la cortesía de la kórima. Sea por carencia o no, sin excepción, en todas las ocasiones el anfitrión ofrecerá a sus visitantes, hombres o mujeres por igual, los alimentos que estén preparados en ese momento: pinole batido en agua, frijoles, tortillas, sopa, o café. La norma garantiza a todas las familias e individuos que, si en un futuro carecen de alimentos u otros bienes, también les serán reciprocados por otros miembros del grupo. Los siguientes testimonios dan cuenta de las características e importancia de la práctica de la kórima en la Sierra Tarahumara.

El kórima es una visita que hace una persona, pero de esa visita la persona visitada siempre ofrece algo, es un compartir, siempre comparte lo que tiene, jamás a un visitante lo deja ir así nada más, pues siempre le da pinole. Depende de si es conocido o no es conocido. Si no es conocido es que es una persona que necesita: "¿de dónde vienes?" "de Narárachi". La persona inmediatamente se da cuenta que es una persona que necesita, por lo tanto, después de darle comida, porque viene de lejos, le va a dar frijol, le va a dar maíz, su buen quarote [cesto] de maíz a la persona desconocida. Porque el conocido de ahí, siempre va a ir nada más a alguna cosa, a visitar, no porque necesite comer, pero también se le da. Entonces es compartir con la persona que te visita, siempre. Por eso dicen que el tarahumara no se muere de hambre porque: "hay voy caminando, hay voy a llegar a esta casa", ya sabe el que va allegar a esa casa que ahí le van a ofrecer un pinolito, si tienen tortillas le van a dar de comer y ese día ya no pasó hambre. Entonces eso es, es un vivir como hermano, es mi hermano, es ser un rarámuri. Así lo decimos mucho, es un rarámuri que vive como hermano con el otro, así sea conocido o desconocido (Juanita, entrevista agosto 2011).

¿Qué es kórima? Pus es pedir una ayuda, porque dicen "no comemos allá en la casa, no tenemos qué comer". Yo no puedo decir que no, nada más que pasen a comer, pus ya sabemos que a eso vienen. Pero ellos tampoco nos dicen, ya sabemos que a eso vienen (Rosa, entrevista junio 2010).

Tanto en la *kórima* como en las tesgüinadas pueden apreciarse ciertos elementos que remiten al análisis sobre los dones de Marcel Mauss (1991 [1923-1924]). Ambas instituciones evidencian un sistema de cambios y prestaciones económicas que involucra las pautas de producción y consumo. En ese sentido, las normatividades inherentes a la *kórima* y a las tesgüinadas llevan a los rarámuri a cumplir las tres obligaciones a las que se refiere Mauss en su análisis: dar, recibir y devolver. En la *kórima* el anfitrión tiene la obligación de dar alimentos al visitante, quien los recibe y posteriormente tendrá que devolverlos, pero no necesariamente a la misma persona. Puede ser a ésta o a otras ya que, tal como lo planteó Mauss, no son los individuos sino las colectividades las que se obligan mutuamente, son personas morales las que están involucradas. Cabe destacar que uno de los significados del *potlach* al que alude Mauss es el de "alimentar", el cual se asemeja en cierto sentido a la idea principal que sustenta la *kórima*: compartir alimentos.

En las tesgüinadas opera la misma lógica de esta economía de obligaciones morales. Aquí el anfitrión invita a un conjunto de unidades domésticas y personas a trabajar a cambio de comida y tesgüino; los invitados tienen la obligación de asistir a la reunión, así como el derecho de invitar a las

mismas y a otras unidades a trabajar de manera colectiva; de igual manera, los anfitriones tienen la obligación de devolver el trabajo cuando son invitados a las tesgüinadas de sus conocidos y familiares. En este sistema de prestaciones resalta el hecho de que los elementos puestos en circulación son alimentos en el caso de la *kórima* y trabajo-alimentos en las tesgüinadas, bienes que corresponden a las esferas de la producción y la reproducción económica.

En este apartado destaqué la importancia y particularidad de la *kórima* porque, junto con las carreras, son prácticas que se han resignificado en la ciudad de Chihuahua, lo cual repercute directamente en las relaciones de género, de manera particular en la esfera femenina, como veremos en los siguientes capítulos.

2.4.2 Rowera y rarajípari: las carreras de mujeres y hombres.

Las carreras de bola (*rarajípari*) y de aro (*rowera*) son espacios de interacción social que involucra el intercambio y la circulación de bienes y objetos. Éstas podrían considerarse como una actividad de "esparcimiento" o "deporte tradicional" de la cultura rarámuri. Sin embargo, además del aspecto lúdico, las carreras están atravesadas por una serie de elementos económicos, rituales, cosmogónicos y de generación de prestigio social que las convierten en otra institución rarámuri particular. De acuerdo con esto, por ejemplo, la visión del mundo asigna a las carreras una función propiciatoria de la fertilidad y el bienestar de todos los seres que habitan la tierra, como lo evidencia el siguiente testimonio:

Estas carreras sirven para llamar la lluvia y así cuidar nuestros bosques; también para que crezcan sanos todos los animales y plantas que hay aquí en la tierra. Si les llueve bien a los bosques y las plantas, no pasarán hambre los animales y la gente, Y así habría bastante agua en los arroyos, para que todos los que vivimos aquí podamos beber (Ayala, Prudencio, en Gardea, Juan y Martín Chávez, 1998).

Las carreras de bola son exclusivas de los varones, mientras que las de aro, *rowera* o "ariweta" de las mujeres. El objetivo de las competencias de *rarajípari* y *rowera* es muy sencillo: terminar en primer lugar el recorrido de una

distancia. Los corredores y organizadores trazan un circuito y acuerdan previamente el número de vueltas que deberán dar. La distancia total es variable, pero en las carreras de aro las mujeres corren entre 30 y 50 kilómetros, mientras que en la bola los hombres entre 50 y 80 kilómetros, aunque en algunas competencias de ambas categorías las distancias pueden ser mayores. Los hombres recorren el circuito lanzando una bola de madera (*komaka*) con el pie, mientras que las mujeres deben hacerlo lanzando, con una vara (*chu'ajípara*), un aro de alambre o palma forrado de tela (*rowera*).¹⁵

Salvo la regla que señala que la bola la corren hombres contra hombres y el aro mujeres contra mujeres, no existen categorías bien definidas en las que se tomen en cuenta aspectos como la edad, la estatura o el peso. Las carreras representan un espacio de participación para todos: niños, niñas, jóvenes y adultos y la modalidad común en es que compitan uno contra uno, aunque pueden presentarse otras combinaciones.

Al corredor de bola se le designa *rarajípame* y a la de aro *rowéame*. Junto a cada corredor se forma un equipo de apoyo y acompañamiento (*enérame*). El apoyo consiste en apostar en favor de alguno de los competidores, así como en el acompañamiento físico que realizan hombres y mujeres en ciertos momentos de la carrera. Entre otras actividades, los miembros del equipo corren al lado de su favorito, animándole y gritándole ¡*We'riga*, we'riga, *we'sapu*! (¡fuerza, ánimo, rápido!); pero también le señalan dónde está la bola o el aro y, si es de noche, los iluminan para que el corredor pueda verlos; le ofrecen agua o algún líquido refrescante; o le dan masajes en las piernas. En suma, el equipo representa un apoyo moral y material para cada uno de los corredores.

Las apuestas son un elemento distintivo de las carreras. Los objetos y bienes que se ponen en juego suelen ser fajas, lienzos de tela, bolas de estambre, dinero, incluso animales. Pero lo que visiblemente caracteriza a las apuestas son las faldas y vestidos de la indumentaria tradicional femenina. En conjunto, las carreras y las apuestas rarámuri son prácticas que también permite la circulación y

77

¹⁵ La bola tiene un diámetro promedio de 7 u 8 centímetros y puede pesar hasta 250 gramos; los aros no suelen rebasar los 15 centímetros y las varas miden entre 60 de 85 centímetros.

el intercambio económico de bienes. En este sentido, Augusto Urteaga señaló que en las comunidades de la Sierra Tarahumara las carreras de bola y *rowera* operan como "cuasi mercados" (Urteaga, 2008:11).

Además, las carreras son espacios que permiten la aparición de autoridades temporales a las que llaman *cho'kéame*. Estos son los funcionarios encargados de organizar las carreras, concertar las apuestas y las transacciones entre los equipos rivales que se forman alrededor de las y los corredores. En las localidades de la Sierra el puesto de *cho'kéame* puede ser ocupado tanto por hombres como por mujeres, quienes sólo cumplen la función durante de la carrera. Sin embargo, el interés, la experiencia y el buen desempeño de algunos rarámuri en este cargo temporal les van otorgando un estatus o prestigio personal. Así, muchas veces las y los *cho'kéame* reconocidos son aquellos que saben dar buenos consejos a los corredores sobre su conducta y en relación a las estrategias que deben seguir, así como saber defender la cantidad y la calidad de las apuestas frente al equipo contrario. Presento a continuación un consejo dirigido a los corredores, el cual muestra los mensajes que el *cho'keame* transmite antes de iniciar una competencia:

En la competencia serás un deportista tenaz, que nada te intimide, ni el cansancio, ni las inclemencias del tiempo y siempre con la mente en la legalidad. Piensa que estás representando a tu comunidad y que tiene puesta la confianza en ti. Darás de ti todo lo que puedas con honor, sin salirte de las reglas del juego, pues si esto sucediera, la comunidad entera se avergonzaría con tu actitud [...] Cuando se pierde una competencia que te ha costado mucho esfuerzo, tiempo y desgaste económico, debes estar orgulloso, porque defendiste con honor lo tuyo y a los tuyos, aunque la suerte no estuvo de tu lado y cuando seas el vencedor, deberás respetar al perdedor. Pues a lo mejor esta vez la suerte te favoreció, quizá la próxima vez la suerte sea adversa. Debes honrar al perdedor, pues tú como ganador no habrás perdido nada, porque tu esfuerzo será compensado (Chávez, Ventura, "Deportes", en Gardea, Juan y Martín Chávez, 1998).

Aquellas corredoras y corredores que van destacando de los demás, obteniendo muchas victorias, también son merecedores de un prestigio, tanto en el nivel familiar, como el colectivo. Inclusive, en el caso de los varones, esta fama puede trascender los pueblos y llegar a una región más amplia. En general, considero que las carreras de aro y bola representan una institución que pone en evidencia espacios y momentos de igualdad de género, pues en ellas es

fundamental la participación de mujeres y hombres, ya sean corredores, apostadores o autoridades.

2.5 Organización política, festiva y ritualidad.

La organización política y festiva contemporánea denota las influencias de la Colonia y de las políticas nacionales que penetraron en la Sierra Tarahumara. No obstante que dichos proyectos no lograron transformar el modelo social poco centralizado y con tendencia a la autonomía de las personas y los grupos domésticos, sí introdujeron relativas desigualdades entre la población rarámuri o acentuaron las ya existentes, incluidas las de género.

De acuerdo con este último señalamiento, por ejemplo, los primeros misioneros jesuitas del siglo XVII identificaron algunos líderes religiosos o de guerra, varones a los que llamaron "caciques", y a ellos los eligieron como funcionarios y autoridades que supuestamente les ayudarían en su labor espiritual y material. Siglos después, las autoridades del gobierno mexicano también adjudicaron a la figura masculina la representación de las familias y la colectividad, y nuevamente los hombres fueron quienes ocuparon, por ejemplo, los cargos de la organización ejidal o representaron los canales de las políticas indigenistas, dejando muchas veces a la mujer en un segundo plano (Morales, 2005). ¹⁶ De esta manera, política, gobierno y organización festiva rarámuri son espacios en los que, en términos generales, las mujeres tienen restringida la participación en los cargos y actividades principales y, en consecuencia, no adquieren el prestigio que las funciones otorgan.

La organización política rarámuri se sustenta en una estructura de cargos y funcionarios cuyo objetivo es, en general, la coordinación y mediación de los intereses y conflictos de las familias y los individuos, así como la impartición de justicia. La estructura está encabezada por un *siríame* o gobernador indígena, quien es apoyado en sus tareas por un grupo de auxiliares, entre los que destacan

federal y otros proyectos dirigidos por organizaciones no gubernamentales, otorgaron a las mujeres la representativida de sus familias o centraron sus actividades en ellas (Servín, 2008).

¹⁶ Sólo en los últimos años programas de desarrollo social como el de Oportunidades del gobierno

los segundos gobernadores, los capitanes, los soldados, los *mayoras*, los fiscales, los *aliwasi*, y el comisario de policía.¹⁷

Idealmente, la principal cualidad que se exige a una persona para que sea elegida como *siríame*, es haber demostrado a lo largo de su vida un comportamiento adecuado de acuerdo a la normatividad, lo cual lo convierte en una autoridad moral. En este sentido, además, los rarámuri buscan que este puesto sea ocupado por alguien que "sepa hablar", es decir, por una persona con una amplia capacidad de oralidad en público y, sobre todo, que ofrezca buenos consejos. El consejo o *nawésari* es un discurso que tiene el objetivo de orientar la conducta rarámuri, así como transmitir normas, valores y costumbres. Además del gobernador indígena, el *nawésari* también es ofrecido por los especialistas rituales o personas con autoridad moral probada y reconocida por la colectividad. En los siguientes fragmentos de un *nawésari* destaco algunos de los preceptos de la conducta rarámuri que el gobernador indígena enfatiza, como el trabajo, la buena conducta, la *kórima*, las tesgüinadas y el respeto para ancianos y mujeres:

Serás consciente siempre que debes observar buena conducta en donde quiera que andes. Conforme a tu conducta tendrás un lugar en donde quiera que vayas [...] Desde niño aprenderás a querer el trabajo y no lo verás como un castigo [...] Cuando celebres una fiesta procura compartir y convivir parejo sin menospreciar a nadie, pues deberás entender que todos debemos vernos como hermanos [...] Compartirás tu cosecha con aquellos que por alguna razón que no sea el ocio, no levanten su parte de la cosecha [...] El tesgüino que bebas será el que honradamente te hallas ganado con tu trabajo o tu participación en la fiesta o el que con gusto te ofreciere el de la casa [...] Tú, que eres muchacho y que empiezas a beber, cuando te embriagues no levantes la palabra contra un anciano, ni midas tus fuerzas físicas con las de él, pues tus fuerzas minarían muy rápido y no tendrás derecho de ver las cosas de este mundo de frente. Respetarás a la mujer, porque mujer es tu madre y mujer será tu compañera y mujeres serán tus hijas, acuérdate que es la que te dio un alma para que vivieras y es la que te dio sus pechos para que crecieras, jamás le levantarás la mano, porque el de allá arriba, que todo lo ve se enojaría y te secaría tu mano. Nunca abusarás de tu fuerza ante una mujer porque si así lo hicieres no tendrás derecho a tener compañera en tu vida, pues conociéndote nadie te querrá de compañero (Richuárare, José, en Gardea, Juan y Martín Chávez (1998).

¹⁷ La figura de Comisario de Policía fue introducida desde la estructura de gobierno municipal. Es un intermediario entre los órganos de justicia nacionales y el pueblo rarámuri en conflictos y delitos graves, como el homicidio. A diferencia del resto de los cargos, el de comisario de policía exige hablar y escribir español, además de conocer, de manera general, la burocracia administrativa del mundo mestizo. Su cargo no está por encima del *siríame*, pero tiene un reconocimiento por parte de los miembros del pueblo y, al igual que él, tiene un sello con el que oficializa sus actividades ante el gobierno mexicano.

Mediante el *nawésari* se intenta prevenir el maltrato a las mujeres, pero en la práctica muchas veces no surte efecto. En algunos casos de violencia, adulterio o abandono, las mujeres denuncian a sus esposos ante el *siríame* y sus auxiliares y se organiza una reunión a la que llaman *nachínima*, la cual puede entenderse como juicio. El cuerpo de funcionarios, junto con la demandante, el demandado y los miembros de la colectividad deliberan sobre la situación buscando un arreglo satisfactorio. Es importante subrayar que el sistema de justicia rarámuri es, sobre todo, restaurativo y no punitivo, busca la reparación del daño más que el castigo al infractor. En los casos señalados, las autoridades conminan a los hombres a rectificar su conducta, pero también pueden separar definitivamente a la pareja y exigir una compensación material para las mujeres. El caso que relataré a continuación lo conocí en un juicio y trata de una mujer que demandó a su esposo por abandono en que dejó a sus hijos. La situación es por demás interesante, pues el conflicto ocurrió en la ciudad de Chihuahua y se resolvió en el pueblo de origen.

Una familia compuesta por el varón, la mujer y tres hijos emigraron a la ciudad de Chihuahua. Tiempo después el hombre abandonó a su familia, así como su responsabilidad de aportar ingresos para la subsistencia material. La mujer y los hijos regresaron a la Sierra y después de un año solicitó justicia al gobernador indígena, aunque el marido continuaba desaparecido. Ella pidió una compensación monetaria por el tiempo en que dejó de recibir apoyo para el sustento de sus hijos. Un elemento que hace particular el caso, y a la justicia rarámuri en general, fue el hecho de que la mujer no demandó directamente al marido, pues no sabía dónde se encontraba, sino que ella exigió que su suegra respondiera por la falta del hijo. La demanda fue aceptada tanto por las autoridades como por la suegra, quien pagó la multa con un becerro.

Aunque el maltrato y la violencia hacia las mujeres es latente entre los rarámuri, los juicios presentan una oportunidad para denunciarla. En este sentido, el sistema judicial también manifiesta espacios y prácticas de igualdad de género, pues todos tienen derecho de acudir a los funcionarios para entablar sus

demandas. Inclusive los varones lo hacen cuando su esposa mantiene relaciones amorosas con otro hombre o simplemente porque no tienen compatibilidad con ella. Particularmente en los problemas conyugales, los afectados acuden con el *mayora*, pues dentro de la estructura de cargos es el funcionario encargado de mediar y resolver este tipo de situaciones. El siguiente testimonio da cuenta de esta particularidad:

En los juicios somos algo severos, pero se requiere para que no se pierda nuestra autoridad y no se altere el orden. En los problemas conyugales vemos quien tiene la razón, y en esto nos ayuda la autoridad encargada de vigilar los matrimonios que son los Mayori, ellos aportan su participación, pero es la misma comunidad la que arregla los problemas, pues ellos son los que conocen a las parejas enjuiciadas. A ambos se les amonesta severamente, se les invita a no repetir la falla. Si reinciden varias veces se les separa (Gardea y Chávez, 1998:141).

Finalmente, tanto los funcionarios del gobierno rarámuri como otros festivos también tienen responsabilidades en la organización de las celebraciones invernales (Guadalupe, Navidad y Reyes) y de Semana Santa, las cuales fueron instituidas por los misioneros católicos durante la Colonia. Ellos se encargan de organizar a los grupos de danzantes, de interpretar las piezas musicales, así como de proporcionar los recursos materiales y humanos para la preparación de los alimentos y el tesgüino. Al igual que los cargos políticos, la mayoría de los festivos son ocupados por los varones. Las mujeres, por su parte, trabajan en la elaboración de la comida y el tesgüino, o como fiesteras aportando los animales sacrificados, y realizan algunas funciones rituales como rezanderas o como tenánches, limpiando el templo y cargando las imágenes católicas en los circuitos procesionales realizados en esas ocasiones.

No obstante que, en términos generales, la hegemonía masculina sitúa a las mujeres en un lugar de subordinación, limitando su acceso a los puestos y cargos principales del sistema ritual y político, en los últimos años en algunos pueblos y ejidos rarámuri las mujeres han ganado espacios en el gobierno como *siríame*, y en la organización ejidal en diferentes puestos. Sin embargo, sólo son casos aislados que evidencian cierta flexibilización de las normas patriarcales.

2.5.1 Ritualidad y curación.

Entre los rarámuri existen especialistas rituales encargados de la prevención y curación de las enfermedades a los que se les conoce como owirúame, curanderos o doctores. Los owirúame son los encargados de atender y prevenir las enfermedades provocadas por la pérdida de las alewá (alma, fuerza o aliento vital). Entre los owirúame existe una especialización y jerarquización de acuerdo a la manera de trabajar de cada uno de ellos, o a la capacidad comunicativa que tengan con las diferentes entidades anímicas que habitan el universo rarámuri. Sin embargo, esta especialización, en la mayoría de los casos, no involucra la participación de las mujeres. Es decir, el género femenino tiene un acceso restringido a estos espacios de formación y especialización curativa y queda subordinado a una ideología que, en este sentido, privilegia a los varones.

En suma, los *owirúame*, sus aprendices y otros especialistas que dirigen los rituales curativos y propiciatorios, son mayoritariamente varones. No obstante, a diferencia de las fiestas de cuaresma y las invernales, en los rituales domésticos (curativos, fúnebres, propiciatorios), la mujer tiene un espacio de participación durante la ejecución de las danzas. Cabe señalar también que en estos rituales son los varones quienes sacrifican y destazan a los animales que serán ofrendados, pero las mujeres son las que se responsabilizan de la preparación de los alimentos y el tesgüino.

2.6 Relaciones con el Estado y las instituciones.

Finalmente, la intervención del Estado y otras instituciones en las localidades rarámuri muestra los espacios de participación que tiene hombres y mujeres. En primer lugar, existe un vínculo cotidiano con las escuelas y las clínicas de salud, seguido de la relación con el ayuntamiento municipal y diferentes denominaciones religiosas, católica y protestante principalmente, así como con otros proyectos e instancias a nivel estatal y federal: Coordinación Estatal de la Tarahumara,

Secretaría de Fomento Social del Estado, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, por mencionar algunos.

La intervención institucional por mucho tiempo distinguió la representación masculina de las familias en los programas y políticas de desarrollo, pero en la actualidad su vínculo con varones y mujeres es variable. Por ejemplo, las escuelas y las clínicas privilegian la relación con las mujeres, muestra de ello es el programa Oportunidades que se implementa desde el gobierno federal. La evangelización religiosa, católica y protestante busca que tanto hombres como mujeres participen de sus acciones. Lo mismo sucede con algunas organizaciones no gubernamentales que tratan de incidir en aspectos económicos y sociales de los pueblos rarámuri, aunque hay algunos proyectos que tiene como objetivo el desarrollo de la mujer en áreas como las artesanías o los derechos (Servín, 2008).

Por último, la relación con otros niveles de gobierno, municipal, estatal y federal que implementan proyectos asistenciales, agrícolas, de vivienda, empleo temporal o de representatividad política, privilegian la relación con los varones. En consecuencia, desde el exterior se construyen espacios de participación y representatividad que inciden en la dimensión del género y establecen la forma en que se desempeñan hombres y mujeres, así como el tipo de relación que se establece entre ellos en todas estas áreas.

Conclusión.

La perspectiva relacional y de poder de Scott (2000), así como el análisis de las prácticas culturalmente situadas propuesto por Canessa (2000) posibilita la comprensión de las relaciones de género rarámuri. En este sentido, los conocimientos, las ideas y las prácticas inherentes a la visión del mundo y a la organización social se inscriben en representaciones simbólicas, en el sistema normativo y en la dimensión institucional y todo ello impacta en la manera en que se construyen los roles y las subjetividades genéricas.

En el sistema de creencias existen representaciones de los ámbitos femenino y masculino, las cuales tiene su correspondencia en la concepción y

nacimiento de una persona. Desde ese momento varones y mujeres se diferencian por el número de *alewá* o almas que a cada uno le corresponden: tres a los primeros y cuatro a las segundas. A lo largo del curso de vida, las personas se distinguen y tienen una nominación específica por género y generación de acuerdo a la etapa en que se encuentren. Así, entre los rarámuri, se conforman espacios sociales para niñas, niños, mujeres jóvenes, varones jóvenes, mujeres, señores, ancianas y ancianos, a quienes corresponden características y atributos sociales particulares vinculados al parentesco, al trabajo, a la ritualidad o la política. Además, existen otras categorías genéricas y de edad con las que denotan la homosexualidad de mujeres y hombres.

Los atributos se adquieren a través de un proceso de socialización que denota un conjunto de prerrogativas que favorecen a los varones, pues como en otros contextos y grupos sociales, el modelo patriarcal hegemónico y la desigualdad estructural están presentes entre los rarámuri. No obstante, dicho modelo adquiere un matiz particular pues también existen espacios y prácticas en los que se evidencian pautas de horizontalidad en las relaciones y conductas autonómicas en las decisiones de las personas y los grupos familiares.

Por un lado, la hegemonía masculina se afirma al restringir la participación mujeres en los principales espacios políticos, rituales y de representación. Las prácticas muestran que los cargos del sistema de gobierno y la organización festiva, la especialización ritual y curativa, así como la representación de los grupos domésticos son prerrogativa de los varones. Además, en la vida conyugal y familiar las situaciones de violencia también nos muestran la posición de desigualdad que experimenta el sector femenino

Por otro lado, los roles, representaciones y prácticas de hombres y mujeres denotan cierta equidad en espacios como el trabajo y las actividades de reproducción material, la propiedad y la herencia, el matrimonio, o las instituciones de intercambio y reciprocidad como la *kórima* y las carreras de bola y aro. En este sentido, por ejemplo, el trabajo realizado por la unidad doméstica se sustenta en un modelo económico de complementariedad y responsabilidad compartida, en el que la participación de todos los miembros de la unidad doméstica es importante,

incluidos los niños. Además, este modelo es flexible, pues aunque en principio existen tareas asignadas de acuerdo al género, en la práctica es posible que hombres y mujeres, en la medida de sus posibilidades, realicen la mayoría de las tareas requeridas. Asimismo, las prácticas matrimoniales también evidencian estos rasgos de equidad entre hombres y mujeres al permitir que ambos elijan de manera independiente a su pareja y puedan separarse cuando no se sientan cómodos en la relación.

En suma, mujeres y hombres experimentan las asignaciones de género en un contexto social que oscila entre la horizontalidad, la complementariedad y la hegemonía masculina. Esta condición es interiorizada y subjetivada y la asumen como parte del orden natural de la vida social. De esta manera los matices marcados por la horizontalidad rarámuri permiten comprender las adecuaciones de los roles de género en la ciudad de Chihuahua sin que esto genere tensiones mayores, lo cual no significa que se cuestione la hegemonía masculina en aspectos centrales como la violencia doméstica.

En los siguientes capítulos veremos cómo el contexto social rarámuri cambia en la ciudad de Chihuahua, particularmente en los asentamientos urbanos, en donde la vida y la organización adquieren nuevas dimensiones y características. Y, en consecuencia, comienza también un proceso de resignificación de las relaciones de género que dicta nuevas pautas y roles para hombres y mujeres.



Alpersi, autoridad ritual, Marco Vinicio Morales, Narárachi, diciembre 2012.



Rowera, carrera de aro, Marco Vinicio Morales, Ocórare, junio 2010.



Chokéame emparejando apuestas. Marco Vinicio Morales, Narárachi, 2010.



Capitanes y fariseos de Semana Santa. Marco Vinicio Morales, Narárachi, abril 2007.



Siríame. Gobernadores rarámuri, Marco Vinicio Morales, Narárachi, agosto, 2009.



Yúmari. Ritual petitorio. Marco Vinicio Morales, Raramuchi, Junio 2007.

CAPÍTULO 2.

"DIJERON QUE NOS FUÉRAMOS A UNAS CASAS QUE HABÍAN HECHO PARA LOS TARAHUMARAS".

LOS ASENTAMIENTOS RARÁMURI EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA. LA VIDA EN UN CONTEXTO DE DESIGUALDAD.



Fiesta de Guadalupe en el asentamiento el Oasis. Marco Vinicio Morales, diciembre 2008.

Introducción.

Diversas investigaciones realizadas en contextos urbanos en México mostraron que los vínculos étnicos de los indígenas migrantes permiten la formación de comunidades u organizaciones en los lugares de destino (Hirabayashi, 1985; Mora, 1996; Velasco, 2002a y 2002b; Oehmichen, 2000 y 2005; Igreja, 2004 y 2007; Perraudin, 2007). Todas las investigaciones coincidieron en que estas formas de agrupación surgieron como respuesta a las condiciones impuestas por el medio urbano, muchas veces hostil, para lograr una mejor inserción. A través de las organizaciones los indígenas pudieron entablar demandas relacionadas con la vivienda, el empleo, la justicia, la equidad de género, los servicios urbanos, o para realizar mejoras en sus pueblos de origen. Los estudios evidenciaron que la raíz o el origen de las agrupaciones urbanas se encuentra en las relaciones sociales y vínculos de parentesco, de paisanaje y comunitarios establecidos antes de la migración. Es decir, que las agrupaciones en la urbe tuvieron como fundamento las relaciones familiares y la organización comunitaria de origen.

Asimismo, los trabajos señalaron que los asentamientos y expresiones colectivas de los indígenas en las ciudades representan una extensión de la comunidad de origen. De estas investigaciones, las de Oehmichen (2000 y 2005) son los que presentan un planteamiento más desarrollado de la idea de comunidad indígena urbana. Oehmichen afirmó que los mazahuas, al reconstituir sus vínculos primordiales y resignificar sus paradigmas tradicionales en la ciudad de México, conformaron una "comunidad extraterritorial" que se amplió en el espacio, en cuya construcción hombres y mujeres han participado de manera activa y en donde el territorio ancestral es uno de los referentes identitarios más importantes.¹⁸

¹⁸ Es importante aclarar que no todos los indígenas migrantes se insertan residencialmente de manera congregada en las ciudades de México. En ese sentido, a partir de los estudios realizados en el área metropolitana de Monterrey, por ejemplo, Durin (2006) y Durin y Moreno (2008) encontraron que entre la población hablante de nahuatl, teneek y zapoteco el tipo de residencia es disperso o aislado en el caso de las mujeres que trabajan en el empleo doméstico puertas adentro; mientras que entre otomíes, mixtecos y mazahuas, el tipo de residencia es congregado.

Entre los rarámuri urbanos no podría decir que han formado comunidades extendidas o extraterritoriales tal como está planteado en las investigaciones anteriores porque, entre otros elementos, a nivel colectivo no existe un vínculo estrecho con las localidades de origen en la Sierra Tarahumara. No obstante que los vínculos y redes de parentesco y paisanales son importantes en el proceso migratorio y en la inserción urbana, y que existe la reproducción de ciertos elementos de la organización social, los rarámuri en la ciudad de Chihuahua hasta ahora no han conformado organizaciones con el objetivo de entablar demandas para mejorar sus condiciones de vida o para reivindicar derechos, como lo señalaron las investigaciones para mazahuas, otomíes, mixtecos y otros grupos en diferentes ciudades de México. Para éstos últimos, Velasco (2002b) afirmó que existen al menos tres condiciones que explican la emergencia y colaboración de las organizaciones: 1) que los migrantes posean una importante tradición de participación comunitaria; 2) que anteceda una politización de redes y grupos informales de migrantes; y 3) que esas formas asociativas mantengan una relación con el sistema sociopolítico del pueblo de origen (Velasco, 2002b:255).

El modelo político rarámuri, en contraste, obedece a una lógica en la que prevalecen las relaciones horizontales que otorga cierta independencia y autonomía a las decisiones de los individuos y las familias. De esta manera, la dinámica de la vida colectiva urbana no requiere de una participación y jerarquía política como las de los grupos de tradición mesoamericana, ni tampoco de lazos fuertes entre los migrantes y la organización sociopolítica en el origen. En parte esto es lo que explica por qué los rarámuri no han politizado sus identidades étnicas para entablar relaciones, demandas y exigencias sociales y culturales con el Estado. De esta manera, en el presente capítulo veremos que el modelo social rarámuri poco centralizado revela el hecho de que hayan sido las instituciones religiosas y las dependencias de gobierno las que iniciaron el proceso de conformación de los asentamientos y no los mismos rarámuri quienes se hayan organizado para demandar apoyos en el rubro de la vivienda.

Sin embargo, la residencia congregada en los asentamientos es el factor que articula el vínculo entre los rarámuri y el Estado y otros agentes no gubernamentales para la intervención institucional. De igual manera dicho enlace también ha ocasionado una nueva manera de experimentar la etnicidad y resignificar las relaciones de género de hombres y mujeres en la ciudad de Chihuahua.

Éste capítulo tiene el objetivo de presentar el contexto general de los asentamientos rarámuri en la ciudad de Chihuahua para que posteriormente podamos adentrarnos en la vida cotidiana y en las dimensiones étnicas y de género y en sus transformaciones y resignificaciones. Es importante subrayar que la investigación se centró en el sector de los rarámuri que viven congregados, aproximadamente el 37% de la población rarámuri en la capital, de manera particular en el asentamiento el Oasis. Este contexto congregado marca una manera distinta de ser rarámuri en la urbe, aunque cabe señalar que también existen pautas comunes entre los congregados y las familias que viven dispersan en la ciudad.

El capítulo está dividido en cinco apartados. En el primero presentaré el proceso de migración e inserción urbana de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Daré cuenta de los tipos de movimiento desde sus localidades de origen en la Sierra Tarahumara, la importancia que tienen los lazos de parentesco en el desplazamiento y la inserción en la ciudad. Además, señalaré algunos rasgos del contexto urbano que marcan la situación de desigualdad social que viven los rarámuri, como la discriminación y las representaciones negativas hacia ellos.

En el segundo apartado presentaré el proceso general de intervención institucional en la creación de los asentamientos rarámuri urbanos. Aún cuando el apoyo en el rubro de la vivienda es muy valioso, mostraré que los planes y programas dirigidos por las instituciones también manifiestan la desigualdad que viven los rarámuri pues, entre otras situaciones, están sujetos a un conjunto de condiciones impuestas por los interventores para tener derecho a las viviendas. De esta manera haré una síntesis de su historia, destacando a los actores involucrados, la forma en que operó dicha intervención y también mencionaré que los rarámuri se han apropiado estos espacios residenciales, mostrando así su

agencia social. Es decir, el proceso de intervención no ha ocurrido en un solo sentido, sino que se ha presentado una constante negociación de los intereses y prerrogativas de agentes y residentes.

Las tres secciones restantes están dedicadas a la presentación de algunos aspectos vinculados las relaciones de género en el asentamiento. Así, en el tercer apartado presento la manera en que las unidades domésticas se organizan para las actividades de reproducción cotidiana en los asentamientos, señalando cuáles son los roles asumidos de acuerdo al género y la generación. El cuarto apartado está dedicado a la presentación de las pautas matrimoniales y su importancia en el mantenimiento de la identidad étnica rarámuri en la urbe. En el quinto apartado presento las situaciones y problemas de violencia que viven las mujeres rarámuri, lo cual evidencia situaciones de desigualdad de género que las subordinan a pautas de hegemonía masculina. Finalmente termino el capítulo con una reflexión sobre las relaciones de género en el contexto amplio de la ciudad y los asentamientos.

1. Migración e inserción urbana. La vida en un contexto de desigualdad.

Desde hace varias décadas las sequías, el empobrecimiento del suelo y la escasez de la tierra cultivable en la Sierra Tarahumara son factores que han obligado a los rarámuri a desplazarse hacia otras regiones, entre los que se encuentra la ciudad de Chihuahua, para conseguir recursos con los cuales solventar su existencia (Morales, 2009). El desplazamiento de los rarámuri a la capital del estado tiene una larga historia, pues, por ejemplo, hay registros de finales del siglo XIX y principios del XX que señalan su presencia para la comercialización de plantas medicinales (Lumholtz, 1994 [1904]; Bennett y Zingg, 1986 [1935]). Estas incursiones comenzaron a ser más evidentes en las décadas posteriores y los estudios sobre esta migración también han señalado que la principal causa del movimiento tiene que ver con aspectos económicos (Iturbide y

¹⁹ En el capítulo 3 daré detalle de los empleos y actividades que posibilitan la reproducción material urbana.

Ramos, 1991; Servín, 2001), aunque actualmente se pueden distinguir otros relacionados con la educación, la salud o los problemas personales. Los siguientes testimonios, de una mujer y un hombre respectivamente, hacen referencia a este señalamiento; ambos tienen más de quince años en la ciudad de Chihuahua:

Pues llegué con unos abuelitos porque como allá no había trabajo. Nomás, saliendo de la escuela me viene. Y luego ya empecé a trabajar y así como a los catorce años, más o menos (Susana, entrevista marzo 2011).

A los trece años vine con mi abuelita de allá de la Sierra porque ya allá no había qué comer y tuvimos que venir a buscar qué, algo de trabajo aquí (Alfonso, entrevista mayo 2011).

La migración rarámuri a la ciudad de Chihuahua tiene dos modalidades, clasificadas de manera general como temporal y permanente. La primera consiste en un movimiento realizado por hombres, mujeres y familias en épocas en las que no se requiere mucho trabajo en las parcelas de sus lugares de origen, como en el invierno cuando ya han levantado su cosecha. De esta manera permanecen en la ciudad desde unas cuantas semanas hasta algunos meses y se dedican a vender hierbas medicinales, algunas mujeres a la *kórima*, ²⁰ o los varones al trabajo en la albañilería. Posteriormente regresan a la Sierra para continuar su vida y sus labores. Por su parte la migración clasificada como permanente implica una residencia constante y prolongada en la urbe, aunque no significa que sea absolutamente definitiva. La residencia permanente se presenta en dos formas: dispersa, en casas propias o rentando una vivienda, y congregada en asentamientos construidos para la población rarámuri.

En el proceso de migración e inserción urbana los vínculos familiares y de amistad jugaron un papel importante. Por ejemplo, de un grupo de veintinueve rarámuri encuestados (diecisiete mujeres y doce hombres), nueve de ellos llegaron a la ciudad de Chihuahua por primera vez con sus padres; seis con su pareja e hijos; diez lo hicieron con abuelos, tíos, primos o hermanos; dos con amistades; una con una empleadora; y una con un grupo de religiosas. Al interior

²⁰ En el capítulo 3 desarrollaré el tema de la *kórima* en la ciudad de Chihuahua.

de esta migración predominantemente familiar también puede distinguirse un sesgo de género, pues durante su juventud seis mujeres llegaron a la ciudad a través de redes de apoyo femeninas que también implicaron su inserción laboral, particularmente en el empleo doméstico. La tabla 1 muestra las modalidades de migración de las personas encuestadas que llegaron a la ciudad de Chihuahua y se asentaron de manera permanente. Finalmente, en la ciudad también fueron los parientes quienes en su mayoría dieron alojamiento a los migrantes en su primera incursión.

Tabla 1. Vínculos familiares y de amistad en la migración rarámuri.

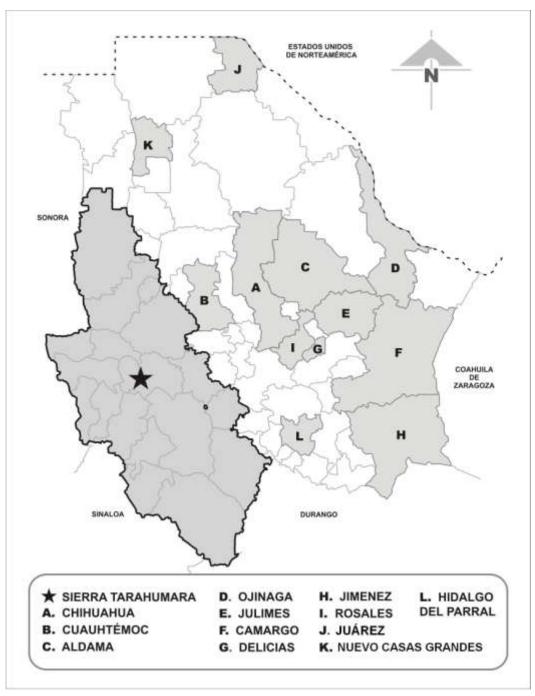
Emigró con	Número de Casos
Padres	9
Pareja e hijos	6
Abuelos	3
Hermanos	3
Tíos o primos	4
Amistades	2
Religiosas	1
Empleadora	1
Total	29

Fuente: elaboración del autor basado en encuestas.

La ciudad de Chihuahua ofrece a los rarámuri recursos y oportunidades que no tienen o que son diferentes en las localidades de la Sierra Tarahumara, como trabajo, alimentación, educación, salud, consumo. Sin embargo, también su condición de pobreza y subalternidad adquiere otras modalidades, pues ahora están insertos en un nuevo contexto de desigualdad, social, político, económico, cultural, etcétera, en su relación con el Estado y el mundo mestizo. Por ejemplo, en la ciudad, la discriminación y la minusvaloración hacia los rarámuri por parte de la sociedad chihuahuense es común; están sujetos a normatividades y legalidades urbanas que los sitúan en posiciones de desventaja; quienes residen en los asentamientos no son dueños de las viviendas; la relación paternalista establecida por el Estado no se modifica; su imagen es utilizada con fines comerciales y turísticos sin que ellos se beneficien; etcétera. De esta manera el conjunto de oportunidades y problemas que la vida urbana ofrece a los rarámuri está

marcando la forma particular en la que ellos experimentan la etnicidad y las relaciones de género.

Mapa 2. Municipios de la Sierra Tarahumara y receptores de migrantes en el estado de Chihuahua



Fuente. Morales, 2009.

Una de las dimensiones de la etnicidad que es preciso retomar para el análisis de la desigualdad que viven los rarámuri es la que hace referencia a la construcción de las representaciones identitarias. De acuerdo con A. L. Epstein (2006), en contextos marcados por la diversidad cultural, como en los procesos migratorios, las expresiones de identidad étnica se ubican dentro de un espectro marcado por un polo positivo y uno negativo. En el polo positivo la identidad étnica depende de conceptos internos de exclusión, de fuerzas y recursos internos, y se sustenta en la autoestima y en los valores propios del grupo a los que se manifiesta un apego. En cambio, en el polo negativo la identidad se apoya en una definición impuesta desde fuera y basada en las evaluaciones internalizadas desde los otros.

En éste último sentido los mestizos capitalinos han construido una representación social negativa de los rarámuri, a quienes ven como extraños cuyo "verdadero" lugar está en la Sierra, y que ser indígenas en la ciudad los convierte en flojos, alcohólicos, drogadictos y sucios. Servín y González (2003) advirtieron también este tipo de representaciones, pues indicaron que los discursos acerca de la población rarámuri se basan en imágenes estereotipadas como la de ser renuentes al progreso y a la incorporación al mundo mestizo, ignorantes, borrachos o, en la "mejor" de las valoraciones, víctimas de la pobreza y la ignorancia (Servín y Gonzáles, 2003:224).

Sobre tales discursos y estereotipos algunos rarámuri comentaron haber tenido experiencias desagradables. Por ejemplo, una joven me dijo que "en la calle te gritan cosas, como indias". Cuando era niña, una mujer que asistió a una escuela de mayoría mestiza dijo que sus compañeros la insultaban diciéndole "que era pobre, mugrosa y piojosa; se burlaban porque almorzaba burritos de frijol y ellos sandwiches". O también, como me comentó un varón, se sienten discriminados al momento de buscar un empleo, inclusive si cuentan con algún grado de escolarización: "De qué sirve estudiar si luego no dan oportunidades. Aunque uno estudie, si ven que uno es indígena lo discriminan, no dan trabajo". La práctica de la *kórima* también genera este tipo de insultos al considerar que simplemente el hecho de pedir dinero en las calles coloca a los rarámuri en una

posición económica privilegiada. La misma joven agregó: "me topé a un señor por allá que me decía cosas, que le diera dinero porque nosotros teníamos mucho, que nosotras chantajeamos a las personas, que sí tenemos cosas".

Pero por otro lado, la "imagen" rarámuri (fenotipo, lengua, indumentaria, fiestas, juegos, territorio, etcétera) es utilizada por el gobierno de Chihuahua y los mestizos con fines comerciales y turísticos, lo cual, a mi parecer, también evidencia rasgos desigualdad pues ellos no son los principales beneficiados. Ana María Alonso (2006) argumentó que la herencia étnica es estetizada y mercantilizada por el Estado y la sociedad occidental a través de un proceso substancialización que implica la fusión de raza-cultura. En este sentido, Friedlander (en Alonso, 2006) señaló que "la glorificación que hace el estado mexicano de los elementos de la cultura indígena ha permitido la incorporación de los indígenas a la nación mientras que conserva al mismo tiempo su identidad de bajo estatus y posición de clase". Este es el caso de los rarámuri en general, y en particular de los que residen en la ciudad de Chihuahua: hasta cierto punto representan una de las imágenes de identidad y "hermandad" chihuahuense, pero por otro lado están sujetos a una imagen negativa construida por los mestizos, la cual los sitúa en una posición desigual.

2. Intervención institucional en la creación de los asentamientos congregados.

Los rarámuri no están aislados en los asentamientos, puesto que mantienen una interacción cotidiana con el resto de la población mestiza. Inclusive, el contexto de violencia que se ha agravado en México en los últimos años, y que en Chihuahua tiene un foco importante, no ha sido un factor que haya obligado a los residentes a encerrarse al interior de estos lugares; ni ha generado una movilización "de rotorno" a los pueblos y rancherías de la Sierra Tarahumara. Y en realidad, cabe señalar que la violencia propiciada por la delicuencia organizada y los distintos niveles de gobierno tampoco ha impactado de manera directa a los asentamientos y las colonias en los que viven los rarámuri. Dicha situación la pude constatar

durante el trabajo de campo en estos lugares, particularmente en el asentamiento El Oasis.

Las relaciones interétnicas de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua se concentran en tres areas principales: el empleo y las actividades de reproducción material, el vínculo con el Estado y las instituciones a partir de las prácticas de intervensión en los asentamientos, y también a través de las activiades de esparcimiento y recreación en diversos espacios de la capital.

En primer lugar, los rarámuri de los asentamientos se vinculan de distinta manera con sus empleadores y compañeros de trabajo en áreas como la albañilería, el peonaje en ranchos, el empleo doméstico y de limpieza; y también mediante la venta ambulante de artesanías y golosinas y la práctica de la *kórima*. En segundo lugar, las relaciones interétnicas establecidas con las intituciones de gobierno y no gubernamentales pueden apreciarse en las escuelas, en la pastoral religiosa, en las prácticas asistencialistas desarrolladas en estos lugares congregados, en los trámites administrativos que tiene que realizar en diferentes oficinas, en los serviciso médicos de clínicas y hospitales, principalmente. Y también la interacción es evidente en parques, ferias, conciertos públicos, espacios deportivos, transporte público, comercios, cantinas y restaurantes en los que la población rarámuir pasa momentos de esparcimiento.

Dichas relaciones interétnicas generan prácticas y representaciones que presionan a hacia el cambio y la resignificación de las identidades étnicas y las realaciones de género, pero también se presentan fuerzas contrarias que fomentan la permanencia de pautas culturales que involucran a estas dos dimensiones. En ambas tendencias están involucrados, entre otros elementos, el trabajo y las actividades económicas; la vida congregada que experimentan las unidades domésticas, la cual contrasta con la dispersión característica en el territorio serrano; la escolarización; el consumo de ropa y otros artículos; los medios de comunicación y el acceso a ciertas tecnologías; el tipo de alimentación en la urbe; o las prácticas de intervención institucional.

La resignificación y los cambios en las dimensiones de género e identitarias derivadas de las relaciones interétnicas producen tensiones entre los residentes

de los asentamientos. Abordaré las particularidades de los cambios y tensiones a lo largo de los capítulos de la tesis y sólo por el momento mencionaré algunos ejemplos. En la dimensión laboral encontramos las formas verbales y las prácticas discriminatorias; los malos tratos y abusos por parte de empleadores; la tendencia de asumir las responsabilidad de la reproducción material por parte de las muejeres; conflicto entre las mujeres rarámuri y las el gubernamentales por la práctica de la kórima en las calles de la ciudad. También el consumo de drogas por parte de niños y muchachos, así como la adopción de ciertos estilos juveniles, particularmente el de "cholo" son temas que muestran las transformaciones y los conflictos al interior de los asentamientos. A nivel colectivo, la intervención institucional en los asentamietos ha propiciado la feminización de algunas responsabilidades, incluida la toma de puestos políticos; y la vida congregada también les ha abierto un mayor espacio a las mujeres para la participación en la organización ritual.

Considerando el aspecto de la vida congregada, es importante resaltar el papel de dichos espacios como referente central para analizar las políticas del Estado y sus formas de regulación. Es el Estado el que construye asentamientos en la ciudad desde los modelos hegemónicos de comunidad que no corresponden a la organización rarámuri en la Sierra. Y a la vez el modelo congregado genera nuevas reglas y esto tiene implicaciones en las relaciones de género y en la organización social rarámuri. El presente capítulo dará entrada al contexto general de los asentamientos, a las iniciativas que les dieron origen, a las normatividades que los sustentan, así como a algunos de los rasgos de la vida cotidiana y a la manera en que todo ello impacta en la resignificación de las relaciones de género y las identidades étnicas, dimensiones que profundizaré en el resto de los capítulos.

2.1 El origen de los asentamientos rarámuri. Una síntesis de su historia.

El origen de los asentamientos congregados para los rarámuri migrantes se remonta al año de 1940, cuando el gobierno del estado de Chihuahua y la Iglesia Metodista proporcionaron unas instalaciones en el centro de la ciudad para el hospedaje de esta población y que fueron conocidas como el "Paraje de los Indios" (Brouzés, 1998). Aunque hoy en día este lugar ha desaparecido, es el referente que sentó las bases de una labor que en años posteriores continuarían sectores de la sociedad civil, del gobierno estatal y algunas denominaciones religiosas, como la católica jesuita. En conjunto, estos actores generaron una serie de condiciones para que los asentamientos pudieran consolidarse, sobre todo en la pasada década de los noventa y en los primeros años del presente este siglo.

La creación de estos asentamientos también evidencia la situación de desigualdad y subordinación que los rarámuri han experimentado en la ciudad de Chihuahua. Conforme su presencia se hizo más notoria durante la segunda mitad del siglo XX, los actores del gobierno y no gubernamentales, bajo el argumento de generar mejores condiciones de vida de los rarámuri migrantes, plantearon la idea de congregarlos en asentamientos destinados exclusivamente para ellos. No obstante que este modelo no corresponde con el modelo residencial y de organización social rarámuri, los interventores se han adjudicado la prerrogativa de crear este tipo de colonias de misión urbanas. De acuerdo con esto, la "comunidad" rarámuri en la ciudad de Chihuahua fue una idea de las instituciones de la sociedad dominante y no una forma de organización social propia (Morales, 2009).

Tal escenario remite al análisis que realizó Ana María Alonso (2006) sobre el papel de las políticas de espacialización en la configuración del Estado y la etnicidad. Para Alonso, las estrategias hegemónicas, simbólicas y materiales, producen la idea del Estado y una comunidad nacional imaginada al articular matrices temporales, corporales y espaciales. Estas últimas sirven al Estado para garantizar la vigilancia y el control de la población al homogeneizar, racionalizar y repartir el espacio. En este sentido, la etnicidad se utiliza para nombrar y etiquetar

culturalmente diversos lugares, como en el caso de los asentamientos rarámuri, que serían espacios de disciplina y civilización en cuyo núcleo es posible reunir y controlar a esta población. Además, la elección de terrenos en las periferias de la ciudad para la construcción de estos lugares nos muestra también la ideología de segregación que subyace en las relaciones interétnicas entre mestizos y rarámuri.

En la actualidad hay ocho asentamientos rarámuri en la ciudad de Chihuahua. De todos ellos el más antiguo es El Oasis, cuya construcción inició en 1957 cuando el reverendo líder de la Misión Evangelística Mexicana, consiguió el terreno en la periferia sudoeste de la capital del estado y levantó las primeras casas con adobe. Para dar un soporte legal y dirigir las acciones del proyecto, en 1959 los miembros de la Misión Evangelística formaron una asociación civil llamada Asociación Filantrópica Evangélica de Cultura y Servicio Social (Servín, 2001:80). El objetivo de la asociación fue construir una "casa-albergue" que funcionara como punto estratégico para el adoctrinamiento religioso y la capacitación técnica en ciertos oficios de los rarámuri (Molinari, 1993:114). Martha Ramos (1997) registró la experiencia que vivió uno de los primeros rarámuri asentados en el Oasis, quien señaló lo siguiente:

No teníamos nada, ni un cuarto para vivir [...] Estábamos una tarde sentados, cuando vimos que llegaron unos señores en un carro, pensamos que eran policías. Se bajaron del carro y nos dijeron que nos fuéramos a unas casas que habían hecho para que los tarahumaras llegáramos sin pagar nada, porque ahí donde vivíamos teníamos el peligro de que el río creciera y nos ahogáramos (Ramos, 1997:81-83).

Durante mucho tiempo, las viviendas no tuvieron ningún servicio urbano y sólo estaban techadas con lámina y el piso era de tierra. El abasto de agua lo garantizaba el arroyo que corre a un lado del asentamiento, el cual en esa época no estaba contaminado, aunque años más tarde se instaló una toma de agua en el asentamiento. En los años sesenta y setenta el "Oasis de los Indios", como era conocido, fue el único lugar con el servicio de agua potable en los alrededores y debido ello recibió ese nombre.



Plano 1. Localización de los asentamientos rarámuri en la ciudad de Chihuahua

Fuente: Morales, 2009.

A pesar de que las condiciones habitacionales eran las mismas, entre los años setenta y ochenta la población del Oasis aumentó, principalmente con migrantes del municipio serrano de Carichí, al oriente de la Sierra Tarahumara; además los alrededores del asentamiento también comenzaron a urbanizarse por la población mestiza. En ese tiempo, en un lugar al sur de la ciudad, una mujer mestiza comenzó a alojar a algunas familias rarámuri en un terreno que tenía junto

a su casa en la colonia Dale. Al ser originaria de la Sierra Tarahumara y haber socializado con niños rarámuri en la escuela, tuvo la inquietud de apoyar a sector cuando ella se trasladó a la capital del estado en 1974. Al paso de los años, más rarámuri se instalaron en el terreno, donde construyeron sus viviendas con láminas de cartón, madera y plástico (Ramos, 1997: 76). Este asentamiento fue conocido como Pino Alto o Tamborel.

A mediados de la década de los ochenta, los evangelistas cedieron el terreno del Oasis al Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) del estado de Chihuahua (Servín, 2001:80). Esta cesión de la propiedad se llevó a cabo debido a que la asociación religiosa se encontraba en una crisis financiera y carecía de fondos económicos para seguir sosteniendo el proyecto (Molinari, 1993:114). A partir de este cambio el gobierno estatal comenzó a intervenir de manera más notoria en el asentamiento; inclusive, al retirarse los evangelistas, se presentó una coyuntura para que los católicos jesuitas también se involucraran en acciones pastorales y de asistencialismo a los rarámuri del Oasis.

Al finalizar la década de los ochenta y en los primeros años de los noventa, en Chihuahua se generaron una serie de condiciones para apoyar a la población rarámuri. En primer lugar, en 1987 el gobierno del estado creó la Coordinación Estatal de la Tarahumara con el objetivo de promover el desarrollo social, económico y cultural de los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara. Esta dependencia asignó una de sus áreas a la atención de los indígenas migrantes en la ciudad de Chihuahua, la cual, con el transcurso de los años, se transformó en la Oficina de Asentamientos Indígenas. En segundo lugar, en 1991 el sacerdote jesuita Carlos Díaz Infante inició una labor misional entre la población rarámuri urbana. El conocimiento de la lengua y las pautas culturales rarámuri que adquirió durante muchos años en la Sierra, así como un interés personal por apoyar a este sector, le valieron para fomentar un proyecto de atención espiritual y material.

_

²¹ www.chihuahua.gob.mx/tarahumara.

Tabla 2. Cronología de los Asentamientos Rarámuri en la Ciudad de Chihuahua

Año	Suceso
1940	El gobierno del estado de Chihuahua y la Iglesia Metodista fundaron el "Paraje
	de los Indios" para albergar a los rarámuri migrantes.
1957	El reverendo evangelista construyó las primeras viviendas del asentamiento "El
	Oasis de los Indios" y se instalaron los primeros rarámuri.
1959	Se creó la Asociación Filantrópica Evangélica de Cultura y Servicio Social para
	dar soporte legal al proyecto del Oasis.
1965	Falleció el reverendo evangelista.
1974	Una mujer mestiza ofreció alojamiento a los primeros rarámuri en el
	asentamiento Pino Alto en la colonia Dale.
1986	La Asociación Filantrópica Evangélica cedió la propiedad del Oasis al sistema
	para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) Estatal.
1987	Se creó la Coordinación Estatal de la Tarahumara en el de Fernando Baeza.
1990	Por solicitud de los residentes del Oasis, la Dirección General de Educación
1221	Indígena (DGEI) envió a los primeros profesores.
1991	El Consejo Supremo Tarahumara nombró al primer siríame o gobernador
1001	indígena del Oasis.
1991	La Coordinación Estatal de la Tarahumara proporcionó recursos para la creación
4004	de la Colonia Tarahumara.
1991	El sacerdote jesuita Carlos Díaz Infante comenzó su labor de atención a los
1992	rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Carlos Díaz Infante inició el proyecto del asentamiento Siyóname Churuwí o
1992	Sierra Azul.
1992	Apoyos para los asentamientos rarámuri por parte del Instituto de la Vivienda del
	Estado, de la Coordinación Estatal de la Tarahumara y el DIF.
2001	Se establecen los primeros rarámuri en el terreno del futuro asentamiento "Carlos
	Díaz Infante"
2002	Falleció el sacerdote jesuita Carlos Díaz Infante
2003	Se constituyó la Asociación Asentamientos Tarahumares A. C. para dar
	continuidad y soporte legal al proyecto jesuita de los asentamientos.
Inicio	Familias rarámuri inician el poblamiento de los futuros asentamientos Ladrillera
década	Norte y Granjas Soledad.
2000	
Aprox.	
2006	La Asociación Asentamientos Tarahumares A. C. inauguró el asentamiento
0007	"Pbro. Carlos Díaz Infante s. j.".
2007	Falleció el sacerdote jesuita Carlos Arroyo.
2008	Se crea la Oficina de Asuntos Indígenas del ayuntamiento municipal en Chihuahua.
2009	La Asociación Asentamientos Tarahumares A. C. inaugura el asentamiento
	"Pbro. Carlos Arroyo s. j.".

Fuente: Morales, 2009.

De esta manera, el trabajo conjunto y los recursos aportados por Carlos Díaz Infante y el gobierno estatal, a los que se sumaron los apoyos de los gobiernos municipal y federal, además de la participación de organizaciones civiles chihuahuenses, representaron el factor que durante los años noventa ayudó consolidar y crear nuevos asentamientos. Por ejemplo, en estos años los residentes del Oasis recibieron una serie de apoyos que permitieron mejorar y

aumentar la infraestructura residencial del asentamiento; se construyeron un templo católico, talleres de costura y carpintería, una cocina-comedor, una cancha de básquetbol y aulas escolares para el nivel básico de educación, cuyo servicio quedó a cargo de la Dirección General de Educación Indígena, DGEI, desde 1990 (Morales, 2009).

Por su parte el asentamiento Pino Alto recibió recursos que le permitieron ofrecer mejores condiciones de vivienda a sus residentes. Pero la novedad durante esta oleada de apoyos en los años noventa fue la construcción de dos asentamientos más: la Colonia Tarahumara y el Sierra Azul, localizados respectivamente en las periferias norte y oriente de la ciudad. El primero fue iniciativa del gobierno del estado, a través de la Coordinación Estatal de la Tarahumara, mientras que el segundo fue un proyecto del jesuita Díaz Infante; no obstante, en ambos se articularon apoyos de los sectores mencionados.

La primera década del siglo XXI también estuvo marcada por la emergencia de nuevos asentamientos en la ciudad de Chihuahua. Debido al incremento de la población rarámuri en las periferias de la ciudad, en las colonias Granjas Soledad, al sur, y Ladrillera Norte, en kilómetro 21 de la carretera hacia Ciudad Juárez, se asentaron varias familias rarámuri, lo que llevó a los gobiernos estatal y municipal, así como a los jesuitas y sus benefactores a reconocerlas también como asentamientos. A diferencia de los asentamientos creados hasta esa fecha, los rarámuri de estas colonias no tuvieron el apoyo gubernamental o de los religiosos para construir sus viviendas.

A pesar del fallecimiento de Carlos Díaz Infante, en el año 2003 el grupo jesuita, integrado por sacerdotes, laicos y empresarios, conformó la asociación Asentamientos Tarahumares A. C. con el objetivo de ofrecer nuevos espacios de vivienda a los rarámuri. Apoyada por el gobierno municipal y otros actores locales, la Asociación construyó dos asentamientos más al oriente de la ciudad: el "Pbro. Carlos Díaz Infante s. j." en 2006 y el "Pbro. Carlos Arroyo s. j." en 2009, cuyos nombres refieren a los dos sacerdotes que trabajaron con mayor entusiasmos en

el proyecto de vivienda para los rarámuri.²² Aquí es importante señalar que éstos últimos asentamientos, junto con El Oasis, Pino Alto, Sierra Azul están delimitados por una cerca que los separa de las colonias en donde se ubican, por lo que el acceso es posible a través de un portón. Por su parte, las viviendas rarámuri de las Granjas Soledad, la Ladrillera Norte y la Tarahumara tiene un acceso libre como cualquier otra colonia. La tabla 3 resume algunas de las características de los ocho asentamientos.

Tabla 3. Perfil de los asentamientos rarámuri en la ciudad de Chihuahua.

Asentamiento	Año de creación	Iniciativa	Número de residentes aproximado	Colonia en la que se ubica
Oasis	1957	Evangelista	500	Alfredo Chávez
Pino Alto	1974	Civil	100	Dale
Col. Tarahumara	1991	Gob. Chihuahua	350	Col.
				Tarahumara
Sierra Azul	1992	Jesuita	300	Sierra Azul
Granjas Soledad	Inicio década	Rarámuri	200	Granjas
	2000			Soledad
Ladrillera Norte	Inicio década	Rarámuri	100	Ladrillera Norte
	2000			
C. Díaz Infante	2006	Jesuita	130	Primero de
				Mayo
C. Arroyo	2009	Jesuita	200	Fundadores

Elaboración del autor.

La suma aproximada de los residentes en los ocho asentamientos es de 1,880. De acuerdo con los datos del Conteo de Población 2005 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) ésta cantidad representaría aproximadamente el 37% de la población que vive en hogares rarámuri en el municipio de Chihuahua, cuyo total es de 5,090.²³

^

²² Estos asentamientos se diferencian de aquellos construidos en la década de los noventa porque las viviendas son de material prefabricado y con pisos de loza; cuentan con una recámara, cocina, baño equipado y un pequeño patio con un lavabo; todas las viviendas están proveídas con camas y literas, calefacción de gas, refrigerador, estufa, mesa y sillas, fregadero, alacenas, y un tanque de gas.

gas.
²³ El Conteo de 2005 del INEGI registró a un total de 9,330 personas viviendo en hogares indígenas en el municipio de Chihuahua, de los cuales 5,090 (54.5%) se encuentran en hogares rarámuri. El Censo de Población de 2010 indicó que había 6,615 hablantes de lengua indígena en este municipio, pero no específico la información por lengua.

2.2 Intervención institucional y principio de acción social en la apropiación de los asentamientos.

La creación de los asentamientos en la ciudad de Chihuahua sigue las premisas de etiquetamiento y carga simbólica inherentes a las prácticas de intervención y solución de los problemas de desarrollo analizados por Norman Long (2007). De acuerdo con Long, cuando una situación escogida para la intervención se juzga inadecuada o necesitada de cambio, los recursos, la organización y los conocimientos locales son deslegitimados, por lo que las contribuciones externas son estimadas como necesarias e indispensables para redefinir las relaciones sociedad Estado-civil mediante la promoción de ciertos estándares normativos para el desarrollo (Long, 2007:83-84).

En los asentamientos patrocinados por las instituciones las premisas de la intervención no se limitaron a la esfera residencial, mediante la cual construyeron y entregaron viviendas a los rarámuri. Una vez dado este paso, los actores religiosos y del Estado continuaron cuestionando las formas de vida y organización de los rarámuri, plantearon la entrega de servicios, apoyos y recursos para el beneficio de sus residentes, y también generaron normatividades que ellos deben cumplir para tener derecho a las viviendas.

De acuerdo con esto, las viviendas han sido entregadas en préstamo bajo un contrato de comodato; es decir, los rarámuri no son dueños de la propiedad y están comprometidos a cumplir un conjunto de reglas para tener derecho a las viviendas. En la elaboración del contrato se consideraron tres tipos de disposiciones normativas: 1) vivienda, 2) responsabilidades de las familias y 3) faltas y sanciones. En primer lugar, para disponer de una vivienda, las familias tienen la obligación de participar y cooperar en las reuniones, actividades y fiestas organizadas en el asentamiento; deben presentar una buena conducta y no tienen que abandonar su vivienda por más de cuatro meses. En segundo lugar, las familias tienen que responsabilizarse por atender la enfermedad de los miembros y por la educación de los infantes. Las parejas deben evitar las separaciones, las relaciones extramaritales, el maltrato a los niños y a las mujeres. En cuanto a las

faltas, se consideran como tales la agresión, los insultos, los golpes, la drogadicción, el alcoholismo, los abusos y la violación sexuales. Las sanciones aplicables son una primera y segunda amonestación y una expulsión definitiva.²⁴

Estos requisitos ponen a los residentes en una situación de desigualdad e incertidumbre respecto a la capacidad de decisión sobre el espacio habitacional. Por ejemplo, una mujer del asentamiento "Pbro. Carlos Díaz Infante" me comentó que cuando visita su rancho de origen en la Sierra Tarahumara para cumplir ciertas obligaciones rituales, sólo se queda unas cuantas semanas porque piensa que si tarda más le quitarán la casa. O también en el Oasis se han presentado personas que estuvieron vinculadas con el reverendo evangelista que inicio el proyecto con la supuesta intensión de desalojar a las familias bajo el pretexto de que el terreno le pertenece a la asociación religiosa. Esto lo expresó una mujer de la siguiente manera:

Sí, ya nos andaba corriendo un señor, pus según que era jefe de aquí pero pus el mero jefe de aquí [se refiere al reverendo evangelista] pus lo donó a los tarahumaras. Entonces esa persona, y eso que era hermano [evangélico] de los de la religión esa; y entonces nos decían a nosotros que andábamos alborotados, haciendo justicia pues. Y entonces en las últimas juntas que hubo, decía el señor que a los tres días teníamos que retirarse de las viviendas. Y entonces no nos dejamos nosotros, no nos dejamos. No, no salieron nadie porque ya habíamos hablado, ya habíamos hecho unas juntitas, hablamos y ya. No dejarnos, hasta que venga un trascabo o algo pus a tirarnos la casa o algo así, a sacarnos las cosas, entonces sí nos vamos, entonces sí pus a ver a donde arrancamos si nos sacan las cosas. Y nos amachamos ahí y pus no, no pudieron (Isabel, entrevista marzo 2011).

Aunado al tema de la normatividad, los interventores y otros actores políticos también implementaron un modelo de organización política en los asentamientos. Para ello tomaron como referente el sistema de gobierno que prevalece en las localidades rarámuri de la Sierra Tarahumara, el cual está encabezada por un *siríame* o gobernador indígena, quien es auxiliado por un grupo de funcionarios (Ver capítulo 1). La meta fue reproducir las atribuciones y

²⁴ Reglamento para el Asentamiento Indígena Oasis, s/f, documento impreso. En el caso del asentamiento Sierra Azul, el Oasis y la Colonia Tarahumara, el reglamento otorga la autoridad máxima a la Coordinación Estatal de la Tarahumara, mientras que en los asentamientos "Díaz Infante" y "Carlos Arroyo", la autoridad la tiene la Asociación Civil encargada. En el asentamiento Pino Alto la autoridad esté en manos de la dueña del terreno; por su parte la Ladrillera Norte y las Granjas soledad no están sujetas a dicha normatividad aunque reciben algunos apoyos asitenciales de las instituciones.

facultades del modelo político rarámuri en el contexto urbano: coordinación y mediación en asuntos relativos a la moral, al orden grupal, a la ritualidad y a la justicia, además de ser el interlocutor del asentamiento con los agentes externos. De manera similar a la creación de los asentamientos, el nuevo formato de organización en estos lugares no fue un objetivo perseguido por los rarámuri, sino un proyecto elaborado por los agentes de la intervención a quienes en muchas ocasiones queda subordinado el gobernador indígena.

Finalmente, esta relación paternal establecida por el Estado y otros agentes de la intervención también se manifiesta en las políticas asistencialistas dirigidas a los asentamientos. Los actores externos, en conjunto, centran sus programas a la entrega de despensas, alimentos y cobijas, aunque también obsequian ropa, calzado, juguetes y otros artículos. No obstante, estas prácticas reproducen la hegemonía al adjudicarse la decisión del tipo de ayuda que supuestamente "necesitan" los rarámuri, lo cual lleva a situar a estos últimos en la posición de "menores de edad". Al no implementarse políticas de desarrollo efectivas, el asistencialismo también perpetua la desigualdad social y la subordinación que viven los rarámuri en los asentamientos.

En suma, la intervención de instituciones y particulares ha obedecido, en principio, al interés común de apoyar a los rarámuri de los asentamientos, tratando de impulsar su desarrollo y bienestar colectivo en el medio urbano. Sin embargo, el interés común se ha sustentado en diversos esquemas, modelos o incluso ideologías, mediante los cuales se pretende que los rarámuri alcancen cierto nivel de prosperidad social, a costa de introducir o imponer la visión específica que los agentes tienen sobre el significado de bienestar. Esto también perpetúa estructuras de desigualdad que inciden en la manera en que los rarámuri experimentan la dimensión étnica y de género en la urbe. En una lucha constante para lograr afianzarse en los asentamientos, los residentes han convalidado proyectos de vivienda, educativos, religiosos, asistenciales y sanitarios que les han ofrecido las instituciones.

Pero el proceso de intervención en los asentamientos no se ha presentado como un esquema lineal mediante el cual las instituciones implementan políticas y

los rarámuri las adoptan en su totalidad. Al contrario, implica un conjunto de mecanismos por los cuales los actores sociales, las instituciones y los residentes de los asentamientos, interpretan, negocian y transforman los contenidos de las políticas de intervención. Emerge un proceso de agencia que otorga a todos los actores involucrados, por mínima que sea, la capacidad de actuar sobre el flujo de eventos sociales en el que están envueltos.

Esta situación conduce a un aspecto que John y Jean Comarroff (2006) advirtieron en la definición de etnicidad: el principio de acción social. En este sentido, la etiqueta étnica de los rarámuri motiva y racionaliza la búsqueda de beneficios individuales y colectivos, y a la vez establece un proceso dialéctico entre la estructura y la acción social al interior de los asentamientos. En otras palabras, a muchas familias rarámuri se les impuso la vida congregada y las políticas de asistencialismo, pero a través de los años ellos han resignificado estos lugares (muchas veces contraviniendo a los reglamentos), haciéndolos propios en términos sociales, culturales y económicos. Representan un punto estratégico para vincularse con el Estado y la sociedad mestiza y los residentes saben que la "visibilidad" que posibilitan los asentamientos se compensará con diferentes recursos. En suma, si bien los asentamientos obedecen en principio a lógicas de ayuda ajenas, son espacios que se han resignificado y forman parte de las estrategias de reproducción material y cultural que los rarámuri despliegan en la ciudad de Chihuahua.²⁵

2.3 Infraestructura del Oasis.

En el asentamiento Oasis hay sesenta y cuatro viviendas construidas con *block*, cemento y techadas con lámina metálica. La mayoría de las viviendas tiene piso de cemento, fosa séptica y cuentan con los servicios de electricidad y agua potable. Aunque muchas de las viviendas cuentan con estufa de gas, la mayoría también tiene un calentón metálico que funciona a base de leña que utilizan para

-

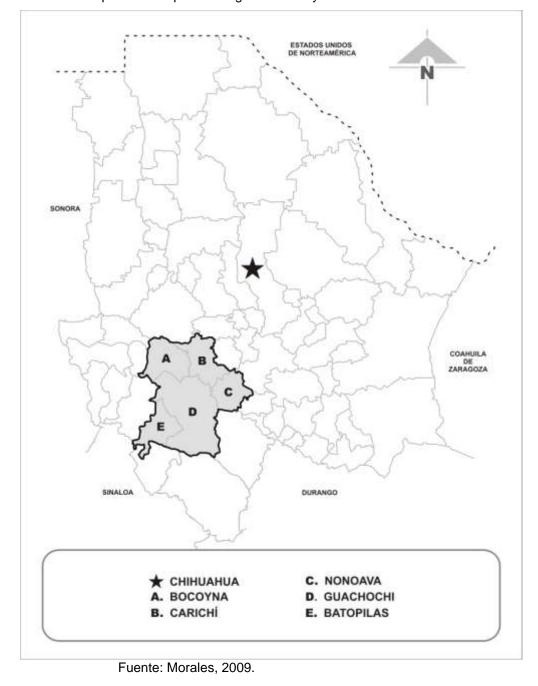
²⁵ Todos estos aspectos, incluido el sistema de gobierno y el papel del *siríame* o gobernador indígena los desarrollaré con más detalle en el capítulo 4.

cocinar y, sobre todo, para calentarse durante el invierno. Un par de lámparas alumbran el interior y los pasillos del asentamiento. Como parte de la infraestructura el Oasis también tiene un taller de carpintería y uno de costura, una cocina-comedor, una cancha de básquetbol y un templo católico. Además, cuenta con seis aulas en las que se imparte la educación básica en los niveles preescolar (kinder) y primaria, ambos adscritos a la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) de la Secretaría de Educación Pública (SEP). Cuarenta y seis de las viviendas se ubican en una parte de la propiedad que está cercada y cuenta con una puerta de acceso. Las restantes dieciocho están separadas por un arroyo en otra sección del terreno que no tiene muros que las delimiten con los vecinos de la colonia (Ver croquis del asentamiento).



Croquis 1. Asentamiento Tarahumara Oasis.

Fuente: Morales, 2009.



Mapa 3. Municipios de origen de la mayoría de los residentes del Oasis

La mayoría de los residentes del Oasis son originarios de localidades ubicadas en el municipio de Carichí, al noreste del territorio rarámuri, aunque también encontramos personas de los municipios de Guachochi, Bocoyna, Nonoava y Batopilas. Las relaciones entre la gente del Oasis y sus pueblos y ranchos de origen no se han perdido. Por un lado, es común observar que los

habitantes del asentamiento continúan regresando a ellos, sobre todo para visitar a sus familiares, para asistir a las fiestas y también para celebrar algún ritual curativo o de agradecimiento, aunque hay algunos casos de personas y familias que también van para trabajar en las parcelas de sus padres. Por otro lado, de la Sierra los rarámuri llegan a la ciudad para visitar a sus familiares, para trabajar en la albañilería, o bien para vender hierbas y artesanías o pedir *kórima*, y suelen hospedarse temporalmente en el Oasis. La estancia de los rarámuri de la Sierra puede ser de unos cuantos días, algunas semanas o varios meses y normalmente regresan a la Sierra en los meses en los que el trabajo agrícola es constante (mayo a noviembre). Las localidades de la Sierra Tarahumara que tienen mayor relación con el Oasis son: Narárachi, Wawachérare, Tewerchi, San José Baqueachi, Chinéachi, San Ignacio Arareco, Cusárare, Norogachi, Panalachi y Pawichique.

Entre los habitantes del Oasis se presentan tres tendencias vinculadas con la migración y/o la residencia en la ciudad: 1) hombres y mujeres que llegaron siendo adultos, jóvenes o niños y se quedaron a vivir, ya sea en Chihuahua o en otros lugares, pero que ahora se encuentran en el Oasis; 2) hay una segunda generación de hombres y mujeres que nacieron fuera de la Sierra, ya sea en la ciudad de Chihuahua, en la de Juárez o en otros puntos del estado; ellos han vivido todo el tiempo en algunos de estos lugares y ocasionalmente o nunca han visitado las comunidades de origen de sus padres, pero ahora viven en el Oasis; y 3) los hijos de las generaciones anteriores, rarámuri que nacieron en Chihuahua.

Generalmente las relaciones de pareja y/o matrimoniales se establecen entre los mismos residentes del Oasis, pero también con rarámuri de otros asentamientos y colonias de la ciudad, e inclusive con personas que llegan de la Sierra. En la cotidianeidad hablan su propia lengua, aunque conocen el español, el cual normalmente es utilizado al entablar comunicación con los mestizos. Las mujeres usan la indumentaria rarámuri, *sipucha* y *mapacha* (falda y blusa respectivamente), mientras que los hombres ya no lo hacen, salvo en algunas festividades.

3. Unidades domésticas y reproducción cotidiana en el asentamiento el Oasis.

En el Oasis viven aproximadamente quinientas personas distribuidas en las sesenta y cuatro unidades domésticas-residenciales, las cuales generalmente están compuestos por padres, madres, hijos, esposos o esposas de los hijos y los nietos, aunque pueden sumarse primos, tíos, suegros, otros parientes en algún grado y en menor medida amigos o paisanos. En la investigación de campo pude obtener información general de la estructura o composición de cuarenta y nueve unidades domésticas, las cuales representan el setenta y ocho por ciento del total de las unidades del asentamiento. Del grupo de cuarenta y nueve, veintiún unidades están conformadas por grupos de familias nucleares, el 43%, mientras que las veintiocho restantes se agrupan de manera extensa, el 57%. Las familias nucleares están conformadas por un número que va de dos a siete personas y las extensas de seis a dieciséis personas (Ver tabla 4).

Tabal 4. Composición de las unidades domésticas del Oasis.

Composición de los grupos domésticos	Número de unidades domésticas	Porcentaje	Rango de personas que conforman las unidades
	0.4	400/	
Nuclear	21	43%	2 a 7
Extenso	28	57%	6 a 16
Total	49	100%	

Fuente: elaboración del autor.

Es importante mencionar que dentro de los grupos domésticos nucleares del Oasis incluyo aquellos casos de unidades que tienen una jefatura femenina evidente debido a situaciones de separación o viudez. Específicamente son cuatro hogares en los que las mujeres están a cargo de la responsabilidad de la reproducción cotidiana. Uno de ellos corresponde a una mujer de más de sesenta años que está a cargo de un hijo de aproximadamente treinta años de edad que es ciego. Uno más es el de una mujer viuda de cuarenta años que vive con dos hijos, quienes estudian la secundaria y el bachillerato respectivamente. Los otros dos conciernen a mujeres separadas: una de treinta y ocho años, con la

responsabilidad de cuatro hijos, y la otra, de veinticinco años, con dos niñas menores de diez años.

En este contexto, una de las primeras transformaciones experimentadas por los rarámuri en los asentamientos urbanos es el grado de congregación, la vecindad contigua y las relaciones cara a cara que viven cotidianamente. No obstante tal cambio, el modelo de agrupación doméstica rarámuri permanece en la ciudad, es decir, está conformado por grupos familiares nucleares o extensos, los cuales aumentan o disminuyen de acuerdo a su ciclo de vida, por la incorporación-disgregación de nuevos miembros o por el arribo temporal de familiares provenientes de la Sierra. La tendencia a la agrupación extensa también se debe a los costos que implica conseguir un alojamiento en otra parte de la ciudad, lo cual influye para que las parejas recién formadas prefieran quedarse en el hogar de los padres en el asentamiento.

Todos estos elementos muestran que en la ciudad la plasticidad y la capacidad de reacomodo de los grupos domésticos es similar al patrón en las localidades de origen y esto, por supuesto, está vinculado con la manera en que resuelven las actividades de reproducción cotidiana. De acuerdo con Oliveira y Salles (1989) la reproducción de los grupos domésticos alude a la conformación de familias y grupos residenciales y a las estrategias diferenciadas de utilización de la fuerza de trabajo disponible. Para García, Muñoz y Oliveira (1989) la reproducción doméstica implica la realización de actividades al interior de la unidad doméstica y labores extradomésticas. De acuerdo con los autores, las actividades realizadas en el hogar en su mayoría generan valores de uso para la manutención. Estas actividades intradomésticas absorben parte del costo de reproducción de la fuerza de trabajo no cubierta por los ingresos monetarios de la unidad doméstica (García, Muñoz y Oliveira, 1989:165).

Las actividades de reproducción doméstica de las unidades del Oasis tienen qué ver con la preparación de los alimentos y las actividades de la cocina,

²⁶ La constante movilidad de los varones que trabajan en los ranchos, la salida de algunos rarámuri a la Sierra, la ausencia de jóvenes que estudian la secundaria o el bachillerato en internados o la visita de familiares provenientes de las localidades de origen son otros factores que ocasionan la variabilidad del número de residentes y la composición de los grupos en el transcurso de los meses.

la limpieza de las habitaciones y la ropa, el cuidado de los niños pequeños, estar al tanto de los requerimientos de la escuela de los hijos, atender las reparaciones, la ampliación o mejora de la infraestructura de las viviendas, principalmente. Al igual que en la Sierra Tarahumara, en la ciudad todos los miembros de la unidad doméstica se responsabilizan del cumplimiento de tales labores dentro de un modelo flexible e incluyente de trabajo. Asimismo, para cada género están prescritas ciertas tareas, pero esto no implica que el otro género no pueda hacerlas. El siguiente testimonio de una mujer joven, perteneciente a una unidad familiar nuclear, muestra la manera en que los miembros se reparten las tareas y en el que se resalta el trabajo que los rarámuri realizan desde pequeños para satisfacer la reproducción doméstica:

Cuando estaba chica, pues yo cuidaba a mis hermanos porque mi mamá tenía que trabajar. Yo les cocinaba, yo los bañaba, yo tenía que estarlos cuidando por ser la mayor. Mi papá trabajaba, él se iba temprano, regresaba ya tarde y yo todo el día con ellos. Y ya con el tiempo, cuando mi hermano creció, de que si yo hacia la comida, él me tenía que ayudar a lavar los trastes, o barrer, o recoger la casa; también él ayudaba en todo. Pero ya que empezamos a crecer, si él tenía hambre o que no había qué comer, él aprendió a cocinar solo... De hecho él sabe hacer tortillas de harina y yo no (risas). Él aprendió a hacer sus cosas, que lavar la ropa, hacerse de comer, barrer, lavar trastes... En la casa mi papá se lava su ropa, mi hermano igual se lava su ropa. Pero hay veces que mi mamá está de tiempo completo en la casa, pus ella lava la ropa de todos y hace la comida, porque en la mañana mi hermano, mi papá y yo trabajamos. Y ya supongamos que mi mamá no está, ahí entre mi papá, mi hermano y yo nos dividimos: me levantaba a las cuatro de la mañana, a hacerle el lonche a mi hermano, a mi papá y a mi y nos íbamos a trabajar. Yo llegaba primero y si estaba la casa tirada pues a recoger el tiradero que dejé en la mañana, hacer la comida para los tres y ya en la noche que estábamos todos juntos, pues mi papá lavaba los trastes, mi hermano barría, yo trapeaba, entre los tres juntos hacíamos las cosas (Olivia, entrevista, diciembre 2010).

En el Oasis la tendencia es que las mujeres se encarguen de las actividades de cocina, la limpieza de la casa y el cuidado de los hijos pequeños, mientras que los hombres de la reparación o ampliación de la vivienda; hombres, mujeres y niños se responsabilizan del lavar su ropa y también se ocupan de conseguir leña para cocinar y calentarse. Y en la ciudad, al igual que en la Sierra, la participación de los niños en todas estas tareas es importante para que aprendan a ser independientes y valerse por sí mismos. Erikson (1980) definió este proceso como laboriosidad, el cual lleva a los niños hacer cosas junto los

adultos, desarrollándose de esta manera un sentimiento de división del trabajo. Así, ellos también suelen cuidar a sus hermanos menores o de responsabilizarse de las tareas de limpieza. El siguiente extracto de mi diario de campo refiere al desempeño de los varones en las tareas de construcción y ampliación de la infraestructura del Oasis, y en donde la participación de los niños es importante para su aprendizaje:

Llegué al medio día al Oasis. Desde la semana anterior observé que los materiales y el trabajo para poner cemento en los pasillos del asentamiento están en marcha. Aproximadamente quince hombres adultos, jóvenes y niños comenzaron a preparar la mezcla de cemento, arena y graba. Uno de ellos conectó una manguera a la toma de agua de su vivienda y comenzó a mojar los materiales y el resto comenzó a revolver y palear. Algunos niños con edades de entre once y doce años se sumaron a la labor, paleando la mezcla y posteriormente cargando los botes llenos hasta la mitad (Marco Vinicio Morales, diario de campo 26 de noviembre de 2010).

Esto último muestra que, desde esa edad, los niños varones comienzan a participar en este tipo de actividades, lo cual forma parte de su aprendizaje en las labores que posteriormente pueden desempeñar al emplearse en al albañilería. Es decir, aunque participan como ayudantes en el asentamiento, dando unas cuantas paleadas y cargando los botes con una menor cantidad de mezcla, eso forma parte del aprendizaje y formación en los trabajos que posiblemente desempeñarán más adelante para obtener recursos en la urbe.

Por otro lado, vale la pena mencionar que ciertas labores del modelo rarámuri no se ha perdido del todo en la ciudad. Por ejemplo, la preparación de pinole es común en algunas unidades del Oasis y está a cargo de las mujeres, como en la Sierra. Es frecuente que en época de lluvias los rarámuri recolecten algunas plantas comestibles (principalmente los denominados quelites) cerca de los ríos, arroyos o represas. Esto preferentemente lo hacen las mujeres, aunque también pueden participar otros miembros de la unidad. Y también puede observarse que los varones (niños, jóvenes y adultos) acudan a dichas fuentes de agua para pescar algunas especies pequeñas que ocasionalmente añaden a su dieta.

La tabla 5 sintetiza los trabajos y actividades de reproducción doméstica que realizan los miembros de las unidades en el Oasis de acuerdo al género y la

generación. Con una "x" minúscula indico cuales son las actividades realizadas por hombres y mujeres, adultos y niños, y enfatizo con una "X" mayúscula las labores que son responsabilidad principal, mas no exclusiva, de alguno de ellos.

No obstante la flexibilidad de las normas de participación, hay tareas que si bien pueden ser realizadas tanto por los varones como por las mujeres, son éstas últimas quienes las están asumiendo, como las que tienen que ver con los asuntos de la escuela. En el capítulo 4 daré cuenta de esta situación, pero vale la pena mencionarlo desde ahora. Por otro lado, tareas femeninas como la elaboración de los alimentos se están transformando de cierta manera, pues, por ejemplo, en la ciudad ya no es indispensable la preparación de las tortillas moliendo el maíz, sino que las tortillas industrializadas les eximen de esa labor a las mujeres; o también la de preparar frijoles, pues en la ciudad es común que en las tiendas de abarrotes compren este alimento cocinado.

Tabla 5. Trabajos de reproducción doméstica realizados por hombres, mujeres, niños y niñas.

Actividad	Muki	Rijoy	Tiwe	Towi
	Mujer	Hombres	Niña	Niño
Trabajo doméstico:				
Cocinar	Χ	X	X	Х
Preparar pinole	Χ	-	X	-
Cuidar hijos	Χ	Χ	Х	Х
pequeños				
Coser y confeccionar	Χ	-	-	-
de indumentaria	Х	Χ	Х	х
rarámuri	Х	Χ	Х	х
Lavar ropa	Χ	X	Х	Х
Conseguir leña				
Limpieza de la				
vivienda				
Construcción y	-	Х	-	Х
trabajos de				
infraestructura de				
viviendas v				
asentamiento				
Recolección de	Х	Х	Х	Х
especies vegetales				
Pesca	-	Χ	-	Х

Elaboración del autor.

En este sentido también es importante señalar que aún y cuando en el Oasis existen ciertas prácticas vinculadas al sistema alimentario rarámuri de la Sierra, como la elaboración de pinole, la colecta de los quelites o la pesca ocasional, y que la dieta básica diaria consiste en frijoles, tortillas y chile, en general los productos que los residentes del asentamiento consumen cotidianamente son harinas (galletas, pan, sopas instantáneas, pastas, etc.), frituras, embutidos, golosinas y sodas. No obstante que en muchas localidades de la Tarahumara los rarámuri pueden acceder a este tipo de productos, en la ciudad la alimentación diaria con ellos tiene una mayor proporción. Inclusive el consumo de carne de res o de pollo es más recurrente a diferencia de los rancho de origen, en donde el sacrificio de estos animales es principalmente ritual.

4. Prácticas matrimoniales en la urbe.

Las relaciones de parentesco y las pautas matrimoniales rarámuri son elementos que tienen una valoración positiva en la ciudad de Chihuahua y generan un primer nivel de identificación al interior del grupo y de diferenciación con el sector mestizo. En los términos en que Barth (1976) definió la etnicidad, ambas dimensiones proporcionan un conjunto de reglas cuyo cumplimento garantiza la pertenencia y la adscripción para los rarámuri que viven en la ciudad de Chihuahua. Barth afirmó que las distinciones étnicas tienen que ver con procesos de exclusión e incorporación mediante los cuales se conservan las categorías sociales, siendo la auto-adscripción y la adscripción por los otros el rasgo fundamental que distingue a los grupos étnicos como forma de organización. De acuerdo con esto, el aspecto organizacional proporciona un conjunto de reglas destinadas a regular los encuentros sociales interétnicos, prescribiendo aquello que es pertinente en la interacción.

Según Barth, los grupos étnicos se definen por sus límites, los cuales ofrecen las normas de pertenencia al grupo y los medios para indicar filiación o exclusión. Tales límites canalizan el flujo de la vida social y generan la organización de las relaciones sociales. De esta manera, la identidad étnica implica una serie de limitantes sobre los tipos de funciones que le son permitidas

realizar a un individuo y las restricciones sobre los socios que puede escoger para realizar diferentes tipos de interacciones.

En el caso rarámuri, tanto el parentesco como las prácticas matrimoniales proporcionan un conjunto de normas y reglas que garantiza la pertenencia étnica entre los residentes del Oasis. Por un lado, el parentesco es la base que organiza la vida y las labores cotidianas de las unidades domésticas y, como veremos en el siguiente capítulo, en él se sustentan las tareas de reproducción material extradomésticas, es decir, el empleo y las actividades remunerativas. Por otro lado, las normas matrimoniales indican la modalidad de alianza rarámuri permisible en la urbe, la cual presenta una tendencia general a la endogamia de grupo.

Aunque en la ciudad y en la Sierra Tarahumara hay casos de matrimonios interétnicos o mixtos entre rarámuri y mestizos, la generalidad indica que las alianzas endogámicas rarámuri son las más comunes. 27 La discriminación y estigmatización de los mestizos hacia los rarámuri son factores que refuerzan la pauta. Pero también la visión del mundo de ésos últimos, pues existe la idea de que si hombres o mujeres forman parejas o tienen relaciones sexuales con mestizos la práctica los equipara a los perros. Esto me lo han comentado tanto en la Sierra como en la ciudad de Chihuahua. Al hablar sobre los consejos que les deben dar a los niños y jóvenes una persona señaló este tema, el cual evidencia una condena moral a las relaciones matrimoniales mixtas: "Decirles a los hijos que no deben juntarse [en matrimonio o sexualmente] con los chabochis [mestizos o blancos] porque se hacen cochís [perros]". O también lo que dijo un joven al respecto: "Es malo andar con chabochis, si tienes sexo te vas al infierno". En este sentido, la libertad de elección de la pareja también encuentra como límite la endogamia étnica.

En términos generales las pautas de formación de parejas matrimoniales de los rarámuri en la urbe son similares a las que se presentan en las localidades de

²⁷ Naranjo (2014) encontró una situación similar en el caso de los rarámuri que viven dispersos; la genealogía elaborada por ella muestra que el 66% de los matrimonios registrados son de parejas rarámuri, el 32% corresponde a parejas rarámuri-mestizas y 2% a matrimonios de rarámuri con otros indígenas.

la Sierra Tarahumara. Por ejemplo, la libertad en la elección de las parejas, la posibilidad de la separación en caso de no estar en buenos términos y volverse a casar con alguien más, la edad a la que deciden juntarse, la nula importancia que tiene el tema de la virginidad, entre otros elementos, muestran que la tendencia a la equidad en las relaciones de hombres y mujeres y la capacidad en la toma de decisiones individuales se mantienen vigentes en la ciudad de Chihuahua.

La vida congregada en los asentamientos, la convivencia cotidiana, la vecindad de las unidades, la escuela o las actividades colectivas representan momentos que posibilitan el intercambio afectivo, emocional y simbólico para que los rarámuri se conozcan y entablen relaciones. Al igual que en la Sierra, las fiestas y rituales, son espacios adecuados para encontrar una pareja matrimonial, no sólo entre los residentes de los asentamientos, sino también entre los rarámuri de otras partes de la ciudad que asisten a estas celebraciones. Además, la ciudad ofrece diferentes sitios de reunión a la población rarámuri que vive en otras colonias y asentamientos. Ellos acuden a lugares de esparcimiento como parques, unidades deportivas, plazas, exposiciones, eventos musicales, y las mismas calles del centro histórico para conocerse y entablar relaciones que posteriormente los lleven al matrimonio.

De igual manera que en las localidades de la Tarahumara, la formación de parejas en la ciudad se presenta durante la juventud temprana, de los catorce o quince años de edad en adelante. Un rasgo importante a destacar es que algunos jóvenes están reproduciendo prácticas de noviazgo influenciados por el mundo mestizo urbano. Es decir, tienen varias novias o novios antes de formar una pareja; pueden alargar dicha etapa de noviazgo; han construido la idea del amor, la cual no existe como tal entre los rarámuri de la Sierra; los fines de semana salen a practicar deportes o a pasear y a divertirse en los cines, parques, lugares recreativos; organizan reuniones y fiestas en casas de parientes o amigos; etcétera. El siguiente testimonio es de un hombre del Oasis que lleva poco más de treinta años de casado y muestra el contenido general de las pautas matrimoniales:

Ella estaba casada, juntada pues, pero lo dejó y yo también andaba sobres (risas). Duramos como tres meses de novios. Antes de cumplir 18 años ya andábamos noviando. Yo era directo, si no quiere pus ni modo, pero ella me dijo que sí, directamente me dijo que sí. "pero qué ¿nos vamos al cine el sábado?" "Sobres ¿a qué hora?" "Pues a las tres" y ahí estaba. Nos manteníamos en el centro, en el parque Revolución. Pus ahí en el centro andar caminando, andar platicando. Pero cero sexo, nada, hasta que nos juntamos. Cuando cumplí 18 años yo le dije que me quería casar con ella. "Tú dices si quieres. Si no quieres pus me aguanto, porque yo ya siento algo por ti" le dije. Ese día dijo que pus igual ella sentía, que sentía muy a gusto andar conmigo. Pus ahí fue enamorándose conmigo y yo también sentía igual. "¿Por qué me siento tan contento?" pensaba yo, cómo que me desespero cuando andaba yo con ella, nada pus que era el amor que sentíamos (Silverio, entrevista mayo de 2011).

Los testimonios de los rarámuri señalaron que, en principio, la norma de residencia posmarital indica que las mujeres deben irse a vivir a casa del varón cuando deciden formar una pareja, tal como en la Sierra. En el Oasis pude observar muchos casos en los que se cumple la regla, tanto entre parejas que se formaron con residentes del asentamiento, como entre parejas cuya mujer habitaba en otra parte de la ciudad. Sin embargo, en el Oasis también es recurrente que el hombre vaya a vivir a casa de sus suegros o que influya el patrón de conveniencia para tomar esta decisión, pues, por ejemplo, consideran la disponibilidad de espacio en las viviendas, la cercanía y apoyo que puedan otorgar los parientes, la distancia que los separa de los empleos, la mayor o menor disponibilidad de transporte público, etcétera. Esta situación muestra que la conveniencia de las parejas y sus familias también generan una pauta de residencia bilocal en la urbe (Ver capítulo 1). Un residente del Oasis, que tiene diecisiete años casado y que vive en la casa de su esposa, dijo lo siguiente en relación al principio de patrilocalidad al formarse una pareja conyugal:

Depende cómo se pongan de acuerdo. Si el muchacho ya tiene su propia casa se la lleva a su casa o a la casa del papá. O a la casa de la muchacha. Sí, a la casa del muchacho, es que el esposo es el que tiene más obligación. De perdida a casa del muchacho (Antonio, entrevista junio 2011).

En las entrevistas y charlas que tuve con algunos de los residentes del Oasis también me comentaron que algunos jóvenes varones invitan a la novia a su casa y después ya no la dejan ir, de esta manera se concreta la unión matrimonial como un tipo de "robo", pero diferente al concepto discutido por D'Aubeterre

(2000a). Pero también me dijeron que pueden presentarse situaciones en las que el hombre llega a la casa de la novia y se quedan a vivir, pues su intensión es formalizar la relación conyugal. En el Oasis conocí con cuatro de estos casos y de ellos presento dos testimonios: el primero fue emitido por una mujer de veintitrés años de edad y cuatro años de matrimonio; mientras que el segundo es de una joven de dieciséis años con sólo un par de meses de haberse juntado:

Lo conocí en el "Palomar" [un parque]. Me lo presentó una amiga. Pus ya le empecé hablar y duramos un mes así hablando. Y ya. Pus le pregunté primero que si tenía una novia o no. Igual, me preguntó a mí. "No, yo no tengo", le dije. Y pus ya, mi amiga me llevó pa allá, a la casa de él. Pus, allá ya me quedé allá. Yo quería esperar más tiempo, pero él no me dejó salir de su casa. "No", dice "no te vayas porque ya no vas a venir" (se ríe). "No" le dije "porque ya me tengo que ir, porque no le avisé a mis papás". Y no, no me dejó. Luego llegamos con mis papás como al mes y medio. Es que yo pensé que me iban a regañar. Y mi mamá pus me dijo que por qué no le había avisado cuando me jui. "Le iba a avisar", le dije "pero no pude ir al centro. Me jui, me jui pa allá y no pude ir". Y mi papá pues me dijo "Pus tampoco vas a andar dejándolo, porque tú misma te juistes pa allá", me dijo, "pues tú mismo lo buscastes y allá no lo vas a dejar", me dijo, "porque a lo mejor si lo dejas van andar hablando mal de ti" (Maricruz, entrevista marzo 2011).

Allá lo conocí, en la colonia Tarahumara. Es que como hay una casa donde todos se juntan porque venden cueritos, unos chetos y ahí pus todos están ahí tomado soda. Hay muchos compañeros y pus ahí nos hablamos y todo. An vece hacen fiestas ahí. Mi primo me llevó allá y ahí nos presentaron. Como novios duramos un mes o dos meses. Luego venimos a la casa y él no se quería ir. Que se había quedado aquí. Pero no se había quedado conmigo. Mi mamá pus le dijo qué si no quería, no se quería ir. Pus que también él dijo que no se quería ir. Les dijo que no, que porque es promesas que echan pa arriba [a sus deidades], y pus ya se quiso quedar y se quedó aquí (Ángela, entrevista mayo 2011).

Junto a este tipo de prácticas para la formación de parejas, en el asentamiento también hay casos que muestran el arreglo matrimonial establecido entre los varones y los padres de las mujeres. Como indiqué en la capítulo anterior, esta pauta también es habitual en las localidades de la Sierra Tarahumara y, en ambos contextos, muestra cómo el rasgo de horizontalidad de las relaciones de género se desvanece, pues muchas veces a las mujeres no les queda más opción que aceptar el trato realizado por sus padres con el futuro esposo, aunque en otras ellas sí están de acuerdo. Una rarámuri me comentó que cuando ella tenía trece años vivió una situación similar luego de que su madre aceptó la propuesta de un vecino, aunque el papá no estaba totalmente de

acuerdo; la relación no funcionó, se separaron y tiempo después la mujer se volvió a casar:

Éramos amigos y después decía "pa no perdernos", porque yo estaba chiquita. Vino hasta la casa a pedirle la mano a mi mamá, que si me dejaba juntar con él. Ya mi mamá dijo que sí, dijo "pa'luego es tarde". Pero mi papá no quería que me juntara, porque yo estaba muy chiquita. Dijo "pus todavía no estás en edad pa' juntarte, pus todavía no sabes nada". Pus no sabía nada, bueno sí, mi mamá me enseñaba, pero no estaba preparada para así lo que mandaba el hombre. Ya vez que dicen "que hágame tortillas", yo no sabía hacer de maíz... Cuando nos separamos tenía 14 años, ni un año duramos, pus como le digo, no nos entendíamos. Es que yo creo que él quería una persona más grande, que le supiera hacerle todo, pero pus yo todavía jugaba (risas). O sea que no le gustó a él porque me salía a jugar que a los encantados, que jugar pelota, así me salía pero estando con él y pus no le gustaba a él (Isabel, entrevista marzo 2011).

En el testimonio puede advertirse la prerrogativa que tienen los rarámuri, mujeres y hombres, de separarse de su pareja si consideran que el matrimonio no es conveniente. De cierta manera esto garantiza espacios de igualdad y autonomía en las relaciones de género. Sin embargo, en la narración también podemos apreciar que hay casos en los que las mujeres no tienen la capacidad de decidir sobre su vida personal y acatan las órdenes de sus padres sin oponerse. Esto evidencia las posiciones de desigualdad que viven las mujeres rarámuri al privilegiarse los intereses masculinos, los cuales son favorecidos dentro de un esquema social que no escapa a la ideología y las prácticas patriarcales.

5. Violencia de género.

La desigualdad de género es aún más evidente en las situaciones de violencia que experimentan las rarámuri al interior de sus familias, particularmente las agresiones físicas generada por sus esposos, aunque en las pláticas y entrevistas con algunas de ellas también revelaron insultos, amenazas, prohibiciones para desempeñar algún empleo y agresiones sexuales. Por ejemplo, la mujer a la que me referí en el testimonio anterior mencionó que su primer esposo la golpeaba por no tener un conocimiento amplio de las labores de cocina o porque ella salía a jugar con otros niños o jóvenes de su edad y además le prohibió trabajar.

Sí, me pegaba mucho, sí pus me pegaba mucho, pero mis papás no se deban cuenta. Me amenazaba, me decía "si le dijiera a sus papás te va a ir más pior", y no decía nada. Ahí mi esposo no me dejó ir ya a trabajar, ya no me dejó ir y ya después otra vez ahí ya misma yo dije "¿por qué voy a estar haciéndole caso a mi viejo?". No me dejaba hacer nada y que si trabajaba que según me iba a dejar; le dije "pus nos dejamos" y nos dejamos y se fue con la señora que tiene ahora y ya después conocí a Silvino [su esposo actual] (Isabel, entrevista marzo 2011).

Esta situación no es aislada y al igual que en la Sierra Tarahumara, es frecuente al interior de los hogares del Oasis y de otros asentamientos. Por ejemplo, de un grupo de veintidós mujeres a las que entrevisté, trece de ellas manifestaron haber experimentado situaciones de violencia, principalmente física, verbal o emocional en el hogar, sobre todo con su pareja. Además, en mi estancia en el Oasis y en las visitas a otros asentamientos también pude enterarme de otros casos en los que las mujeres fueron agredidas por sus esposos. Como en la Sierra, los celos y los chismes son el principal factor por el que se desata la violencia, la cual se ve favorecida cuando las personas están alcoholizadas. En esas ocasiones, ideas sobre supuestas infidelidades conyugales, sospechas de atracción física o relaciones afectivas extramaritales emergen de manera violenta en riñas y golpes. Cabe destacar que las mujeres están más sujetas a la violencia física, pero en el Oasis también se presentan casos en los que las mujeres celosas, alcoholizada o no, golpean a sus esposos. Los siguientes relatos dan testimonio de dichas situaciones:

También tuve problemas, pus era bien celoso cuando yo salía y por eso. Porque siempre cuando vengo aquí a las carreras [de *rowera*] no me deja salir. Y luego ahí me pega y ya no digo nada, pus ahí me quedo mejor. Pus yo digo que es por celos, porque yo creo que no quiere que esté con las señoras porque dicen muchas cosas, que son bien chismosas, dice. Y por eso no quiere que salga, porque ya ves que la gente siempre ve que él anda con otras muchachas y piensa que me van a decir... Cuando me golpeó, porque llegó y me golpeó. Y le dije "y tú por qué me pegas, ¿apoco yo fui con otro hombre? Tú eres el que anda haciendo eso", le dije. Ya al último se arrepintió, yo me salí, ya no entré a la casa, me fui a la casa de mi mamá (Isabel, entrevista marzo 2011).

Nomás nos enojamos, pero nunca me insultó. Es que yo no lo dejaba que se saliera. Pus con sus amigos, pero regresaban bien. Y pus yo, pensando otra cosa [se refiere a que pensaba que su esposo estaba con otra mujer]. Una vez sí le tuve que dar [se ríe], ya lo golpeaba (Luz, entrevista mayo 2011).

Es que en veces se pelean por celos, por eso se pegan y la mujer igual. He visto que cachetean a su esposo, lo empuja y ya borracho se cae bien feo. Pero como te digo

es por celo, ya cuando están pedos hay valor, hay mucho valor, cuando están güeno y sano no le salen palabras (Silverio, entrevista mayo 2011).

Durante el trabajo en campo tuve la oportunidad de charlar de manera más íntima con dos mujeres rarámuri, por separado. Ambas me comentaron que fueron violadas sexualmente, una por su padre y la otra por hombres mestizos en las calles de Chihuahua. Ésta última dijo que cuando tenía veinte años de edad, al dirigirse a su casa después del trabajo, fue interceptada por un grupo de hombres quienes la agredieron sexualmente. Ella no denunció el delito a las autoridades. La otra mujer fue atacada por su padre cuando tenía nueve años de edad. En mi diario de campo escribí sobre ésta situación:

Me dijo que cuando tenía nueve años llegó a su casa. Al entrar sólo encontró al padre, quien estaba ebrio. "Me hizo esas cosas feas que hacen los borrachos a las niñas, me violó", me dijo y los ojos se le enrojecieron. Dijo que el padre era alcohólico y que les quitaba el dinero a su madre y a ella para comprar alcohol. Ella se sintió terrible y en ese momento no supo realmente qué había pasado, pero no le gustó y dijo que "le deseaba la muerte" a su padre. Cuando llegó la madre le contó lo sucedido, pues cómo la notó diferente le preguntó qué le pasaba. Pero la madre le dijo que "era una mentirosa", que eso no era cierto. No le creyó argumentando que el padre no estaba ahí. "Se fue, se salió a la calle" contestó ella, pero la madre no le creyó (Marco Vinicio Morales, diario de campo octubre 2010).

A pesar de que la violencia es frecuente en los hogares del Oasis, por lo general las mujeres no denuncian los hechos a las autoridades judiciales o civiles. Y tampoco lo hacen cuando el marido se va con otra mujer y las deja con la responsabilidad de los hijos. El desconocimiento de sus derechos y de las instituciones a las que pueden acudir las mujeres a denunciar la violencia o el "abandono", la burocracia inherente a dichas instituciones y el desconocimiento que tienen sus empleados de las pautas culturales rarámuri, la inseguridad que muchas de las mujeres tienen para expresarse en lengua española, el temor ante las amenazas de represalia por parte de los maridos, e inclusive el miedo a la hechicería son argumentos que ellas exponen para quedarse en silencio sobre el maltrato que viven. Esto último fue argumentado por una mujer que era golpeada por su esposo, quien después la dejó y no se responsabilizó de la manutención de

-

²⁸ En el capítulo 4 abordaré la manera en que tratan de resolverse las situaciones de violencia hacia las mujeres en los asentamientos con la intervención del *siríame* o gobernador indígena.

su hija: "Pus es que ya ves como son los abuelitos de ella [de su hija] y no quiero tener bronca con ellos, porque ellos son como hechiceros, y por eso le tengo miedo que le hagan mal a la niña, yo por eso mejor así". Otra mujer que también se separó de su esposo por diversos problemas, incluida la violencia física, y se quedó a cargo de sus cuatro hijos, comentó lo siguiente:

Quince años duramos juntos. Sí, pus toda clase de problemas tuvimos y por eso nos separamos, ya ninguno de los dos nos soportamos, ni él ni yo. Sí tomaba, como la gente de aquí toma mucho, pus luego lo invitaban. Pus se encelaba de más o por cualquier cosa, por muchas cosas sucedían los problemas. Yo nunca, nunca lo denuncié ni nada, pus no, no sé, pus a la vez sí tenía miedo, o porque lo quise mucho, no sé por qué. Yo decía "pus un día se va a arrepentir o se va a arreglar, vamos a estar como antes", pero no, nunca se cambió, seguía igual (Teresa, entrevista marzo 2011).

José Olavarría (2004) señaló que la hegemonía masculina favorece las prácticas de violencia, como las expuestas en el caso rarámuri, puesto que prescribe una posición de privilegio a los varones en el momento de interpretar su diferencia con las mujeres y cuyos resultados se pueden constatar en distintos ámbitos de la vida cotidiana. En el mismo sentido, Bourdieu (2000) argumentó que las estructuras de dominación son producto de un continuo trabajo histórico de reproducción al que contribuyen los hombres, quienes usan la violencia física y la violencia simbólica, así como las instituciones. De acuerdo con esto, la violencia simbólica en la que sustenta la dominación masculina se instituye:

a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginar la o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural (Bourdieu, 2000:51)

Por otro lado, el Instituto Chihuahuense de la Mujer (ICHIMU), es la dependencia del gobierno de Chihuahua encargada de desarrollar políticas de equidad de género para que el sector femenino del estado disfrute de los derechos que la ley le otorga. Una de sus áreas internas, el MUSIVI (Mujeres en Situación de Violencia), tiene la función de prevenir y atender a mujeres y familias que viven

procesos violentos a través de áreas de trabajo social, atención psicológica y jurídica. Tuve la oportunidad de entrevistar a una de las empleadas de MUSIVI y me percaté de la mínima incidencia que tienen en la atención y servicio a mujeres rarámuri, muchas veces limitándose a realizar prácticas asistencialistas, como otras instituciones. El siguiente testimonio muestra, en general, las ideas y experiencias que la empleada de MUSIVI ha tenido con las rarámuri:

Son pocas las mujeres indígenas que vienen solicitando el apoyo. ¿Por qué? Pues tiene que ver mucho con la cultura, con la educación que ellas mismas tienen. No debemos dejar de lado que las mujeres rarámuri naturalizan la violencia... Es más que nada violencia de todo tipo: violencia sexual, violencia física, que es muy marcada hacia las mujeres y hacia los hijos, violencia económica, violencia verbal, violencia psicológica, pero más que todo la violencia física es algo como muy marcado. Una llegó vez una mujer navajeada de aquí de las costillas, golpes internos, hemorragia. Otra que llegó con la cara toda hinchada... Las causas de la violencia física, pues yo creo que ni ellas mismas saben. Entonces la cultura de ellas es: si te casas tienes que permanecer con tu pareja independientemente de cómo sea el trato. Pero ellas sí tienen una cultura de que si ellas no están con su pareja, con el padre de sus hijos, a ellas como le quita un valor ante su misma sociedad, su comunidad... Las causas de no denuncia, tanto para las indígenas como para las mujeres de cualquier ciudad o comunidad tiene que ver mucho el factor económico, el miedo, la codependencia que ellas puedan tener contra el agresor... En mi centro de trabajo yo creo que han sido unas diez [rarámuri], cuando mucho, que sería como el 5 % de la población [que atienden]... Conmigo son de las que vienen de la Sierra. Las que vienen de la ciudad en el área de trabajo social es donde se realizan las gestiones sociales, tal vez una despensa, algún tipo de servicio médico, algún medicamento, alguna orientación a dónde acudir a tramitar una beca para sus niños y se le trata de apoyar de acuerdo con los recursos disponibles que tenga MUSIVI, pero también se tiene mucha coordinación con la Coordinación de la Tarahumara (Adriana, entrevista mayo 2011).

De la narración destaca una idea que muestra la representación que la empleada construye de las mujeres rarámuri y su educación. Dijo que ellas naturalizan la violencia, pero lo afirmó como si las mujeres mestizas no lo hicieran, como si sólo se presentara tal interiorización entre las indígenas. Considero que este es uno más de los ejemplos que muestran los estereotipos y representaciones que favorecen la desigualdad de las rarámuri en el mundo mestizo, vinculada en este caso a la etnicidad y al género. Además, la empleada aseguró conocer la cultura rarámuri y a esa dimensión atribuyó el hecho de que las mujeres acepten la violencia, porque son desvalorizadas si se separan de sus maridos o si no tiene pareja. Sin embargo, vimos que eso no es cierto, que la

dimensión cultural y social rarámuri posibilita la separación de las parejas si la relación no es conveniente. El desconocimiento de las pautas matrimoniales y las relaciones de pareja en la cultura rarámuri ocasiona que sus casos no sean comprendidos del todo en las instituciones y, en consecuencia, su abordaje se presente de una manera poco eficiente. Finalmente, vemos que la atención que brinda MUSIVI en situaciones de violencia queda restringido a casos que son canalizados desde la Sierra Tarahumara, que éstos solo representan un porcentaje muy bajo de la población que atienden, y que a las rarámuri de la ciudad principalmente las apoya con recursos asistenciales.

Conclusión.

La ciudad de Chihuahua brinda a los rarámuri recursos y oportunidades como trabajo, alimentación, educación, salud, consumo, entre otros; sin embargo, su condición de pobreza y subalternidad se mantiene, pues están insertos en un contexto de desigualdad en su relación con el Estado y la sociedad mestiza. Así, el conjunto de oportunidades y tensiones que la vida urbana ofrece a los rarámuri marca la forma en la que ellos experimentan la etnicidad y la dimensión de género.

Desde una posición de dominio, el sector mestizo ha construido estereotipos y representaciones negativas de los rarámuri. Debido a ello, son sujetos de insultos y de prácticas de discriminación y minusvaloración en la ciudad. Sin embargo, de manera paradójica, su imagen "étnica" ha sido apropiada por los comerciantes, los empresarios y por el mismo gobierno de Chihuahua con objetivos turísticos sin que los rarámuri se beneficien realmente.

La desigualdad también se manifiesta en la ideología y las prácticas paternalistas que las instituciones del Estado y otros agentes no gubernamentales imprimen a su relación con los rarámuri. Como vimos, desde su particular idea de bienestar y desarrollo social, diversos actores institucionales han intervenido la vida de los rarámuri ofreciéndoles espacios habitacionales y políticas de asistencia con la finalidad de mejorar sus condiciones de vida. No obstante, tales actores se adjudican la prerrogativa de escoger los modelos residenciales, de organización

colectiva, las normatividades y el tipo de conducta que los rarámuri deben seguir para tener el derecho a las viviendas. Y esto lo hacen muchas veces sin considerar la especificidad cultural rarámuri, lo cual genera tensiones y conflictos al interior de los asentamientos, y entre los residentes y las instituciones. Por ejemplo, el hecho de que ellos no sean dueños de la propiedad y las viviendas los coloca en una posición desigual, de incertidumbre y dependencia hacia los supuestos benefactores, entre ellos el gobierno del Chihuahua.

Pero por otro lado, tal proceso de intervención no ha ocurrido en una sola dirección, la cual dicta la manera en que los rarámuri aceptan las condiciones impuestas por los agentes del desarrollo. A través del tiempo se han combinado un conjunto de mecanismos mediante los cuales actores sociales, instituciones y residentes de los asentamientos, interpretan, negocian y transforman los contenidos de las políticas de intervención. Emerge entonces un proceso de agencia que otorga a todos los actores involucrados la capacidad de actuar. En este sentido, la etiqueta étnica rarámuri ofrece un principio de acción social que motiva y racionaliza la búsqueda de beneficios individuales y colectivos, y a la vez establece un proceso dialéctico entre la estructura y la acción social al interior de los asentamientos. De esta manera, aunque a muchas familias se les impuso la vida congregada y las políticas de asistencialismo, a través de los años han resignificado estos lugares, haciéndolos propios en términos sociales, culturales y económicos.

Tal apropiación se ha realizado desde las pautas culturales y de organización social propias. De acuerdo con esto, el parentesco y las prácticas matrimoniales proporcionan un conjunto de reglas cuyo cumplimento garantiza la pertenencia y la adscripción para los rarámuri que viven en la ciudad de Chihuahua. En primer lugar el parentesco ha fomentado redes de apoyo en el proceso migratorio y la inserción en los asentamientos, y también ha sido la base que organiza la vida y las labores cotidianas de las unidades domésticas. Al interior de estas unidades se reparten las responsabilidades y tareas de acuerdo al género y la generación dentro de un modelo flexible e incluyente en el que

participan todos los miembros, y en donde el aprendizaje y la laboriosidad de los niños es fundamental.

Las pautas matrimoniales en los asentamientos también se reproducen siguiendo el modelo rarámuri e indican la modalidad de alianza permisible en la urbe, la cual presenta una tendencia general a la endogamia de grupo. La libertad en la elección de las parejas, la posibilidad de la separación en caso de no estar en buenos términos y la prerrogativa de volverse a casar con alguien más, la edad a la que deciden juntarse, la nula importancia que tiene el tema de la virginidad, entre otros elementos, muestran que la tendencia a la horizontalidad en las relaciones de género y la capacidad de decisiones individuales de hombres y mujeres propias del modelos rarámuri se mantienen vigentes en la ciudad de Chihuahua. Sin embargo, estos principios de horizontalidad se desdibujan también en prácticas que posibilitan la concertación de matrimonios a través de arreglos entre el varón y los padres de la mujer, a quien muchas veces no le queda otra opción que acatar la orden.

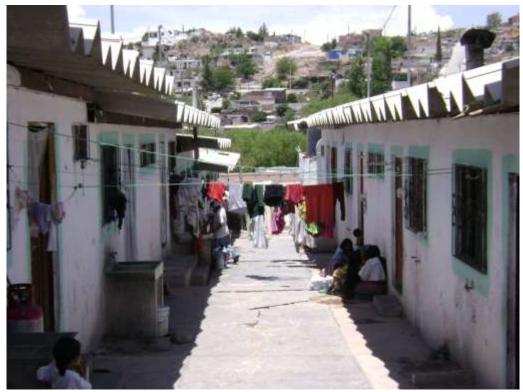
Pero la desigualdad de las mujeres se evidencia totalmente al interior de los hogares debido al maltrato y a la violencia que principalmente las afecta a ellas. Esta experiencia es naturalizada por las rarámuri, adhiriéndose así a un esquema de relaciones desiguales que tiene su fundamento en la violencia simbólica. Al igual que en la Sierra Tarahumara, en los hogares de los asentamientos la combinación de celos, chismes y alcohol ocasiona que los esposos o los padres maltraten y golpean a sus esposas e hijas, e incluso lleguen a violarlas sexualmente. Tales situaciones muestran la subordinación de las mujeres a la hegemonía masculina, la cual no sólo se experimenta con los varones de su grupo, sino cómo vimos, también con la discriminación, minusvaloración y estigmatización producida desde la sociedad chihuahuense mestiza.

En conclusión, los roles y relaciones de género rarámuri en la ciudad también están marcadas por la hegemonía patriarcal, la cual fomenta prácticas sustentadas en una ideología de superioridad masculina al que están subordinadas las mujeres; no obstante la situaciones se viven de otra manera

debido al modelo social rarámuri, el cual denota pautas de equidad y una tendencia a los vínculos más horizontales.



Mujeres rarámuri en el centro histórico. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, diciembre 2008.



Pasillos del Oasis. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, 2007.



Interior del asentamiento Carlos Arroyo s. j. Marco Vinicio Morales, Junio 2009.



Grupo familiar rarámuri del Oasis. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, mayo 2008.



Varón del Oasis lavando ropa. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, septiembre 2010.

CAPÍTULO 3.

"DIOS APRIETA PERO NO AHORCA". REPRODUCCIÓN MATERIAL Y RESIGNIFICACIÓN DE LAS RELACIONES DE GÉNERO RARÁMURI EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA.



Mujeres y niñas dedicadas a la *kórima* y la venta ambulante de semillas. Marco Vinicio Morales, abril 2008.

Introducción.

La migración rarámuri a la ciudad de Chihuahua ha estado ligada, primordialmente, al aspecto económico, es decir, a la consecución de recursos materiales para la subsistencia. En la urbe han desarrollado un conjunto de estrategias de reproducción material que, al estar vinculadas con diferentes aspectos y dimensiones de su vida, inciden en la construcción y significación de sus identidades étnicas y relaciones de género. Tales respuestas están centradas en asegurar las condiciones mínimas que permitan su reproducción asumiendo una condición de subalternidad y no confrontación con el Estado.

El objetivo de este capítulo es mostrar la manera en que las respuestas dadas a la reproducción material, que implican la inserción en diferentes empleos y actividades remunerativas, están llevando a un proceso de resignificación de los roles e identidades de género mediante el que se construyen nuevos significados de lo que un hombre o una mujer pueden hacer para conseguir recursos. La exposición está dividida en tres apartados. En el primero de ellos doy cuenta de los trabajos y labores realizados por hombres, mujeres y niños, entre los que destacan el peonaje en ranchos, la albañilería, el empleo doméstico, la venta ambulante de muñequitas y golosinas, así como la práctica de la *kórima*, la cual ha adquirido una nueva dimensión en la ciudad de Chihuahua.

En el segundo apartado muestro la importancia que tiene la unidad doméstica en la reproducción material. Esta última se basa en lógicas históricas y culturales que tiene su origen en la Sierra Tarahumara, donde la participación y responsabilidad de todos los miembros es fundamental. Destaco que en los asentamientos la reproducción material muestra un espectro de posibilidades variables y dinámicas que dependerá de la estructura de parentesco, del perfil social y número de integrantes de una unidad, si el grupo es nuclear o extenso, del género y la generación de los miembros, del ciclo de vida y del tipo de actividad que desempeñe cada uno de ellos.

El tercer apartado está dedicado al análisis de las implicaciones de la reproducción material en la resignificación de las relaciones de género rarámuri.

No obstante que la organización holística de la reproducción material continúa, en primer lugar, la ciudad fomenta una diferenciación de las labores de acuerdo al género. En segundo lugar, un cambio importante en el modelo de reproducción material rarámuri es la feminización de la responsabilidad de las unidades domésticas. De esta manera es el trabajo de las mujeres el que responde a la subsistencia cotidiana. Asimismo, la práctica de la *kórima* también ha sufrido algunos cambios no sólo en su contenido, sino que también ha quedado en manos de las mujeres y las niñas y niños, lo que muestra una resignificación en las dimensiones de género y generación. Y, además, en la ciudad de Chihuahua la *kórima* generó conflicto con las autoridades gubernamentales en el que las rarámuri viven una clara situación de desigualdad estructural y de género. Finalizo con una serie de reflexiones en torno a los temas abordados a lo largo del capítulo.

1. Trabajo y actividades de remuneración en la ciudad de Chihuahua.

Los estadísticas del INEGI mostraron que en el año 2000 poco más de la mitad de los rarámuri censados de 12 años y más en el municipio de Chihuahua (53%) se ocuparon como artesanos y obreros, ayudantes y peones (estos rubros incluyen a los albañiles), trabajadores domésticos, comerciantes y dependientes, trabajadores agropecuarios y trabajadores ambulantes. ²⁹ La tabla 1 muestra la estadística ocupacional en estos rubros para el municipio de Chihuahua.

Estas actividades permiten resolver el aspecto material de los rarámuri, sin embargo, se ha demostrado que en las ciudades de México y América Latina la inserción de los indígenas en dichos espacios es conducida por un orden material y simbólico fundamentado en una ideología que segrega o "etniza" el mercado de trabajo de acuerdo a las dimensiones de clase, etnia y género (Oehmichen, 2000; Bastos, 2000; Camus, 2002; Molina, 2010, Durin, 2010). Al respecto, Séverine Durin (2010) afirmó que el mercado laboral articula mecanismos de selección, por

²⁹ El II Conteo de Población y Vivienda de 2005 y el Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI no dan cuenta en detalle de las ocupaciones de la población indígena de 12 y más años.

ejemplo las certificaciones escolares y la categorización étnica, que excluyen a las minorías de los trabajos que ofrecen mejores condiciones. En consecuencia, los indígenas suelen emplearse en labores étnicamente diferenciadas y minusvaloradas que requieren mayor esfuerzo físico, que generalmente son las peores remuneradas y que no tienen o son escasos los beneficios sociales.

Tabla 1. Población ocupada de 12 y más años hablante de lengua rarámuri o tarahumara 30

de lengua faramun o taranumara.				
Ocupación	Rarámuri	% Municipio de		
	Municipio de	Chihuahua		
	Chihuahua			
Total	2,351	100 %		
Artesanos y	483	20.54 %		
obreros				
Trabajadores	286	12.17%		
domésticos				
Comerciantes y	200	8.51 %		
dependientes				
Trabajadores	133	5.66 %		
agropecuarios				
Ayudantes y	104	4.43 %		
peones				
Trabajadores	48	2.04 %		
ambulantes				
Otras	1,097	46.65 %		

Fuente: INEGI, XII Censo de Población y Vivienda 2000.

La ideología segregacionista y la construcción de representaciones sociales sobre los empleos y actividades económicas a los que pueden dedicarse hombres y mujeres rarámuri se articula con las capacidades, los intereses, las necesidades y las pautas de organización social y cultural que les son propias, definiéndose así un perfil laboral que, en términos generales, caracteriza a este sector indígena urbano. De esta manera, en los asentamientos la mayoría de los varones se dedican a la albañilería y al peonaje en ranchos ganaderos, mientras que las mujeres laboran en el empleo doméstico, la limpieza de hoteles o restaurantes, la

³⁰ Las "Otras" ocupaciones son: profesionistas; técnicos; trabajadores de la educación; trabajadores del arte; funcionarios y directivos; inspectores y supervisores en la industria; operadores de maquinaria fija; operadores de transporte; jefes y supervisores administrativos; oficinistas; trabajadores en servicios personales; trabajadores en protección y vigilancia; y no especificado.

venta ambulante de artesanías y golosinas (principalmente la venta de mazapanes y semillas); y muchas de ellas también se dedican a la *kórima*.³¹

Cada una de estas actividades se define de acuerdo a un tipo de relación monetaria-salarial que determina la cantidad y la modalidad de los ingresos: la albañilería, el trabajo en ranchos y el empleo doméstico y de limpieza expresan un trabajo remunerado; la venta de artesanías y golosinas representa un autoempleo; mientras que la *kórima* responde a una lógica diferente a las anteriores, la cual definiremos más adelante.

En términos generales algunas de las características del empleo en la albañilería, los ranchos y el servicio doméstico y de limpieza, así como el perfil social de mujeres y hombres dedicados a ellos son similares. En primer lugar la mayoría tuvo sus primeras experiencias en tales actividades a temprana edad, entre los trece y dieciséis años de edad. El grado de escolaridad también es parecido en ambos géneros, ubicándose principalmente en los niveles básicos de educación primaria y algunos de secundaria, ambos muchas veces inconclusos; aunque también hay casos de personas sin estudios. En la contratación opera la lógica de las redes sociales de información, principalmente a través de familiares y vecinos. más adelante también se ponen en funcionamiento recomendaciones entre empleadores. El salario por un día de labor depende de varios factores, como el grado de capacitación en las tareas o el tiempo en un mismo empleo, pero se encuentra en un rango que va de los \$100 a los \$300 pesos. 32 Salvo algunos casos, la mayoría de los trabajadores no goza de seguridad social ni de otro tipo de prestaciones. Y finalmente, algo que comparten los trabajadores asalariados con las mujeres dedicadas a la venta ambulante de

³¹ En el primer capítulo señalé que *kórima* es una institución rarámuri que posibilita compartir y redistribuir los alimentos con las familias o personas que carecen de ellos. En la ciudad de Chihuahua la *kórima* ha sufrido una transformación o resignificación en su concepto y práctica, pues a través de ella las mujeres y niños piden dinero en las calles. Más adelante en el éste capítulo entraré en detalle de la práctica de la *kórima* en la ciudad.

³² En 2010 el salario mínimo general en la zona "C" de la República Mexicana, a la que corresponde el municipio de Chihuahua, estaba en \$54.47 pesos por jornada. En 2011 el salario mínimo para la misma zona fue de \$56.70 pesos. Fuente: www.conasami.gob.mx.

artesanías y golosinas es que no envían remesas a sus familiares en las localidades de la Sierra Tarahumara.³³

La venta ambulante y la práctica de la *kórima* también comparten un conjunto de características similares. En primer lugar son actividades realizadas por mujeres y niños; los últimos se suman a la participación laboral desde muy pequeños. Ellas deciden los días que dedicarán a tales actividades, así como el tiempo destinado a cada jornada. El dinero obtenido es variable y puede ir de los \$50 a los \$200 pesos en cada salida. Por otro lado, los niveles educativos de estas mujeres son similares a los que tiene los asalariados, es decir desde la no escolarización, hasta los grados básicos.

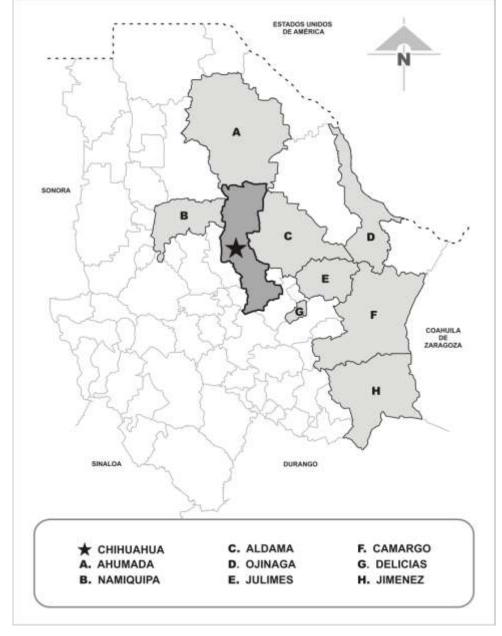
1.1 La albañilería y el trabajo en ranchos: espacios laborales de los varones.

La mayoría de los varones de los asentamientos se dedican al trabajo en la albañilería y al peonaje en ranchos ganaderos que circundan la ciudad o en otros lugares del estado de Chihuahua. No obstante que hay varones dedicados exclusivamente o que prefieren una de estas actividades, un rasgo común es la combinación de ambas labores en diferentes periodos. Así, por ejemplo, cuando un albañil termina su trabajo, si tiene la oportunidad puede ir al peonaje en ranchos antes de incorporarse a otra obra. O al revés, si estuvo en un rancho, cuando regresa a la ciudad puede incorporarse a la albañilería temporalmente. Es decir, entre los varones existe una movilidad constante entre estas labores.

Dedicarse exclusivamente a una actividad o combinar ambas tiene un resultado en la formación y especialización de los varones. Quienes eligen la primera opción con los años llegan a convertirse en maestros albañiles, en vaqueros o en capataces, mientras que los que alternan las labores, siempre serán peones, lo cual se ve reflejado en el mayor salario para los primeros.

Sierra.

³³ De un grupo de veintiún mujeres dedicadas al empelo doméstico sólo una mencionó que siendo la primera hija de la familia en migrar a la ciudad, hace muchos años sí mandó remesas para apoyar a sus padres y para que sus hermanas menores pudieran continuaran sus estudios. Además, dijo que en la actualidad trataba de ir a su pueblo para llevarle dinero y alguna despensa a su madre y a su hija mayor, aunque a veces podían pasar varios meses antes de regresar a la



Mapa 4. Municipios en los que se ubican los ranchos donde trabajan los rarámuri del Oasis.

Fuente: Morales, 2009.

En ambos trabajos las redes de parentesco y vecindad en el asentamiento son el medio a través del cual los varones logran contratarse: ya sea por una invitación directa a trabajar o por la información que circula sobre posibles opciones de empleo. Es común que los peones albañiles recorran la ciudad buscando obras para ofrecer sus servicios, actividad que puede durar varios días.

En el caso del trabajo en ranchos, ocurre con mucha frecuencia que los empleadores o contratistas acudan a los asentamientos en busca de peones. Una vez acordado el pago y la fecha de salida, el empleador³⁴ recoge a los empleados en una camioneta para dirigirse al rancho. Aquí es importante señalar que la práctica de los empleadores de acudir a los asentamientos a reclutar peones evidencia la ideología que "etniza" el mercado laboral, la cual construye un conjunto de representaciones sobre las "capacidades" laborales que tienen los rarámuri, vistos en este sentido únicamente como aptos para el trabajo en ranchos y la albañilería.

El trabajo en ranchos se caracteriza por la salida de los varones del asentamiento, quienes se van por temporalidades diferentes cuyo rango es de una semana a varios meses. La generalidad indica que esta salida, tanto de hombres casados como solteros, sea de uno, dos o tres meses, aunque hay quienes permanecen en el trabajo cinco meses o medio año. Hay casos en los que el trabajador se lleva a su familia con él al rancho, sobre todo cuando sus hijos son muy pequeños; y también hay casos en los que durante las vacaciones escolares la esposa y los hijos acompañan al hombre algunas semanas. Además de los ranchos ubicados alrededor de la ciudad de Chihuahua, los varones de los asentamientos trabajan en los municipios de Ojinaga, Villa Ahumada, Julimes, Delicias, Jiménez, Casas Grandes, Namiquipa, Camargo, entre otros (Ver plano 1).

La albañilería implica la participación en diferentes actividades de la construcción, teniendo los maestros la prerrogativa de dirigir ciertas etapas y la responsabilidad de trabajos que requieren su experiencia: construir cimientos, levantar muros, armar y levantar trabes y castillos, construir la losa, principalmente; mientras que los peones siguen las ordenes y ayudan en lo que se les indique: batir la mezcla de cemento, cargar ladrillos, acarrear agua, acarrear madera para las cimbras, etcétera. El siguiente testimonio es de un hombre de cincuenta años de edad que tiene poco más de tres décadas en la ciudad y siempre se ha dedicado a la albañilería:

³⁴ Los rarámuri siempre se refieren a su empleador como patrón

En la Sierra vo empecé a los doce años trabajando en el aserradero. Me vine a Chihuahua a los quince años y acá cumplí los dieciséis años. En el Oasis llegué del año 80 para acá. La primera vez me vine un mes, nomás. O sea mi primo me mandó llamar para que me viniera a trabajar. Ya ve que acá pagan por semana y allá me pagaban por quincena y pos poquito dinero también. O sea que haga de cuenta que en la Sierra yo ganaba \$600 por quincena y aquí estaban pagando \$1,200 pesos la semana, a los ayudantes, en el año 80. Y se me hizo mucho dinero ese. Duré un mes y una semana aquí y fui otra vez a la Sierra y le platiqué a mis papás como estaba acá el movimiento: "allá pagan muy bien y quiero ir otra vez a trabajar". Nomás me dijeron "si quieres seguir trabajando allá está bien, nomás te das tus vueltas para acá"... Yo cuando llegué aquí en Chihuahua empecé trabajando primeramente ahí en [la colonia] los Pinos, me pusieron una prueba porque yo estaba muy chavalo. El señor me dijo "bate ese concreto". Me quedé en cero. Pus ya mi primo andaba ahí también, me fue explicando cómo se hace la batida, pero la primera vez no entendía nada... Y de ahí me fui relacionando con más gente, conociendo mucha gente, contratistas, ingenieros, ingenieras. También arquitectos. Luego ya me invitaban a trabajar ellos (Silverio, entrevista mayo 2011).

Por su parte, el trabajo en ranchos está orientado a la producción del ganado vacuno, el cual implica una serie de actividades un tanto diversas: vigilancia, construcción de cercos, construcción de bebederos, almacenes y otras instalaciones, así como todas las labores que requieren el trato directo con el ganado. Esta última actividad es exclusiva de los vaqueros, quienes tienen una mayor especialización. No todos los rarámuri llegan a ocupar este cargo, ya que la mayoría se inserta en el peonaje y desempeña el resto de los trabajos.

La consecuencia directa de la especialización es el salario que perciben los trabajadores. En la albañilería un peón gana entre \$900 y \$1,100 pesos, mientras un maestro de obra percibe \$1,600 o \$1,700 pesos a la semana, de lunes a sábado. Para ambos la jornada es de 8 de la mañana a 4 o 5 de la tarde, salvo el sábado cuando termina a medio día. En el trabajo en ranchos ganaderos la paga se calcula por día, dependen del tiempo que los hombres permanezcan en estos lugares y oscila entre \$100 y \$150 pesos. El cálculo que los hombres hacen siempre es mensual y obtienen un salario que va de los \$3,000 pesos, en el caso de los peones, hasta los \$4,500 pesos que ganan los vaqueros. En principio la jornada también va de los 8 de la mañana a las 4 o 5 de la tarde, pero es frecuente que se prolongue unas horas más. Los rarámuri encuentran una ventaja en esta labor ya que usualmente negocian que la alimentación sea cubierta por los empleadores. De esta manera, según sus comentarios, garantizan que el salario

estará íntegro al terminar el trabajo, pues además los ranchos se localizan en lugares apartados de cualquier comercio en el que puedan gastar dinero. No obstante, es recurrente la solicitud que hace el trabajador para que el empleador anticipe alguna cantidad de dinero a la esposa que se encuentra en el asentamiento.

Otro rasgo común entre los varones dedicados a esta labor es la continua movilidad que entre diferentes ranchos. Las causas de esta movilidad son diversas y van desde la búsqueda de un mejor salario, conflictos con los empleadores, conocer nuevos lugares, hasta el aburrimiento que sienten por trabajar en un solo sitio. Aun así, hay casos de hombres que llevan ya varios años con un mismo empleador. El siguiente testimonio evidencia la experiencia migratoria y el trabajo en rancho de un hombre de veintiséis años de edad:

Fue en 1996 cuando vine a Chihuahua. A los 13 años vine con mi abuelita de allá de la Sierra. Llegamos allá en el centro, allá donde estaba la plaza San Pedro, para abajo. Estuvimos como unos tres años. Nos prestaron ahí para que cuidáramos unos cuartos. Nos venimos porque ya no había qué comer allá y tuvimos que venir a buscar qué, algo de trabajo aquí... Ahora estoy trabajando en un rancho, pa rumbo a Juárez, la Esperanza se llama. Estamos haciendo una noria porque tienen unos ganados ahí dentro. Por eso estoy haciendo la noria ahí. La paga es de \$150 pesos al día, con todo y comida. Tengo que hacer trinchera y andar en caballo, los cercos, revisar las mangueras y tener pendiente del agua de las vacas, de los bebederos, echarles sal y así... El patrón vino a buscarme aquí. Ellos [los empleadores] también vienen a buscar a gente. Ya si saben trabajar en el rancho le dice bien... Cambio a veces de ranchos, cuando me aburro de uno [del mismo rancho], o cuando ya no aumenta el sueldo ya te vas con uno que paga más, porque te dice "te ofrezco más, tanto" y ya vas con él (Alfonso, entrevista mayo 2011).

Salvo en muy pocos casos, la falta de seguridad social caracteriza al trabajo en la albañilería y en los ranchos al que ingresan los rarámuri. Es algo que ellos aceptan sin cuestionar. En varias ocasiones fui testigo de casos en los que tras un accidente laboral, los patrones llevaron a los rarámuri a un médico particular para resolver la situación. Por ejemplo, esto ocurrió cuando un vaquero del Oasis perdió una de las falanges de la mano derecha intentando lazar una vaca, o cuando un ladrillo cayó de lo alto y se estrelló en la cabeza de un joven albañil haciéndole una herida que tuvo que ser suturada. La falta de garantías también se manifiesta en el retraso de los salarios que suelen experimentar los trabajadores,

sobre todo quienes van a los ranchos; inclusive en ciertos casos los empleadores han incurrido en incumplimiento del pago laboral argumentando diferentes pretextos. La tabla 2 muestra algunas de las características del trabajo en la albañilería y en los ranchos, así como el perfil social de quienes se insertan en ellos.

Tabla 2. Características del trabajo en la albañilería y en los ranchos, y perfil social de los rarámuri se insertan en ellos.

Empleo	Rango de edades (años)	Escolaridad trabajadores	Localidad de origen	Especialidad laboral	Rango salario mensual/ pesos
Albañilería	16 – 50	Sin estudios; Primaria; Secundaria	Municipios Sierra Tarahumara; municipio de Chihuahua	Ayudante; Maestro albañil	De \$3,600 a \$6,800
Trabajo en ranchos	15 – 54	Sin estudios; Primaria; Secundaria	Municipios Sierra Tarahumara; municipio de Chihuahua	Peón; Vaquero	De \$3,000 a \$4,500

Fuente: Encuestas, entrevistas y diario de campo.

Finalmente, una variable laboral muy común entre los hombres es lo que ellos llaman "liebre" o "liebrecita", la cual implica trabajar esporádicamente en diversas actividades de peonajes (albañilería, desyerbe, cargamento de diferentes mercancías, construcción de cercos, etc.) tan sólo por unos días. La mayoría de los varones dedicados a la albañilería o al trabajo en los ranchos recurren a esta modalidad laboral en algunas ocasiones, pero hay quienes la han adoptado como única estrategia y sólo a eso se dedican. Obviamente los recursos que obtienen son variables, pero los varones suelen tomar las "liebres" cuando les pagan entre \$150 o \$300 pesos por jornada.

1.2 Empleo doméstico y de limpieza en el que se insertan las mujeres.

El empleo doméstico y de limpieza en hoteles y restaurantes al que se dedican las mujeres rarámuri también responde a una relación de trabajo asalariado. Diversas investigaciones han enfatizado la desvalorización económica y social de estas

labores (Chaney y García, 1993; Goldsmith, 1989, 1990, 2007; Vázquez y Hernández, 2004; Oehmichen, 2005; Durin, 2008, 2009, 2010; Stefoni, 2009). En todas ellas se destacó que las razones de la baja valoración de esta actividad se encuentran en la articulación de los ejes de género, clase y etnia, los cuales orientan el empleo doméstico al ámbito femenino: es desarrollado sobre todo por mujeres pobres con escasa o nula escolaridad, muchas de las cuales son de origen rural o indígena. De acuerdo con esto, además, las expresiones culturales, la lengua, la indumentaria o el fenotipo de las empleadas domésticas son considerados inferiores por la sociedad dominante. En términos generales estos argumentos coinciden con las situaciones de las rarámuri en la ciudad de Chihuahua, para quienes el empleo doméstico y de limpieza representó su entrada al mundo laboral en la capital del estado, en la mayoría de los casos siendo muy jóvenes. El testimonio de una mujer de treinta y ocho años de edad, empleada doméstica por cerca de veinte años, muestra su experiencia:

Pues siempre sí es muy difícil empezar a buscar trabajos, pus ya vez uno viene sin saber, ni en dónde, ni cómo va a pasar uno, pero así buscando encuentra uno trabajo. Pus porque yo ya había terminado la primaria, entonces no, no hubo con qué inscribirme en la secundaria. De ahí ya empecé a trabajar [...] En principio empecé en Creel³⁵ con una maestra que conocía. Y ya después, ya vez que en Creel pagan muy poco el sueldo, muy bajo, entonces ya se busca uno mejor. Y mis primas ya trabajaban aquí y me decían "pus vamos a Chihuahua, allá pagan mejor". Y ya después no fue con mi prima que vine, fueron mis amigas, mis compañeras de la escuela, nos juntamos allá en Creel y ya me vine con ellas. Entonces ellas ya sabían con quién llegaba y a mí me pasaron con otras personas y allí trabajé un tiempo, vivía con las señoras que me ocupaban (Teresa, entrevista marzo 2011).

Un rasgo que comparte la mayoría de estas rarámuri, y que Durin (2006) también señaló como fundamental en el caso de Monterey, es el apoyo de redes femeninas con el que contaron para insertarse en el empleo doméstico. Por ejemplo, al considerar únicamente la manera en que un grupo de veinte mujeres consiguió su primer empleo destaca la modalidad de las redes, tal como lo muestra la tabla 3.

³⁵ Pueblo mestizo de la Sierra Tarahumara caracterizado por el desarrollo de servicios turísticos.

Tabla 3. Modalidad de inserción en el empleo doméstico.

Modalidad de inserción en el	Número de casos
primer empleo	
Redes de apoyo femenino	13
Búsqueda en casas	4
En la calle (<i>kórima</i> y	2
ambulantaje)	
Bolsa de trabajo y anuncios	1
No recuerda	1
Total	20

Fuente: Autor basado en encuestas, entrevistas y diario de campo.

En los asentamientos congregados se conforman redes entre familiares y vecinas, quienes transmiten información sobre la ofertas de trabajo doméstico y de limpieza. A las redes le sigue la búsqueda personal de empleo en las casas y hoteles, y la revisión de periódicos y bolsas de trabajos. Y finalmente es común que algunas rarámuri hayan conseguido su primer empleo en la calle, estando en la *kórima*. Sobre ésta última modalidad dos mujeres dijeron lo siguiente:

Porque me mantenía en los cruceros pidiendo [kórima] y decían las señoras "¿Quieres trabajar?". Pues yo les dije que sí y de ahí me llevó a su casa y luego me decía que tal día venía y luego ya con eso trabajé ahí (Carolina, entrevista diciembre 2010).

Pus yo andaba pidiendo [kórima] y ahí me dijo una señora "¿no quieres trabajar en lugar de andar pidiendo?". "Pus sí, sí me gustaría". Y luego dejé un tiempo de trabajar y pus luego otra vez ahí donde trabajaba y pus ahí sigo todavía (Soledad, entrevista mayo 2011).

Tal como en el caso de los empleadores que acuden a los asentamientos para reclutar peones para los ranchos, este tipo de contratación manifiesta de manera clara las representaciones que el mundo mestizo ha construido de los espacios laborales a los que una mujer rarámuri puede acceder sólo por su condición de indígena.

Las actividades y condiciones laborales de las mujeres rarámuri en el empleo doméstico son similares. Los trabajos están orientados a la limpieza de la casa, lavar y planchar la ropa y otras telas, regar el jardín y actividades similares.

³⁶ Una vez instaladas en las casas las recomendaciones de los empleadores también se activan. Esta representó una modalidad secundaria, sobre todo después de haberse colocado.

149

2

No es común que en su labor las rarámuri tengan que cocinar. Por su parte, el trabajo en hoteles y restaurantes está acotado a la limpieza general de esos espacios y de los artículos utilizados (sábanas, toallas, manteles, etcétera).

Al momento de hacer la investigación en campo el sueldo pagado a las mujeres dedicadas al empleo doméstico estaba entre \$100 y \$300 pesos diarios, por lo que la suma de una semana o un mes dependería del número de días laborables. Por ejemplo, una de las mujeres que trabaja cinco días a la semana era la única que recibía una paga de \$1,500 pesos a la semana. Sólo un par de las empleadas en casa mencionaron que recibían una cantidad de dinero extra para cubrir el costo de los pasajes para trasladarse al trabajo. Por su parte, el sueldo del trabajo de limpieza en hoteles y restaurantes estaba entre \$600 y \$750 pesos semanales.

Tabla 4. Condiciones laborales de las empleadas domésticas y de limpieza.

radia ii deriaididid laderaide de laderii pidadad deriideliidad y de liiripidadi.				
Tipo de trabajo	Jornada diaria	Salario (pesos)	Seguridad social	En algunos casos
Empleo doméstico	6 a 8 horas (pueden ser más)	De \$100 a \$300 por día	No	Pago en especie; dinero extra para transporte; vacaciones pagadas
Limpieza en hoteles y restaurantes	6 a 8 horas	De \$600 a \$750 por semana	Si	-

Fuente: Autor basado en encuestas, entrevistas y diario de campo.

Las rarámuri dedicadas al trabajo doméstico no contaban con seguridad social o algún tipo de prestación "formal". Algunas mencionaron tener vacaciones o permisos para ausentarse del trabajo, sólo dos recibían una compensación monetaria por vacaciones y casi todas recibían pagos en especie, como alimentos, ropa y otros artículos. Una situación contraria ocurre en la limpieza de hoteles y restaurantes, ya que el ingreso a esta actividad posibilita el servicio de seguridad social.

En términos generales las rarámuri se han sentido cómodas y en buenos términos en su relación con los empleadores, incluso, al internalizar la experiencia, algunas afirmaron recibir un excelente trato. Sin embargo, algunas también manifestaron haber tenido experiencias desafortunadas que van del excesivo

trabajo, el mal trato, la discriminación, la falta de respeto, hasta el acoso sexual. Los siguientes testimonios ejemplifican las experiencias de abuso que tuvo un par de mujeres.

En una sola casa trabajábamos dos muchachas que éramos yo y mi prima, ahí nos quedábamos y todo; pus es que yo no tenía dónde quedarme, no tenía dónde irme. Pero para mí era mucho trabajo, era muy pesado para mí, porque los patrones decían "ahora vaya con mi suegra" o "con mi hermana". Entonces de allí sí era mucho trabajo para mí (Teresa, entrevista mayo 2011).

El primer trabajo que empecé, la señora era muy buena, me trataba bien. Pero el viejo ricachón quería ser mi amante. Y dijo "ándale, te compro casa y un carro, pero tú tienes que estar siempre disponible". "No", le dije. Y ya le dije a este señor "voy a salir" y dijo "no te vayas", tratando de convencerme. "No", dije, ya me tenían hartas sus acosaciones (Rosa, entrevista junio 2010).

Laura Chavarría (2008) señaló que en Monterrey las mujeres indígenas de la huasteca en el empleo doméstico experimentan situaciones de vulnerabilidad debido a su condición de asimetría respecto a sus empleadores y a la sociedad mestiza urbana en general, por lo que comúnmente resisten ante situaciones de violencia laboral, violencia social y violencia sexual que pueden englobarse, muchas veces, como violencia de género. Como lo evidencian los testimonios, este también es el caso de las rarámuri en la ciudad de Chihuahua.

Finalmente, la modalidad de empleo predominante entre las mujeres que trabajan en casa es la de "entrada por salida", cubriendo entre seis y ocho horas por jornada. En esta modalidad puede distinguirse a aquellas que acuden cinco días a la semana a la misma casa y quienes trabajan uno, dos o tres días con la misma empleadora o con diferentes. De acuerdo con Stefoni (2009), el trabajo por día ha adquirido una mayor valoración porque las mujeres se ven como dueñas de su tiempo, pueden administrar sus horarios, existe un mayor grado de independencia y libertad, y un menor contacto con los empleadores, lo cual disminuiría situaciones de conflicto. En cambio, la modalidad "puertas adentro", cuya finalidad implica el cuidado de personas durante la mayor parte de la semana, no es común entre las rarámuri de los asentamientos, pues sólo estuvo presente en dos casos analizados.

Tal como lo señaló Goldsmith (1990) para las empleadas domésticas en la ciudad de México, entre las rarámuri la modalidad de "puertas adentro" o "de planta" se presenta durante la etapa de juventud, sobre todo cuando las mujeres no han tenido hijos ni se han casado. Pero además de que el ciclo de vida es determinante en las modalidades de inserción, en términos más amplios también es un factor fundamental en la respuesta que las rarámuri generan dentro de sus estrategias de reproducción material en la urbe. Como veremos más adelante, el ciclo de vida de las mujeres es un factor muy importante en la decisión que toman para dejar el empleo doméstico temporalmente, sustituirlo o combinarlo con otras actividades, sobre todo durante la etapa de maternidad.

1.3 Venta ambulante de artesanías, golosinas y práctica de la kórima.

La venta ambulante de artesanías y golosinas es una estrategia de reproducción material sustentada en el autoempleo de las mujeres y las niñas y niños rarámuri, en muchos casos combinada con la práctica de la *kórima*. Las muñecas o "monas" son el principal producto que elaboran para vender en la calle, aunque también otras artesanías como pulseras, aretes, trapos de cocina y vestidos de la indumentaria femenina rarámuri. Las golosinas que vendes son mazapanes, chicles y semillas. En general, las rarámuri de los asentamientos consideran que la venta ambulante es un trabajo al que tienen derecho a dedicarse.

Por lo general, la elaboración de las artesanías corre por cuenta propia, es decir, las mujeres compran los materiales requeridos. No obstante, de manera ocasional, manufacturan artesanías por encargo de comerciantes mestizos quienes proporcionan la materia prima y revenden la mercancía. La venta de golosinas opera de manera similar, las rarámuri compran los productos para revenderlos posteriormente en la calle. De esta manera, las mujeres y sus hijos se dirigen a diferentes puntos y cruceros vehiculares de la ciudad para dedicarse a la venta. En ocasiones, las rarámuri son invitadas a diferentes eventos comerciales o "culturales" organizados por los gobiernos estatal o municipal y aprovechan para

exponer sus artesanías. Cabe señalar que hasta ahora no han conformado ninguna asociación de artesanas.

La escolaridad de las mujeres dedicadas a la venta ambulante es de nivel básico, primaria y secundaria, completos e incompletos, aunque algunas más carecen de ellos. La modalidad en la venta es variable, pero lo común es que ellas salgan dos o tres días a la semana, no obstante que hay casos en los que lo hacen toda la semana. Asimismo, los horarios son variables, pero suelen estar en la calle entre el medio día y las cinco o seis de la tarde. Las modalidades y horarios de venta posibilitan a las mujeres resolver los requerimientos de reproducción doméstica como la limpieza de la vivienda, la elaboración de alimentos, la crianza de los infantes, etcétera; inclusive, la práctica misma permite a las madres llevar consigo a sus hijos y cuidarlos en la calle. Esto último representa una buena oportunidad para introducir a los infantes en las responsabilidades de la reproducción material, pues dentro de las pautas de organización social rarámuri el trabajo de los niños es importante, por lo que la venta y la *kórima* no son la excepción.

Tal como en la Sierra, en la ciudad el aprendizaje de los niños en las tareas de reproducción doméstica y material es muy importante. La finalidad es que desde temprana edad comiencen a ser independientes y a valerse por sí mismos, pero ahora en el mundo urbano. La venta ambulante representa entonces un espacio que forma parte de las estrategias de reproducción al que los niños y niñas pueden incorporarse. En particular, esto implica conocer las dinámicas de transacción y el contacto con los mestizos, tener un manejo de los precios de los productos, identificar los puntos en los que se realiza una mejor venta, etcétera. Y, en general, el ambulantaje forma parte del proceso de socialización de los niños rarámuri, es un espacio que les permite explorar y familiarizarse con la ciudad no sólo en la dimensión espacial, sino también en la económica. Los siguientes testimonios, de una mujer de cuarenta años y de un varón de veintiséis años, muestran la valoración positiva que tiene el trabajo y la participación de los niños y niñas en las tareas de reproducción doméstica y material, así como el grado de independencia adquirido a través de este tipo de socialización.

Aquí todos trabajan en conjunto. El lema de aquí es que si no aprendes pus no comes. Mi hijo ya sabe prepararse sus huevitos y frijolitos, y ya sabe amasar harina y todo eso. O sea que desde pequeños nos enseñan a ser independientes. Hay unos que son flojos, verdad, pero casi la mayoría somos muy independientes desde chiquitos... Debemos cooperar, saber que tienes que trabajar para la vida, para el beneficio de uno mismo. Y a veces [dicen] pobres niños, no los dejan jugar. Sí juegan, porque hay momentos para trabajar y momentos para jugar. Sí juegan, yo sí jugaba, allá solita, pero sí jugaba. Es que como yo te digo empecé a trabajar desde muy chiquita y me fui a vender (Rosa, entrevista junio 2010).

Yo me mantenía vendiendo chicles. Ahí me ganaba mi dinero. Ya le daba dinero a mi mamá y ella salía a comprar comida para que tengamos qué comer y así le ayudaba a mi mamá (Alfonso, entrevista mayo 2011).

Esto es lo que Erikson (1980) definió como "sentimiento de laboriosidad", el cual hace referencia a la etapa en la que los niños aprenden a realizar actividades que forman parte de la realidad y del sentido práctico, todo lo cual proporciona una disposición para participar en el mundo de los adultos. Las configuraciónes culturales, según Erikson, dan pleno sentido y fomentan en los niños un sentimiento de competencia y libre ejercicio de destreza e inteligencia en la realización de tareas serias, no obstaculizadas por una percepción de inferioridad, conformando así una base sólida para la cooperación participativa en la vida productiva. Y justamente Prieto (2008) y Rojas (2010) aportan en este sentido en sus investigaciones realizadas entre población indígena en las ciudades de Monterrey y Guadalajara, respectivamente. Prieto señaló que los niños nahuas y otomíes acompañan a sus padres a las actividades de venta ambulante como parte del proceso de enseñanza-aprendizaje urbano; a su vez, Rojas indicó que la socialización para el trabajo de los niños otomíes en la capital de Jalisco es la herramienta que proporciona su sobrevivencia futura, los padres les enseñan a "trabajar para vivir". Sobre este proceso de aprendizaje, una rarámuri comentó lo siguiente en relación a las actividades de venta que realza junto con sus hijos:

Pos nosotras salimos en las oficinas a vender. Más bien los niños, porque a mí casi no me compran. Y los niños, pos a ellos sí le compran y a ellos sí los dejan entrar a todas partes y a nosotras casi no nos dejan entrar. Pos otros dicen que estamos explotando a los niños, pero pos es para salir un poco de las cosas. Es que es una manera de enseñarles a los niños. Y es que son a los que más le compran y a uno

apenas si le compran unos diez mazapanes y pues no se saca. Y no es por decir así, es una manera de también explicarle (Irene, entrevista marzo 2011).

Como parte de las estrategias de reproducción material también se encuentra la *kórima*. En la ciudad de Chihuahua la *kórima* se ha resignificado, ya no constituye la institución que posibilita la redistribución de los alimentos entre los rarámuri, sino que a través de su práctica las mujeres, las niñas y niños piden dinero en las calles. Esta actividad suele combinarse con la venta ambulante de muñecas y mazapanes para maximizar los recursos, los cuales oscilan entre los \$50 y los \$200 pesos por cada salida. El siguiente testimonio es de una mujer de veinticinco años de edad, madre de tres hijos, quien relató la manera en que desde su infancia se responsabilizó de tareas domésticas y se dedicó a la *kórima* y la venta de muñecas y golosinas, práctica que continúa haciendo ahora en compañía de sus pequeños.

De niña ya tenía que barrer, lavar los platos, los mandados... Siempre salíamos a pedir, pero en veces iba también con mi mamá. Íbamos hasta el centro, donde está el palacio de gobierno, antes sí nos dejaban entrar en las oficinas pero ahora ya no...Yo empecé con las monas cuando lo hacían mis papás, porque ellos empezaron primero de venderlos, y pus yo también hice lo mismo y ya con eso tenía dinero para lo del día. También los mazapanes, ese lo vendía desde los cuatro años. Salía con mi mamá, sí, pues entre las dos... Pus hora hay an veces, cuando haiga gente que nos compren, pues sí en veces sale un poquito, depende que nos compren. En veces se juntan cuatrocientos [pesos], nomás los sábados y domingos. Cuando no compran pus nomás poquito como unos cincuenta [pesos]... Las monas son a diez [pesos]... Nosotros vendemos aquí en "Sanborns", y también pedir [kórima] muy poquito, se sacan más de vender las monas... A los niños sí les dan, pero a los mayores ya no... [Los niños] nos dan el dinero pero cuando llegan lo piden. Mari [su hija] sí junta como ochenta o noventa pesos. Y me lo pedía. Me decía "¡Dame! Quiero comprar papita o algo, jugo", y así me dice. Sí, y pus ahí en vez de que se quedara el dinero, le compraba comida. Y es que como casi no le doy pa las papitas, "La comida", le digo... Antes sí pedía [kórima] en las casas, pero ya no. Lo que quisieran dar. Pus, an veces comida, galletas, latas de atunes, pan, dinero, lo que se de, diez, cinco o de dos [pesos] (Maricruz, entrevista marzo 2011).

Como se puede apreciar, la participación en las responsabilidades de reproducción material se da desde temprana edad en el modelo económico rarámuri. En este sentido, el trabajo de las niñas y niños, tanto en la *kórima* como en la venta ambulante de golosinas y otras actividades, encuentra una similitud con los hallazgos de Prieto (2008) y Rojas (2010) en un sector de la población infantil otomí en las ciudades de Monterrey y Guadalajara, respectivamente. De

acuerdo con su análisis, el trabajo de estos niños es una de las dimensiones que posibilitan su socialización en el contexto urbano mediante la que adquieren capacidades y valores sociales. En consecuencia se favorece la idea de independencia y superación personal al construirse una identidad personal, pero a la vez se fomenta la importancia de la participación integral en las tareas de reproducción material de acuerdo a su cultura.

En el caso rarámuri, las mujeres esperan a que sus hijos salgan de la escuela para irse todos juntos a la *kórima* y la venta, alrededor del mediodía, terminando su jornada pasadas las seis de la tarde. Los sitios preferidos para tales actividades son los cruceros de las grandes avenidas de la ciudad de Chihuahua, el centro histórico, las colonias de las clases media y alta, los lugares de recreo de las familias mestizas, así como los alrededores de los supermercados y centros comerciales. En general las rarámuri consideran que esta actividad es legítima para conseguir dinero, aunque como institución ya no cumpla las funciones, ni tenga las características que la distinguen en las localidades de la Sierra. Y no obstante que las mujeres están concentradas en estas actividades, algunas de ellas también pueden dedicar uno o dos días a la semana al empleo doméstico. La tabla 5 muestra el perfil de algunas de las mujeres dedicadas a la *kórima* y la venta ambulante.

El hecho de pedir dinero es la dimensión del *kórima* más evidente en la urbe, sin embargo existe otra que, a pesar de ser muy común, poco se ha abordado. Algunas mujeres, niñas y niños rarámuri recorren ciertas colonias de la ciudad, particularmente las de clase media y alta, para solicitar alimentos de casa en casa. De esta manera, el *kórima* en la ciudad no sólo implica pedir dinero en las calles, sino también alimentos. Incluso ambos recursos, dinero y comida, son solicitados por los niños rarámuri a los clientes que salen de los restaurantes y negocios de alimentos del centro y las zonas comerciales de la ciudad.

³⁷ Algunas de estas mujeres y niños aprovechan las salidas y recorridos por la ciudad para colectar botes de aluminio (jugo, soda, cerveza) que posteriormente venderán en los comercios dedicados a la compra-venta de materiales reciclables.

a la compra-venta de materiales reciclables.

38 Las mujeres y niños rarámuri que piden *kórima* tienen prohibido el acceso al interior de los supermercados y los centros comerciales.

Tabla 5. Perfil de las mujeres y características de la venta de artesanías, golosinas y kórima.

Nombre/ Relación conyugal	Edad	Estudios	Número de hijos dependiente s	Actividad	Ingreso por día (pesos)
Teresa Casada	50	Sin estudio	2	Kórima y venta de mazapanes.	\$60-\$100; alimentos
María Eligia Casada	38	Sin estudio	4	Kórima y venta monas	\$100 día; alimentos
Verónica Casada	29	3º Primaria	3	Kórima en casas	Alimentos
Marcela Casada	27	Sin estudio	5	Venta monas y fajas rarámuri	\$200 semanal
Carolina Separada	25	Secundaria adultos	2	Venta de monas y mazapanes; Empleo doméstico	\$50 venta; \$200 día por empleo doméstico
María Casada	21	6º Primaria	2	Kórima, venta monas; Empleo Doméstico	\$50 a \$150 día; \$200 día en empleo doméstico
Celia Casada	20	Primaria	2	Venta monas y mazapanes	\$150 día
Martha Casada	18	Primaria	1	Kórima, empleo doméstico	\$150 día, alimentos; \$150 empleo dom.

Fuente: Encuestas, entrevistas y diario de campo.

A primera vista, se puede pensar que el cambio en el significado de la práctica ha sido radical, pues en la ciudad lo que se dice *kórima* en realidad es mendicidad y que ha perdido, entre otros elementos, el carácter de reciprocidad que la distingue en la Sierra. Sin embargo, es posible entender de otra manera que la práctica del *kórima*, distinguiendo algunos de los rasgos que lo caracterizan como institución. En este sentido, a pesar de que en las calles la práctica ya no implica compartir y distribuir los bienes y materiales de manera recíproca, sino que sólo fluyen monedas y alimentos del sector mestizo al sector rarámuri, el objetivo final del *kórima*, asegurar la subsistencia material de los rarámuri, se mantiene en estas condiciones a pesar de los cambios en la forma y contenido. En la ciudad la institución de la *kórima* se ensancha con la desigualdad y la visión paternalista hacia los rarámuri, quienes son conscientes de ser vistos como "pobres" e "inditos"; pedir dinero es una estrategia que les funciona, es conservadora en el ámbito de las representaciones pero a la vez exitosa.

Cabe señalar que, en ocasiones, la práctica de la *kórima* presenta algunos riesgos para las mujeres y niños. Algunas de las rarámuri y sus hijos han experimentado situaciones de agresión y violencia por parte de las personas a las

que les piden dinero, así como por otros mestizos que también se ubican en los cruceros vehiculares para obtener algunas monedas realizando diferentes actividades. Inclusive, como veremos más adelante, el gobierno de chihuahua ha prohibido la *kórima* a los niños implementando un conjunto de sanciones que inclusive le permiten arrebatarlos de sus madres para ingresarlos a diferentes albergues e internados. El siguiente testimonio es de una mujer que vivió diversas situaciones de agresión y violencia durante sus jornadas pidiendo *kórima* en las calles de Chihuahua:

Sí, a mí sí me tocó que me digan, una señora. Es que la niña estaba pidiendo kórima y le dijo "kórima, pa comprar comida". Y dijo una señora "pus póngase a trabajar", le dijo a la niña. Y yo le contesté, "No señora, ella no puede trabajar". "Pus póngase a trabajar usted", me dijo. "Pus cómo voy a trabajar, si estoy embarazada. A poco usted trabajaba así", le digo. "Pus yo sí", me dijo. "Pus no creo que alguien trabaje así, cuando esté embarazada. Yo ahorita no puedo trabajar. Pero yo sí me pongo a trabajar aquí vendiendo muñecas", le digo. "No, pues, eso no es nada pesado", me dijo... Y también con uno que limpia vidrios, ahí por la [calle] Mirador. Es que era una señora, pero esos que se drogan. Y le agarró un mazapán a la niña, le agarró uno así nomás. "¿Por qué agarras los mazapanes así", le dije. Y luego me dijo "Ahorita te los pago". Y estuve esperando, esperando, y, no, no me los pago. Y al siguiente día a la niña le dieron unos osos de peluche y me dice [la limpia parabrisas] "¿Me vendes un peluche?". "No es que no es mío, es de la niña". Y me dijo "¡Ay, cómo eres mala! Yo tengo dos niña y la que tengo que regalar unas muñecas". Pus, yo le pregunté a la niña que si quería vendérselo y me preguntó "¿En cuánto?". Le dije "en quince pesos". Y luego agarró la monita y no me los pagó. Y jui y le reclamé el dinero y me dijo "¡Ay, cómo son! Cómo vienes a pedirme dinero". Y le pidió al otro muchacho y me habló puro disparate. Y, luego, que me iba a echar la patrulla. "Pus échamela" le dije. "A cabo que no me va a decir nada porque yo no hice nada. Usted es el que me anda robando eso. Yo no te hice nada". Y hasta el muchacho me quería pegar (Maricruz, entrevista marzo 2011).

Por último, cabe señalar que a los recursos obtenidos por las mujeres y sus hijos, a través del empleo doméstico, el ambulantaje y la *kórima*, puede sumarse el dinero encauzado desde el programa federal Oportunidades, así como otros apoyos alimenticios otorgados por instancias del gobierno estatal, el Programa para el Desarrollo Integral de la Familia o la Coordinación Estatal de la Tarahumara, o por instituciones no gubernamentales y religiosas. En el cuarto capítulo daré más detalle de las prácticas asistencialistas desarrolladas en los asentamientos.

2. Unidades domésticas y sus lógicas de reproducción material.

Todos los trabajos y actividades señaladas anteriormente forman parte de un conjunto de estrategias que permite a los rarámuri enfrentar la situación de desigualdad en la ciudad de Chihuahua y conseguir su reproducción económica y social. Esta manera de resolver la dimensión material, las formas en que se organizan los rarámuri y los elementos que se articulan alrededor de sus prácticas, es posible entenderla con el concepto de lógicas de subsistencia elaborado por Santiago Bastos (2000). De acuerdo con Bastos, las lógicas de subsistencia son aquellas normas, valores y actividades vinculadas a la reproducción material de los hogares indígenas en los sectores populares urbanos, y en las cuales el trabajo, entendido como una relación salarial "formal", sólo representa una de las diversas actividades que integran el conjunto.

Bastos destacó un conjunto de rasgos que caracterizan dichas lógicas: Son de subsistencia por que se despliegan un nivel de precariedad considerable; se basan en formas históricas de organización y reproducción material cuya raíz se ubica en los lugares de origen indígena y que se actualizan con el objetivo de aprovechar al máximo las posibilidades que ofrece el nuevo contexto urbano; no se conciben de manera individual, sino como una forma holística de relaciones domésticas que involucra a todos los miembros de la unidad familiar en la reproducción material, incluidos los niños partir de cierta edad. Además, al ponerse en contacto en nuevas circunstancias, las lógicas de subsistencia se van transformando.

En éste mismo sentido, las estrategias de reproducción rarámuri están conformadas por actividades que se desarrollan en condiciones de precariedad, por ejemplo la venta ambulante de mazapanes o la *kórima* serían los casos más evidentes. Además se basan en nociones de organización económica y del trabajo arraigadas en la cultura rarámuri, en las que las prácticas de cooperación y reciprocidad, y la responsabilidad todos los miembros de la unidad doméstica, incluidos los niños, son fundamentales. Y como formas de organización

experimentan transformaciones en su práctica y significado al actualizarse en la ciudad de Chihuahua.

La definición de lógicas de subsistencia permite analizar un aspecto más de la reproducción material rarámuri: en la ciudad el empleo femenino no genera conflictos ni necesita justificaciones, lo que cuestiona la tesis de la construcción masculina del varón como único proveedor (Bastos, 2000). Esto permite entender por qué las rarámuri participan en las actividades de reproducción sin causar algún conflicto entre los varones ya que dentro de sus marcos culturales y sociales la contribución de todos los miembros de la unidad es fundamental. De esta manera, todos son responsables y no sólo los hombres.

Dado que la unidad doméstica es el eje que organiza la reproducción material rarámuri, conviene analizar con más detalle la manera en que se articula el trabajo y las actividades remunerativas de los miembros en su interior. En primer lugar debo aclarar que el análisis enfatiza la dimensión residencial y económica de la unidad doméstica. En este sentido, el concepto refiere a la organización de redes de relaciones sociales establecidas entre individuos unidos o no por lazos de parentesco que comparten residencia y organizan la reproducción cotidiana a la vez que articulan una economía común (Oliveira y Salles, 1989:11,14; Margulis, 1989:190), supone un colectivo que pone en acción estrategias de generación de ingresos y actividades de consumo al interior de una vivienda (González, 1986:16).

En el caso rarámuri, la reproducción material muestra un espectro de posibilidades que es función del perfil y número de integrantes de las unidades domésticas, del género y la generación de los miembros, del ciclo de vida, si el grupo es nuclear o extenso, y del tipo de labores que desempeñe cada uno de ellos en las diferentes etapas de su vida. La tabla 6 muestra el perfil laboral de una unidad doméstica del Oasis. Aunque no todas las unidades se componen de la misma manera, elegí está para ejemplificar lo diverso y dinámico que puede resultar la reproducción material de los rarámuri en la ciudad. El grupo está compuesto por una familia extensa de quince miembros, entre padres, hijos y nietos, y en la que diez de ellos se han insertado en diferentes actividades para

conseguir recursos. Siete son mayores de 12 años y tres son menores. Entre las actividades que desempeñan están el peonaje en ranchos, la albañilería, la venta de artesanías, el empleo doméstico y la *kórima*.

Tabla 6. Perfil social y laboral de una unidad doméstica del Oasis.

rabia 6. Perili social y laboral de una unidad domestica del Oasis.						
Miembro	Edad	Lugar nacimiento/			Ingresos	
Unidad ³⁹	(años)	Municipio	Escolaridad	Ocupación	(pesos)	
	, ,	·		· ·	Variablés	
Padre	37	Narárachi, Carichí	1º primaria	Peonaje en	\$150 a \$200/día	
3.3		(Sierra	, p	"Liebres"	* 100 0 * * * * * * * * * *	
		Tarahumara)		Licbico		
Madre	39	Wawachérare,	_	Artesanías	\$150/día	
Maure	39	· · · · · · · · · · · · · · · · · · ·	-	Aitesaillas	φ150/ula	
4 1-11 -	22	Carichí (ST)	50	D	\$130 a \$200/día	
1er hijo	22	Chihuahua,	5º primaria	Peonaje en		
		Chihuahua		rancho; albañil;	(depende de	
					actividad y	
					tiempo)	
Esposa 1er hijo	21	Norogachi,	Primaria completa	Kórima y venta	\$50-\$150 día;	
		Guachochi		monas; Empl.	\$200 día en	
		(Sierra		Doméstico;	Empleo Dom.	
		Tarahumara)				
2º hijo	21	Chihuahua,	4º primaria	Peonaje en	\$130 a \$200/día	
•		Chihuahua	•	rancho; albañil;	(depende de	
				, ,	actividad y	
					tiempo)	
Esposa 2º hijo	18	Narárachi, Carichí	5º primaria	Empleo	\$150 en empleo	
Lopoda L Tiljo		(Sierra	o piiiiana	doméstico, kórima	Doméstico;	
		Tarahumara)		domostico, nomia	\$100 a \$150/día +	
		raianamara)			alimentos en	
					kórima	
4ª hija	17	Chihuahua,	3º primaria	Empleo	\$150/día	
4* Ilija	17	Chihuahua, Chihuahua	3° pililialia	doméstico	\$150/ula	
E2 L."-	4.4		40			
5ª hija	11	Chihuahua,	4º primaria	Kórima	-	
2011		Chihuahua	actualmente	144.1	***	
6ª hija	8	Chihuahua,	3º primaria	Kórima	\$30 a 80/día más	
	_	Chihuahua	actualmente		alimentos	
7ª hija	7	Chihuahua,	1º primaria	Kórima	\$30 a 80/día más	
		Chihuahua	actualmente		alimentos	
8ª hija	6	Chihuahua,	Preescolar	-	-	
		Chihuahua	actualmente			
9ª hija	3	Chihuahua,	=	-	=	
		Chihuahua				
2 nietos	3 años,	Chihuahua,	-	-	-	
	1 años	Chihuahua				
Hijo esposa del	3 años	Narárachi, Carichí	-	-	-	
segundo hijo de	J 4	(Sierra				
ego		Tarahumara)				
cgo		raiananaia)	l	l		

Fuente: encuestas, entrevistas, diario de campo.

Es importante aclarar que las actividades económicas a las que se dedican los miembros de la unidad doméstica no se realizan todos los días ni de manera permanente, lo cual hace que los ingresos sean variables. Por ejemplo la madre sale con sus hijas menores a la venta de artesanías y al *kórima* dos o tres veces a

³⁹ La tercer hija tiene 18 años pero actualmente no forma parte de esta unidad porque vive con su esposo en otro lugar.

la semana; lo mismo hacen las nueras. De igual manera el empleo doméstico es realizado uno o dos veces a la semana por algunas de ellas. El trabajo del padre en el peonaje en "liebres" tampoco es constante y depende de la actividad que realice. Finalmente, los hijos que trabajan en los ranchos se van uno o dos meses y su pago lo reciben hasta terminar el trabajo. La única ventaja de esta última situación es la posibilidad de un ahorro cuando regresan al asentamiento.

Considerando que las labores y los recursos obtenidos son cambiantes ¿cómo logra la reproducción material diaria ésta y otras unidades domésticas? En la ciudad de Chihuahua los miembros de las unidades actualizan un elemento fundamental de la cultura rarámuri: el principio de reciprocidad y cooperación. Dicha pauta forma parte de las lógicas de subsistencia, las cuales se basan en formas históricas de organización y reproducción material cuya raíz se ubica en los lugares de origen (Ver capítulo 1). De esta manera, cuando las mujeres y los hombres reciben su salario, se organizan para comprar los diferentes requerimientos de la unidad doméstica, principalmente los alimentos. El siguiente testimonio ejemplifica tal señalamiento:

Le digo a mi hermano "mira, el sábado que te paguen hay que juntar el dinero, tu pones una parte, yo pongo otra y mi papá otra". Que pus ya no hay jabón, o que hay comprar algo, o comprar mandado. A veces mi papá dice "yo me traigo toda la verdura" y mi hermano el huevo, el queso; tú que las pastas, todo eso, lo enlatado. Y nos dividimos, no pus que el jabón, y tu pones el jabón de trastes, de ropa y así (Olivia, entrevista diciembre 2010).

Este comentario, emitido por una mujer de veinticinco años, muestra el contenido de las pautas de cooperación y reciprocidad puestas en práctica por las unidades domésticas de los asentamientos. En los grupos doméstico quienes cooperan son los que están trabajando o desempeñando una actividad en un momento dado. Los que no tienen trabajo se benefician de la cooperación, pero saben que más adelante, cuando consigan empleo, a ellos los tocará reciprocar con el resto de los miembros de la unidad.

Por ejemplo, en el caso de la unidad doméstica referida anteriormente, cuando los hijos mayores regresan al asentamiento del trabajo en racho comparten una porción de su sueldo comprando alimentos y víveres. Si en ese

momento el padre no ha conseguido trabajo, de igual manera se beneficiará de las aportaciones de sus hijos. Pero sabe que cuando él encuentre trabajo compartirá sus ganancias con los miembros de toda la unidad, y puede ser que para entonces los hijos ya hayan gastado su dinero y todavía no haya regresado a los ranchos. En consecuencia, todos los miembros de la unidad ponen movimiento esta pauta de cooperación y reciprocidad con los recursos obtenidos por la venta de artesanías y golosinas, la *kórima*, el empleo doméstico, el peonaje o la albañilería. Y de manera general, en los asentamientos siempre habrá mujeres y hombres que tengan la posibilidad de compartir los recursos al interior de sus unidades. Los siguientes testimonios muestran la manera en que colaboran y se distribuyen los gastos, enfatizándose el tema de la comida, así como el beneficio del que gozan quienes no tienen trabajo pero que posteriormente también cooperarán cuando lo consigan.

Todos compran comida y entre todos pagamos el agua, el gas, la luz (Rocío, encuesta agosto 2010).

Cooperando, cada quien compra lo que le guste, comida, sodas, tortillas (Eduardo, encuesta septiembre 2010).

Entre todos compran comida, compra mi suegro y luego yo compro (Guadalupe, entrevista, .

Cada quien trae mandado y todo se reparte (Rosalío, encuesta septiembre 2010).

Se coopera con la fruta, la verdura, la manteca, pero si yo no tengo trabajo la mujer se tiene que mover (Silverio, encuesta agosto 2010).

Compramos comida, pero cuando yo no tengo trabajo ella [la esposa] da, y cuando yo tengo yo doy y ella guarda un poquito para comprar lo que le guste (Venancio, encuesta agosto 2010).

Mi suegro o mi cuñado, a veces ellos compran. A veces se puede vender una falda y de ahí hacemos. Dios aprieta pero no ahorca y así andamos nosotros. De repente un día no tenemos, pero a otro día ya tenemos para comprar huevos o café, y así. Orita no están mis hijos, pero todos cuando llegan [del rancho] traen pasteles, traen soda, jugos, leche, todo. Como te digo Dios aprieta pero no ahorca. Con las monitas a veces pagamos la luz, el agua. Por ejemplo, ahora que viene el recibo del agua lo vamos a pagar entre todos (Martín, entrevista marzo 2011).

La norma de cooperación y reciprocidad también se hace extensiva a aquellos familiares o conocidos que llegan de la Sierra Tarahumara de manera temporal, a quienes se les comparten los alimentos y se les ofrece alojamiento. Como estas personas o familias vienen a buscar un empleo temporal o a vender yerbas medicinales, saben que en cuanto logren conseguir un recurso para la alimentación, también lo compartirán con sus anfitriones. Por otro lado, además de cooperar en los requerimientos de la alimentación y necesidades domésticas, como el pago de los servicios de electricidad y agua potable, los miembros de la unidad destinan alguna cantidad para el consumo y gasto personal: ropa, calzado, transporte público o, en los casos que es posible, la compra de aparatos electrónicos como teléfonos móviles, radios o televisores. Es decir, ponen en práctica la norma de propiedad privada, destinando parte del dinero a su persona.

Por último, a esta pauta de la organización rarámuri se pueden sumar otras que practican comúnmente los residentes de los asentamientos. Una de ellas lo representan los anticipos que piden los trabajadores de los ranchos a sus patrones, los cuales son entregados a las esposas para resolver los gastos cotidianos. El segundo es el endeudamiento de los rarámuri con los dueños de una tienda de abarrotes ubicados en las cercanías. Los comerciantes fían productos a las familias rarámuri y ellas posteriormente cubren la deuda cuando han recibido el pago por algún trabajo o también cuando los peones de los ranchos regresan con sus ahorros.

2.1 Parentesco, ciclo doméstico y ciclo de vida en la reproducción material.

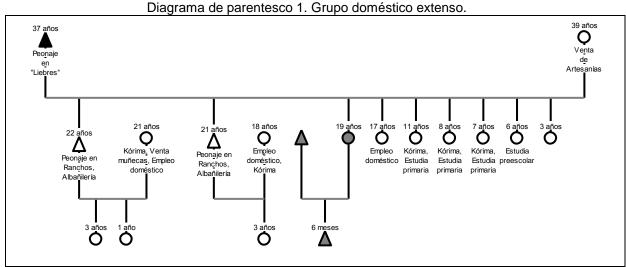
El análisis de la reproducción material implica, a su vez, relacionar el tamaño, la estructura y el ciclo de las unidades domésticas, así como el ciclo de vida de sus integrantes (Bastos, 2000; González, 1986). En los asentamientos rarámuri el tamaño y la composición de las unidades domésticas está definida por la estructura de parentesco y por el ciclo doméstico, cuya articulación produce grupos extensos y nucleares. En el asentamiento el Oasis, por ejemplo, de una muestra de cuarenta y nueve unidades, veintiocho de ellas se componen de manera extensa (57%) y veintiuna de forma nuclear (43%), todas ellas conformadas por familiares en algún grado (Ver capítulo 2).

De acuerdo con Bastos (2000), la estructura de parentesco conforma una red de relaciones que involucra a todos los miembros de la unidad doméstica en la reproducción material. El diagrama de parentesco 1, que representa a la unidad del Oasis referida anteriormente, muestra la manera en que dicha red promueve la participación y el aporte de recursos de todos los miembros. Así es como se vuelve operativo el modelo holístico que caracteriza a las lógicas de subsistencia, pues inclusive las niñas pequeñas participan de la reproducción a través de la kórima. Antes del diagrama presento la simbología de parentesco.

Mujer Ego masculino femenino Pareja separada Muier Varón No forma parte No forma parte de la unidad de la unidad doméstica doméstica Mujer . Varón Fallecida fallecido

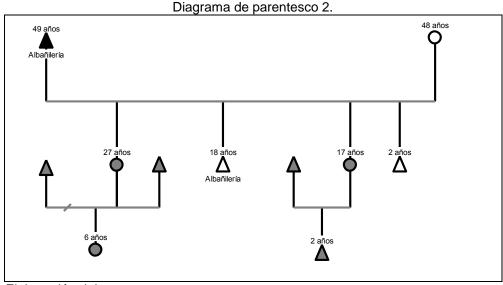
Simbología de parentesco utilizada.

El ciclo doméstico puede determinar el tamaño y la estructura de las unidades domésticas rarámuri. Su conformación dependerá, en cada caso, si se trata de una pareja con una relación matrimonial inicial, si es una pareja con hijos pequeños o en crecimiento, si éstos se dispersan luego del matrimonio o si permanecen en la vivienda de los padres formando sus propios núcleos conyugales. Además, factores como la residencia temporal o permanente de otros parientes también modifica la cantidad de personas que constituyen las unidades. Lo relevante en el presente análisis es que el tipo y el tamaño de la estructura doméstica tienen una consecuencia directa en la modalidad y la cantidad de recursos obtenidos. En principio, la mayor cantidad de miembros en una unidad implican mayores y variadas aportaciones a la reproducción material cotidiana, tal como lo muestra el diagrama de parentesco 1, en la que casi todas las personas cooperan de alguna manera.

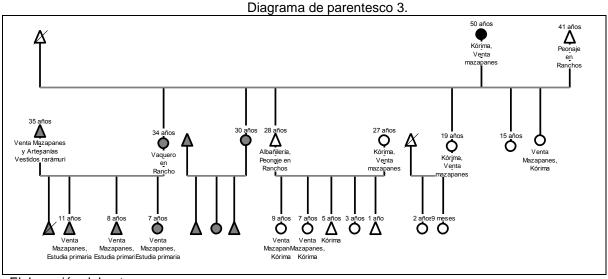


Elaboración del autor.

Los diagramas de parentesco 2 y 3 son de otros dos grupos domésticos del Oasis. Además de mostrar la participación de los miembros en la reproducción material, en ellos también es posible distinguir la manera en la que el ciclo doméstico influye en el tamaño y la estructura de las unidades y, en consecuencia, en el tipo y la cantidad de recursos obtenidos. En el diagrama 2 las hijas de ego salieron de la unidad luego de haberse casado, quedando una conformación de tipo nuclear con cuatro miembros. No obstante, el diagrama 3 revela un grupo extenso de catorce personas en el que un hijo y una hija de ego permanecieron al casarse y formar sus respectivos núcleos familiares.



Elaboración del autor.



Elaboración del autor.

Aunada al ciclo doméstico, el ciclo de vida de los integrantes de la unidad doméstica es otra variable que interviene en las estrategias de reproducción material rarámuri. Como puede apreciarse en los tres diagramas de parentesco, en la infancia niños y niñas pueden dedicarse a la *kórima* y la venta de mazapanes. Al llegar a los trece o catorce años los primeros comienzan a insertarse en la albañilería y el peonaje en ranchos, mientras que las segundas en empleo doméstico y de limpieza. De esta manera finalizar el periodo de infancia

implicaría un cambio en el tipo de actividades laborales, sobre todo entre los varones, pues a partir de ese momento ellos podrán dedicarse a las dos variantes del peonaje el resto de su vida.

Entre las mujeres la transición en esta etapa del ciclo no implica un cambio definitivo en el tipo de actividades laborales desempeñadas luego de la infancia, sino que sólo significa la posibilidad de entrar a otros espacios de remuneración como al servicio doméstico y de limpieza. No obstante, es preciso señalar que hay mujeres que no en ingresan en estos empleos, pues toda su vida se dedican a la *kórima* y a la venta ambulante de golosinas. Para las mujeres la etapa del ciclo vital que tienen implicaciones trascendentes en la reproducción material es la de maternidad y la crianza de los hijos, pues en ese periodo deben replantear sus actividades económicas, lo cual las lleva a desarrollar trayectorias laborales variables y dinámicas. Esto explica por qué durante algún tiempo pueden dedicarse al empleo doméstico y después a la *kórima* y la venta ambulante de golosinas, o por qué combinan ambas y también elaboran artesanías; o por qué en otro momento no realizan ninguna actividad remunerativa y sólo se concentran en las tareas de su propio hogar y del cuidado de sus hijos.

El siguiente testimonio es de la mujer representada como ego femenino en el diagrama de parentesco 2. Muestra cómo es que después de dedicarse a la *kórima*, la mujer desarrolló una trayectoria laboral dinámica tras su paso por diferentes trabajos, así como su abandono temporal debido a la etapa de maternidad y crianza de los hijos. Ella no trabajaba durante la investigación en campo debido a que estaba dedicada al cuidado de su hijo menor, pero se ha insertado en el empleo doméstico y de limpieza aproximadamente treinta años y piensa volver una vez que haya crecido el niño.

[Antes] se iba así a pedir ayuda nomás, a la *kórima* se dice, cuando estaba chiquita. Empecé como a los 8 años. De vez en cuando nos iba bien y en veces no muy bien. [Empecé a trabajar] desde los 13 años, o sea que una señora me invitó. Cuando estaba chiquita pus empecé de barrer afuera, llegaba nomás a barrer afuera. Y ya después que crecí, pus la señora ya me metió a hacer el quehacer adentro, lavar trastes, trapiar, así ya me enseñaba a lavar en las lavadoras y así fue como empecé el trabajo. Me daba dinero y me daba comida de lo que quedaba y aparte me daba así una despensita, lo que sea. Sí me gustaba, era donde empecé primero, ahí empecé primero, así crecí ahí, estuve como nueve años [...]

Trabajé en la obra también, pus de esos que hacen la limpieza cuando ya termina una obra; nosotros limpiábamos todo, puertas, ventanas, quitarle el yeso y luego limpiar el piso. Este [trabajo] me consiguió una amiga, una vecina que vivía aquí abajo, y ella me recomendó y ya me invitó a trabajar. Ahí sí duré mucho, duré como 8 años ahí, sí duré hasta que tuve a mis hijos, hasta que nació mi hija más grande. Terminé ahí porque ya tuve cría, tenía que cuidar mi bebé ya [...] Pus ya volví a trabajar cuando mi hija tenía 5 años, mi primera niña, y la mandé cuidar con una de mis cuñadas. Y ahí empecé a trabajar en el hotel, de limpieza, o sea que sí me pasé en varios hoteles [...] Sí, sí me gustaba todo de lo que trabajé en todo. Pos es que uno que sabe trabajar, a uno que le gusta trabajar, se enamora uno de su trabajo y luego me pagaban bien [...] Pero el señor me vino a buscar otra vez, el mismo señor del hotel. Hace poco vino otra vez cuando el niño tenía como seis meses [su último hijo], vino a preguntar si podía ir otra vez. Pero le dije que no podía porque está muy chiquito el niño. Yo creo sí regresaré [a trabajar al hotel], que esté un poquito más crecidito el niño, porque ahora todavía no deja de tomar pecho (Isabel, entrevista marzo 2011).

Entonces las rarámuri embarazadas o dedicadas al cuidado de sus hijos generalmente desarrollan estrategias que involucran la combinación de diversas actividades laborales o la sustitución temporal de unas por otras. En general son madres jóvenes, entre los dieciséis y treinta años de edad, que trabajan en el empleo doméstico uno o dos días a la semana y que lo combinan con la *kórima* y la venta ambulante de golosinas y artesanías, o que sólo se dedican a las dos últimas actividades para poder criar a sus hijos pequeños. Los siguientes testimonios, de tres mujeres de diecinueve, veintitrés y treinta y cinco años de edad respectivamente, dan cuenta de su situación particular:

Antes sí trabajaba en casa, cuando todavía no tenía hijos, pero ahora vendemos muchas cosas: semillas, cacahuates, mazapanes, así. Sacamos más o menos cien pesos. Casi no andamos pidiendo [kórima], nomás vendiendo así andamos. También pasamos a las casas a pedir comida, sí dan bastante [...] Ahora le estoy empezando a darle la teta [biberón] a la niña pa empezar a trabajar en casa [empleo doméstico]. Pa que me cuiden al niño, cuando ya ande trabajando (Luz, entrevista mayo 2011).

Pues trabajaba en casa, como en unos cinco casas. Empecé desde diecisiete y medio [años de edad]. Trabajaba de limpieza, barrer, trapiar, lavar los trastes y alzar, y hay veces que hacía la comida. Los conseguí cuando andaba vendiendo monis [muñecas]... Cuando la Mary [su hija mayor] tenía los dos o tres meses y si me la llevaba pos no podía trabajar con ella [...] Entonces a la vez que trabajaba en casa, también vendía monis. Ahorita namás vendo mazapanes y monis [...] Pos, a mí me gusta más trabajar en casa [empleo doméstico] pero ahorita no puedo porque el niño come puro pecho y no lo puedo dejar y no quiere agarrar la tetera [biberón]. Pos hay una señora que siempre me dice que si quiero trabajar, "Pus, sí quiero, pero traigo a mi niño aquí", le digo, "No sé si quiera usted que juera con el niño". "No es que con los niños es muy batalloso", dice. "Pus sí", le digo, "Pero no puedo trabajar todavía", le digo. "No sé si hasta que esté un poco grandecito el niño", le digo. "Como cuando quiera", me dijo la señora (Maricruz, entrevista marzo 2011).

Empecé a trabajar a los once años y me rejunte [se casó] a los diecinueve años. A los diecinueve años ya no trabajé. Ya cuando tuve el primer hijo ya no. Es difícil trabajar y atender a los niños porque no me lo cuidan igual de los demás. Pero lo que yo quisiera encontrar un trabajo que saliera uno como a la una [de la tarde], a esa hora salen los niños. Y es muy difícil encontrar así un trabajo. Y luego, además, si uno consigue uno ese trabajo, pues dicen que no le tienen que pagar completo lo que tiene que ganar. Eso es lo malo, también. Porque eso es lo que sí he sido muy buena en eso. Sí, siempre termino antes del trabajo del día. Yo termino temprano, pero de todas maneras la gente como que se aprovecha de uno y quieren que haga más trabajo (Irene, entrevista marzo 2011).

En suma, las estrategias de reproducción material rarámuri en la urbe se caracterizan por ser dinámicas. Es decir, el trabajo y las actividades de remuneración constantemente están cambiando de acuerdo a las necesidades, intereses, ciclo de vida, posibilidades y oportunidades que tienen las familias y no pueden concebirse como algo estático y bien definido. Por el contrario, la trayectoria de las personas indica una constante movilidad entre las posibilidades laborales que tienen a su alcance en la urbe, por lo que dichas actividades deben entenderse como un conjunto de estrategias de subsistencia dinámicas.

- 3. Implicaciones de la reproducción material rarámuri en la resignificación de las relaciones de género.
- 3.1 Cambios en el modelo de reproducción material rarámuri.

La reproducción material rarámuri en la ciudad de Chihuahua ha llevado a un proceso de resignificación de los roles y relaciones de género. En primer lugar, dicho proceso implica una diferenciación o especialización laboral de acuerdo al género y la generación que señala las actividades pertinentes para hombres, mujeres y niños: la albañilería y el trabajo en ranchos son actividades exclusivamente masculinas, mientras que el empleo doméstico y de limpieza, la venta de artesanías y golosinas y la *kórima* son labores realizadas por mujeres y niños. En general las actividades no son compartidas ni son intercambiables entre los géneros. Esta manera de resolver la dimensión económica contrasta con lo que sucede en las localidades de la Sierra Tarahumara, en donde hombres y

mujeres pueden compartir muchas actividades, agrícolas y domésticas, a pesar de que existen labores propias para cada género (Ver capítulo 1).

En segundo lugar, la resignificación de los roles y relaciones de género se evidencia en el grado de responsabilidad de la reproducción material que adquieren las mujeres al interior de las unidades domésticas. Ya sea porque los varones (cónyuges, hijos, hermanos, etc.) no tienen empleo, porque estén esperando su pago semanal o mensual, porque se encuentran laborando en los ranchos, o porque el dinero de una "liebre" ya se terminó, en muchos casos la subsistencia diaria de las unidades recae en el trabajo de las mujeres. Una evaluación en términos cuantitativos resulta muy complicada, principalmente por la cualidad dinámica y cambiante de las actividades laborales y de la conformación de las unidades domésticas. Sin embargo, el acercamiento a la cotidianeidad del asentamiento permite comprender la dinámica general de responsabilidad que los miembros asumen la reproducción material. Nuevamente me remitiré a la información de las cuarenta y nueve unidades domésticas del asentamiento El Oasis referidas en el capítulo 1.

Tabla 7. Responsabilidad en reproducción cotidiana de unidades en función del género.

	Número de unidades	Porcentaje
Muestra total de unidades domésticas	49	100 %
Unidades con responsabilidad compartida (masculina y femenina)	25	51 %
Unidades con responsabilidad compartida pero la femenina es constante	14	29 %
Unidades con responsabilidad principal femenina	7	14 %
Unidades con responsabilidad principal masculina	3	6 %

Elaboración del autor. Fuente: Encuestas, entrevistas y diario de campo.

En el 51% de las unidades domesticas la reproducción material es compartida por todos los miembros, mostrándose una tendencia a equilibrar la participación de hombres y mujeres dentro del modelo rarámuri propio. Otro 29% de las unidades trata de mantener dicho el equilibrio en la participación y se comparte entre ambos género, pero debido a que el varón está desempleado o en

espera de su pago, la subsistencia cotidiana implica una responsabilidad femenina constante, la cual suele estar apoyada por el sector infantil en la *kórima* y la venta de mazapanes. Finalmente, en el 14% de las unidades la responsabilidad principal es femenina ⁴⁰ y en 7% es masculina. La tabla 7 muestra el grado de responsabilidad que adquieren los miembros de la unidad en función del género, mientras que los diagramas de parentesco 4, 5, 6 y 7 representan a cada una de estas tendencias encontradas en las unidades domésticas del Oasis.

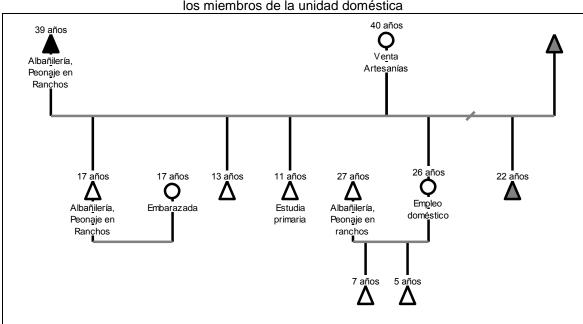


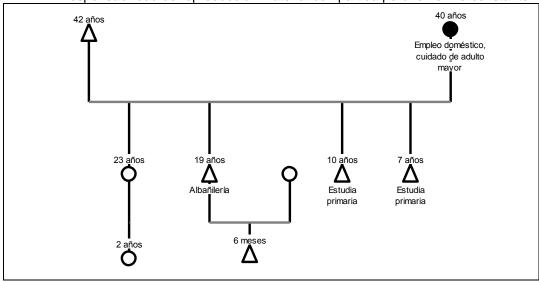
Diagrama de parentesco 4. Responsabilidad reproducción material compartida por todos los miembros de la unidad doméstica

Elaboración del autor.

⁴⁰ De los siete casos de unidades domésticas en las que la responsabilidad de la reproducción material es exclusivamente femenina, tres corresponden a mujeres casadas, dos a mujeres separadas y dos a viudas.

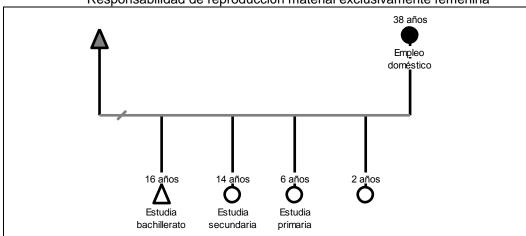
Diagrama de parentesco 5.

Responsabilidad de reproducción material compartida pero femenina constante



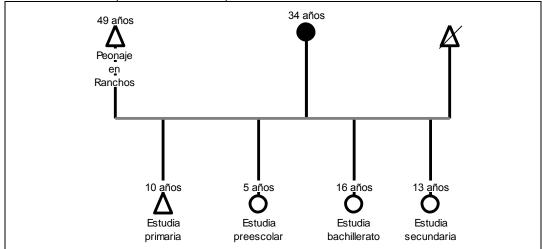
Elaboración del autor.

Diagrama de parentesco 6. Responsabilidad de reproducción material exclusivamente femenina



Elaboración del autor.

Diagrama de parentesco 7.
Responsabilidad de reproducción material exclusivamente masculina



Elaboración del autor.

No obstante que la reproducción material rarámuri se mantiene en la mitad de dichas unidades, involucrando la participación de todos los miembros, las tendencias dos, tres y cuatro muestran que el modelo se está transformando. Por ejemplo, al sumar las tendencias tres y cuatro observamos que en el 20% de las unidades la responsabilidad recae sólo en el sector masculino o en el femenino, por lo común en una sola persona. Pero al considerar sólo las tendencias dos y tres vemos que el trabajo y las responsabilidades femeninas de reproducción material han adquirido una nueva dimensión y preponderancia en la vida urbana, ya que en el 43% de las unidades señaladas las mujeres se responsabilizan diariamente de la reproducción material. Estas mujeres muestran que la subsistencia cotidiana recae en su labor como empleadas domésticas, como artesanas y, junto con sus hijos, como vendedoras ambulantes y "korimeras".

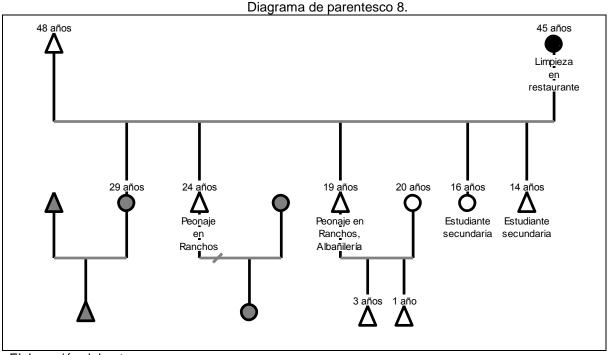
Todas las anteriores son tendencias generales que muestran la responsabilidad de la reproducción material, no obstante el dinamismo es el rasgo prevaleciente en la articulación de las estrategias de las unidades domésticas del Oasis. Es decir, así como las actividades remunerativas cambian de acuerdo a las necesidades, posibilidades y oportunidades que tienen las personas en un momento dado, de igual manera puede ocurrir con la responsabilidad principal de la reproducción material, ya que puede cambiar de acuerdo al contexto específico que esté viviendo una unidad doméstica familiar en un periodo de tiempo

determinado. Esto no contradice las tendencias expuestas, sino que les confiere otro nivel de complejidad.

Al considerar lo anterior, es difícil correlacionar la responsabilidad de la reproducción material con la jefatura de las unidades domésticas. Para Zavala (2009), la jefatura se define principalmente por la aceptación y reconocimiento de tal condición por parte de los miembros del hogar, vinculada al papel como principal proveedor económico y autoridad en la toma de las decisiones. En los casos rarámuri pueden operar dichos elementos (reconocimiento, principal proveedor económico, toma de decisiones) en la definición de "jefatura", pero también se suma la calidad de "propietario" o responsable de la vivienda, 41 los cuales se combinan de manera diferente.

Por ejemplo, la unidad doméstica referida en el diagrama de parentesco 1, ego es el responsable de la vivienda y eso, en cierto sentido, le otorga la "jefatura" o representación de su grupo aunque no sea el proveedor principal, además de que junto con su esposa y el resto de los miembros toma las decisiones que involucran a todos. Algo similar sucede en el caso mostrado en el diagrama de parentesco 5, pues ego y su pareja asumen la jefatura del hogar aunque la primera se responsabiliza principalmente de la reproducción material ya que su esposo no trabaja, pero se dedica al cuidado de los hijos más pequeños, y él es el responsable por la vivienda en el contrato de comodato. El diagrama de parentesco 8 muestra a otra unidad en la que la jefatura es asumida por los cónyuges responsables de la vivienda aunque el varón no trabaja pero la responsabilidad de la reproducción se comparte con los hijos mayores.

⁴¹ En el capítulo 2 indiqué que las viviendas de los asentamientos son prestadas a los rarámuri bajo un contrato de comodato.

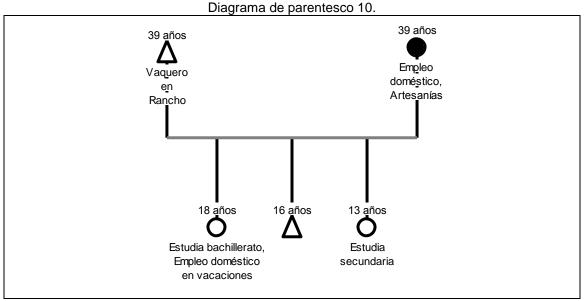


Elaboración del autor.

La ausencia de los varones conyugues que están en el trabajo en los ranchos, también puede generar que las mujeres tomen la jefatura de los hogares. Esta puede ser compartida cuando regresa el marido o temporal cuando éste último es quien la asume en el asentamiento; e inclusive puede ser una jefatura "virtual" ya que hay casos en los que el marido, desde la distancia, es quien toma las decisiones de la unidad. Los diagramas de parentesco 9 y 10 corresponden a dos casos en los que la jefatura es asumida por las mujeres mientras los marido está trabajando en los ranchos, y un testimonio más evidencia no sólo que la jefatura la tienen el esposo a la distancia a pesar de que ella y sus hijos resuelven la reproducción material cotidiana con la venta ambulante y la costura de vestidos rarámuri, sino también expone la desigualdad de su relación puesto que el marido manifiesta una hegemonía masculina al decidir sobre la vida de la mujer.

Diagrama de parentesco 9. 46 años 50 años Empleo Peonaje doméstico en Ranchos 22 <u>a</u>ños 19 años 17 años 14 años 9 años \mathbf{C} \cap Peonaje en Empleo doméstico, Estudia Estudia Ranchos, Estudia secundaria primaria Albañilería bachillerato 3 años

Elaboración del autor.

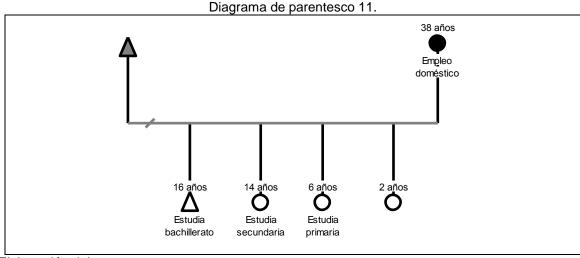


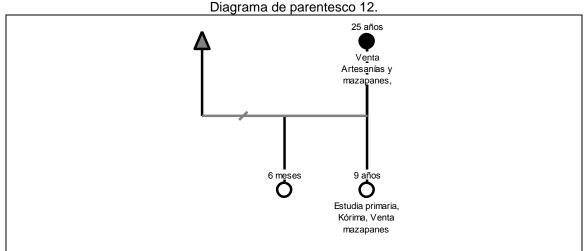
Elaboración del autor.

Beto [su esposo] a veces dura tres meses en el rancho, y para sacar el gasto a veces nos vamos a vender dulces y a veces yo me pongo a hacer los trajes que hacemos, pero orita yo no he tenido el chance de hacer un trabajo [se refiere a la costura de vestidos rarámuri]... Vendo desde que tengo mis chamacos, porque si no, en qué sobrevive uno. Yo trabajaba en casa cuando todavía no me rejuntaba con Beto. Nomás que como Beto es muy desconfiado, no quiere que trabaje en casa [empleo doméstico]. Sí me gusta mucho así trabajar, como ganar mi propio dinero, sí. Pero ahorita, como que se me está yendo la vida en estar con éste [el esposo]...

Cuando me arrejunté con él, como que me prohibió las cosas de lo que a mí me gusta hacer. Él es muy desconfiado en todas las cosas y no me deja. Sería muy bueno que yo también trabajara estando aquí y yo menos le gastaría dinero a él... Él no quiere que ande muy arreglada, que me ponga cosas así como se visten las demás señoras, que se ponen su vestido. Eso no le gusta (Irene, entrevista marzo 2011).

Para Zavala (2009), la jefatura femenina de un hogar comprende un amplio rango de acuerdos familiares caracterizados por la ausencia de un adulto varón en relación conyugal con la mujer que tiene la autoridad, así como por la asunción por parte de la mujer de las responsabilidades familiares y el reconocimiento de tal posición por los integrantes del hogar (Zavala, 2009:60). En este sentido la jefatura rarámuri femenina exclusiva sólo es posible en los casos de mujeres separadas o viudas que no se han vuelto a casar. De los siete casos señalados como responsables principales de la reproducción material dos corresponden a solteras y dos a viudas, quienes asumen la autoridad y los compromisos de sus respectivas unidades. Los diagramas de parentesco 11 y 12 corresponden a dos casos de mujeres separadas jefas de hogar.





Elaboración del autor.

La situación de las mujeres separadas es contradictoria. Por un lado implica que la responsabilidad de la reproducción material recaiga solamente en su trabajo, muchas veces encontrándose en situaciones muy difíciles o precarias, como puede evidenciarse en el caso del diagrama 12, puesto que la mujer se dedica a la venta ambulante de muñecas y mazapanes. Pero por otro, también significa asumir la jefatura del hogar y tomar las decisiones por cuenta propia sin tener que sujetarse a los imperativos de un cónyuge. Inclusive, en algunos casos, el escenario es evaluado positivamente en el sentido de que ellas pueden lograr un mejor desarrollo personal estando solas. Al respecto una rarámuri emitió el siguiente comentario:

Hacer una relación estable ya no, ya me enfoco más a lo que es mío. Ya no prestarles atención o tiempo [a los hombres], pus no te lo valoran y es pérdida de tiempo. Aparte no, no, no me gusta estar estresada y que tengo que darle explicaciones que por qué me tardé allá, o si a dónde voy, o qué hice, no. Se me hace muy estresado, muy pesado y ya no sería igual por los hijos, porque ya es totalmente otro mundo (Guadalupe, entrevista marzo 2011).

3.2 Resignificación de la kórima y la desigualdad femenina.

Otra dimensión en la que puede apreciarse la resignificación de las relaciones de género es la práctica de la *kórima*. Además de que los contenidos de la *kórima* se han transformado en la ciudad de Chihuahua, el hecho de pedir dinero y alimentos por parte de los niños, niñas y mujeres indica un cambio que repercute en las dimensiones de género y generación. En primer lugar, la *kórima* en la ciudad implica un estigma o una valoración negativa por parte de la sociedad chihuahuense para los sectores femenino e infantil, lo cual ha llevado al gobierno a prohibir que los niños se dediquen a esta actividad, generándose conflictos entre las madres y el programa para el Desarrollo Integral de la Familia del estado (DIF). Pero al interior de los asentamientos también se refuerza la desigualdad, pues los varones han dejado en manos de sus mujeres e hijos la labor de la *kórima*, y casi nunca se inmiscuyen en la solución del conflicto con las instancias de gobierno.

En general los rarámuri, sobre todo las mujeres que realizan esta práctica, consideran que es una actividad legítima para conseguir dinero, aunque como institución ya no cumpla las funciones, ni tenga las características que la distinguen en las localidades de la Sierra. Al respecto muestro los testimonios de dos rarámuri, una mujer y un hombre, respectivamente, en los que destacan a la práctica de la *kórima* como una ayuda que solicitan para lograr su reproducción material en la urbe. El segundo testimonio es del gobernador indígena del asentamiento el Oasis quien, inclusive, vincula la práctica de la *kórima* con la falta de apoyos a los asentamientos por parte de las instituciones de gobierno:

Pos [kórima] sí es como una ayuda, a lo mejor sí, pus está bien. Pos yo digo que sí, como ya casi no voy, no, ahora yo no voy. La niña sí va, pero nomás sábado y domingo. Ahí en el *Waimar* (tienda *Walmart*), pero ahí en la tienda donde le dicen ahí el *Sams*. Cuando las gentes salen y les dan. En veces sí trae ciento cincuenta [pesos] al día y me da para mí, para comprar comida. Y compra su guarache, su

_

⁴² En la ciudad de Monterrey, Séverine Durin ha encontrado un conflicto similar entre las mujeres indígenas y sus hijos dedicados a la venta ambulante y el DIF. Señaló que a las autoridades gubernamentales les parece más fácil responsabilizar a la gente de la pobreza en la que se encuentra, que resarcir la desigualdad (Durin, comentario personal, enero 2013).

tenis. Sí, pus yo no le he dicho que vaya a pedir, más que sola se me va. Me dice "Ya me voy yo" (Paula, entrevista diciembre 2010).

[La kórima] es una ayuda nomás que por lo que pide, es pedir nomás. También, por falta de comer y por falta de apoyo, por eso las señoras andan buscándole comida. Como no le llegan comida, por eso andan buscando la korimeada en la calle... El domingo fuimos a otra reunión [en la Coordinación Estatal de la Tarahumara] y yo dije, "yo también fui de esos que andaban en la calle. En la calle ganas más andando pidiendo que andar barriendo" (Martín, entrevista marzo 2011).

A pesar de esto, el gobierno del estado, los católicos jesuitas y parte de la sociedad chihuahuense desaprueban la *kórima* porque, en primer lugar, arguyen que en la ciudad la *kórima* es mendicidad y no un trabajo y, en segundo, porque piensan que es una forma de explotación infantil que pone en riesgo la integridad física y moral de los niños. Cabe destacar que tal discurso ha sido interiorizado por algunos rarámuri, quienes también descalifican dicha práctica y lanzan duras críticas a las mujeres que se dedican a ella, argumentando que "son flojas" pues buscan una manera "fácil" de ganarse la vida pidiendo "limosna" a costa del esfuerzo de los niños. Los siguientes comentarios evidencian las ideas de dos mujeres rarámuri:

Aquí [en la ciudad] no sé con qué sentido lo harán. Aquí sí yo lo siento como que es un pedir limosna: "dame un peso". En la Sierra no pedimos dinero, nunca, la persona nunca pide, nunca jamás, "dame maíz", "dame pinole", nunca. Ahí se da por entendido que tú como rarámuri le tienes que ofrecer algo. Y aquí pues la persona que lo hace es como "dame limosna", como que "tú tienes, dame". Entonces yo así lo percibo como sí pedir "dame tú". Porque así preguntando a las personas que se venían acá, "¿en qué trabajas en la ciudad?", "No pus yo pido", "¿pero por qué?", "pus es mi trabajo, es más fácil, es más fácil ganar el dinero porque fíjate, trabajando te cansas, en un día te dan ciento cincuenta pesos y yo en un día puedo juntar los trescientos pesos", en aquel tiempo, cuando todo mundo le daba al que estaba en el semáforo. "Entonces ya lo estás tomando como vivir, como una vida fácil, buscar una vida fácil, pudiendo trabajar". Entonces yo pienso en todo eso y digo bueno "pus algunos lo hacen porque es fácil, porque es una manera de vivir muy fácil que te estén dando y lo juntas". Por eso yo pienso es una manera fácil de vivir, que las mamás mandan a los niños "ándale ve a pedir" y pus es para la mamá, se lo recoge la mamá o la familia, mientras la mamá en su casa, mientras allá acompañando al hijo, cosiendo; pero ella no es la que está trabajando, es el hijo, los hijos (Juanita, entrevista agosto 2011).

Y pidiendo [kórima] nada más son los niños y las mujeres, más bien los niños. Y lo veo muy mal, a mí no me gusta, no. Yo pienso que todos tenemos que trabajar o al menos eso a mí me han enseñado. No me gusta porque es una manera cómoda de vivir. Es una manera floja de vivir (Rosa, entrevista junio 2011).

El gobierno del estado de Chihuahua, a través de la Procuraduría de la Defensa del Menor y la Familia del DIF, ha implementado un programa que prohíbe a los infantes pedir *kórima* en las calles de la ciudad. Los argumentos del DIF en la implementación de esta normatividad están relacionados con el cuidado y la protección que supuestamente los padres deben dar a sus hijos. En este sentido, la institución considera que la exposición de los niños cuando piden *kórima*, tanto a las altas o bajas temperaturas que se presentan en la ciudad, como al peligro del tránsito vehicular en las avenidas, representa una ausencia de dichos cuidados que ha tipificado como una falta cívica a la que nombran "omisión de cuidados".

La prohibición de la práctica de la *kórima* ha generado un conflicto en cuyo centro están en dos maneras distintas de concebir la reproducción material y la crianza y socialización de los niños. En la disputa se distingue un proceso de hegemónico mediante el cual el gobierno de Chihuahua intenta imponer una visión particular sobre esos temas y que remite el análisis a los planteamientos de William Roseberry (1994 [2007]) sobre la conformación del Estado y la cultura popular mexicanos.

Roseberry planteó que la hegemonía implica un proceso político de "dominación" y "lucha" entre la formación del Estado y las formas populares de acción cotidianas. En este sentido, la amplia variedad de acciones, posiciones y posibilidades que están presentes las relaciones de dominación sólo puede ser entendida si se considera a un campo de fuerza como el espacio que conecta lo dominante y lo subalterno, y a un proceso hegemónico dinámico de controversia, lucha y debate. Así, Roseberry propuso el entendimiento de la hegemonía como un "lenguaje de controversia", como un "marco discursivo común", material y cultural, que permite vivir, hablar, actuar y confrontar los órdenes sociales caracterizados por la dominación. En dicho marco se encuentran las palabras, las formas, las imágenes, los símbolos, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por los subalternos para comunicar, entender, adaptarse o resistir el proceso de dominación. Este marco discursivo produce e impone

"palabras" que señalan y expresan relaciones de poder y materiales de carácter social, político y económico (Roseberry, 2007:123-128).

La idea de "marco discursivo común" se acerca a la metáfora de "discurso" propuesta por James Scott (1990 [2000]) para analizar los comportamientos de los actores sociales justamente en las relaciones de dominación. En términos de Scott, las palabras serían entendidas como un "discurso público", un lenguaje conductual impuesto por los dominantes, desequilibrado en su favor, que esperan sea cumplido por los dominados y que ofrece pruebas de la hegemonía de los valores dominantes, así como de sus efectos.

De acuerdo con lo anterior, la prohibición de la *kórima* a los niños decretada por el gobierno de Chihuahua es parte de este marco discursivo hegemónico. Representa un conjunto de "palabras", un discurso homogeneizante de regulación mediante el cual el Estado impone categorías sociales de lo que no es permisible, y a través de ello manifiesta su poder. Las acciones llevadas a cabo por el gobierno chihuahuense, así como el discurso ideológico detrás de ellas, son una muestra del poder hegemónico y coercitivo que pretende imponer el Estado a sus gobernados, el cual repercute, en este caso, en la vida de las rarámuri dedicadas a la *kórima*. De esta manera, el gobierno de Chihuahua reprime capacidades humanas y modos de vida que, de acuerdo con sus valores, no son pertinentes como formas de reproducción material, y esto, además, lo traduce en normatividades legitimizadas en leyes y procedimientos administrativos. Los principales argumentos del Estado son la supuesta explotación infantil que sufren los niños rarámuri, los peligros del tránsito vehicular y las condiciones extremas del clima chihuahuense.

La institución encargada de regular estos comportamientos es la Procuraduría de la Defensa del Menor y la Familia, que pertenece al programa estatal de Desarrollo Integral de la Familia (DIF), la cual realiza un conjunto de actividades de vigilancia y represión con la finalidad de evitar que los niños rarámuri pidan *kórima* en las calles de la ciudad. Asimismo, en estas labores también están involucradas otras dependencias como la Coordinación Estatal de la Tarahumara, la Secretaría de Seguridad Pública Municipal, el DIF municipal y la

Comisión Estatal de Derechos Humanos. Sobre esta labor, el jefe del Departamento de Trabajo Social de la Procuraduría referida comentó lo siguiente:

Uno es el grave problema que tenemos de los niños que andan en los cruceros. Esa es una situación que siempre está de una manera permanente, estamos trabajando haciendo recorridos para evitar que exista un accidente. Ya hubo hace poquito, lamentamos un accidente grave, una niña murió, tarahumara, atropellada por un trailer. Y bueno ese es un trabajo muy en específico que tenemos nosotros, cuando tenemos que recoger un menor de la etnia tarahumara siempre nos coordinamos mucho con la Coordinación Estatal de la Tarahumara. Son los que nos sirven, aparte de intérpretes, en hacer las visitas y poder referir donde se encuentra el menor, donde viven sus familiares, y poder reintegrar al menor donde podamos. También checar que los menores tarahumaras estén cursando su primaria, que estén en la escuela y obviamente sus condiciones de salud (Entrevista junio 2008).

El trabajo de los empleados de la Procuraduría de la Defensa del Menor es, en primer lugar, el de efectuar recorridos por las calles en busca de niños pidiendo *kórima*. En caso de encontrar a los pequeños, en una primera o segunda ocasión los empleados del gobierno realizan una amonestación verbal a la madre y la invitan a que no vuelva a la actividad. Normalmente en esas dos ocasiones las rarámuri acatan la orden y se retira del lugar. No obstante, si el mismo niño es encontrado una tercera vez pidiendo *kórima*, las autoridades lo llevarán a un internado de la Procuraduría del Menor para que reciba "los cuidados necesarios", muchas veces arrebatándoselo a la madre.

La respuesta de las madres puede ir desde la resignación hasta la confrontación y pelea por evitar que se lleven a sus hijos. En estas situaciones, como señaló James Scott (2000), las formas de dominación producen humillaciones que lleva a los subordinados a adoptar conductas que rompen con la etiqueta de las relaciones de poder. Al respecto, una mujer me dijo que en cierta ocasión los empleados del gobierno le quisieron arrebatar a sus dos hijas pero ella se opuso. Hubo jaloneos y gritos, y finalmente no pasó nada, aunque la amenazaron si la volvían a encontrar pidiendo *kórima*. Sobre la advertencia la rarámuri les respondió muy orgullosa: "Aquí los espero. Si me las quitan verán cómo se las vuelvo a quitar. Y ya no regresaron. Yo nunca me he dejado". Otra rarámuri señaló el caso similar de una prima, quien impidió que le quitaran a su hijo:

Pos está mal que se los quiten [a los hijos] así de las manos, como se lo hicieron a mi prima Malena, sí. Porque a ella sí le lo quitaron cuando andaba pidiendo. Se lo quitaron así y lo metieron en el carro y pos Malena se lo arrebató de nuevo (Carolina, entrevista diciembre 2010).

Cuando los niños son arrebatados por la Procuraduría, las madres tienen que sujetarse al poder de las autoridades y efectuar un trámite burocrático para recuperarlos. Deben asistir a "pláticas" cuyo objetivo, según las empleadas del DIF, es "enseñarlas a ser buenas madres" y a que se "responsabilicen" de sus hijos. Son una serie de reuniones en las oficinas de la Procuraduría que tienen que cumplir las madres antes de que les devuelvan a sus hijos. En cada una de las situaciones señaladas (desde asumir la orden de retirarse del lugar en el que piden *kórima*, pasando por el enfrentamiento en la calle con los empleados del DIF, hasta el trámite burocrático para recuperar a sus hijos), la conducta adoptada por las rarámuri está estructurada justamente por el marco discursivo común al que alude Roseberry (2007). Es decir, existe un lenguaje conductual con el que las rarámuri urbanas viven, comunican y responden al orden dominante impuesto por el Estado, pero siempre desde una posición de desigualdad.

Aquí es importante señalar que el DIF argumenta omisión de cuidados para arrebatar a los niños que piden *kórima* e internarlos para proporcionarles mejores condiciones de vida. Sin embargo, el ingreso al internado del DIF o a otros albergues con los que la institución tiene convenio no implica realmente una mejoría en su calidad de vida. Al respecto tuve conocimiento del caso de un rarámuri de once años de edad, Mauricio, quién relató la manera en que él y otros niños rarámuri eran tratados en un albergue al que fueron canalizados por el DIF. El internado estaba administrado por un grupo de religiosos cristianos, quienes obligaban a los niños más agrandes a realizar diversas tareas como la limpieza, trabajos de cocina y el cuidado de los más pequeños. Mauricio relató que en ocasiones eran golpeados por los encargados del albergue cuando éstos consideraban que los niños incurrían en alguna falta y que en realidad él sentía no eran bien cuidados, pues también participó en una riña de la que las autoridades nunca se enteraron. El descuido permitió que Mauricio escapara del albergue y

regresara a su casa. Su madre no reportó nada al DIF, cuyas empleadas se comunicaron con ella sólo una semana después de la fuga, insistiéndole en que fuera a firmar una serie de documentos en los que constaba que ya le habían "devuelto" a su hijo. De esta manera, resulta contradictorio que el DIF argumente irresponsabilidad y falta de cuidados para arrebatar a los niños ya que realmente no se responsabilizan de ellos cuando son internados.

El discurso del Estado no se limita a la normatividad cívica establecida, sino también penetra en otros espacios y actores de la sociedad chihuahuense, pues además de la represión directa hacia los rarámuri, las autoridades del gobierno han realizado campañas televisivas con el objetivo de "recomendar" a la población, principalmente a los automovilistas, no ofrecer dinero a los niños indígenas en las calles. Asimismo, en muchos de los cruceros viales, el gobierno estatal ha colocado letreros en los que aparece la imagen de una niña rarámuri con el siguiente mensaje: "No des dinero a niños indígenas. No arriesgues su vida". En suma, el discurso hegemónico de las autoridades, compartido por la población en general, está marcando la manera particular en que las rarámuri experimentan el poder del Estado.

Además, el lenguaje discursivo también está marcado por las representaciones de género puesto que desde la ideología dominante se ha se ha conformado la categoría de "korimeras" en alusión a las mujeres que lo practican. Así, en general, la representación que la sociedad mestiza ha construido de la kórima es la de una actividad ilegítima realizada por mujeres, quienes de manera "injusta" explotan a sus hijos y los arriesgan a los "peligros" de la ciudad. En este sentido, la opinión del funcionario de la Procuraduría de la Defensa del Menor y la familia es reveladora:

Obviamente que surge en una situación de que están totalmente en riesgo. O sea, [a los niños rarámuri] los vemos que andan desde muy chiquitos, apenas alcanzan el carro y andan entre los carros pidiendo. Cuando las mamás, porque normalmente son las mamás, no son los padres, porque los padres andan en otras cosas; las mamás están sentadas muy a gusto en una sombrita y traen a los niños pidiendo entre los carros. Entonces obvio que la misma, inclusive la misma sociedad también, pues reporta esa situación con nosotros. Unos [niños] son de una estatura que no se alcanzan inclusive a ver entre los carros y que obviamente están en un riesgo latente (Entrevista junio 208).

En la discusión de Roseberry, el proceso hegemónico no sólo es visto como consenso y coerción impuestos por el Estado, sino también es entendido como una lucha de los sectores subordinados. En este sentido, Roseberry planteó que el "marco discursivo común" permite examinar el poder, pero también permite evidenciar la fragilidad de los regímenes de dominación a través de la controversia y la lucha subalterna. Si bien el Estado es capaz de imponer ciertas "palabras" dentro del marco discursivo común, no siempre es capaz de obligar a la subalternidad a aceptarlas. Entonces el "proceso hegemónico" y el "marco discursivo común" no representan logros definitivos del Estado, sino que son aspiraciones, proyectos de la dominación que permiten comprender la mutua relación e influencia entre las acciones de la "cultura popular" y la "formación del Estado". El elemento clave para Roseberry lo representan los puntos de controversia, las áreas de ruptura establecidas por la subalternidad con el proceso hegemónico, lo cual evidencia, paradójicamente, que es muy difícil conformar un marco discursivo común. Tal ruptura se ve reforzada por el hecho de que las leyes, los decretos, los programas y los procedimientos del Estado son aplicados en poblaciones conformadas por procesos históricos, sociales y culturales diferentes, lo que implica también diferentes respuestas, inflexiones y significados (Roseberry, 2007:128-134).

Las rarámuri resisten a las "palabras" impuestas por el gobierno de Chihuahua en torno a la prohibición de la *kórima* y con ello generan puntos de discordia con las normatividades y reglamentaciones hegemónicas. En el centro de la controversia están dos maneras diferentes de concebir la vida y las capacidades sociales. Por un lado, para los rarámuri la *kórima* en la ciudad representa uno más de los elementos que articulan las lógicas de subsistencia, es una modalidad económica legítima que permiten su reproducción material en un entorno adverso, y en la que la participación infantil es importante. Pero por otro, el Estado no lo mira de esta manera, asume que es mendicidad, y como tal no implica un "trabajo legítimo" y, sobre todo, que es una actividad que atenta contra

la integridad física y moral de los niños pues considera que son sujetos de "explotación infantil".

La lucha o la controversia generada desde el espacio rarámuri remite igualmente a palabras y acciones en contra de la prohibición de la *kórima*. El discurso de las mujeres muestra un total desacuerdo con la reglamentación y las medidas adoptadas por el gobierno para evitar que los niños pidan *kórima*. Tal discurso está orientado en dos sentidos. En primer lugar, en relación al hecho de que las autoridades del gobierno recogen a los pequeños "*korimeros*" y los internen, en general las mujeres suelen decir: "eso está mal", "no está bien que se lleven a los niños", "no es justo que [los niños] se queden sin sus mamás", "se siente feo que recojan a los niños", "a mí no me gustaría que me lo quitaran [a su hijo], pus hora dicen que ya no se los entregan" y otros argumentos similares.

En segundo lugar, el discurso expresado está relacionado con el valor y significado económico, la legitimidad e inclusive el derecho que ellas consideran que tiene para pedir *kórima* como parte de su reproducción material. Tal argumento puede entenderse en el siguiente comentario emitido por una rarámuri: "no sé porque no dejan [pedir *kórima*], si es como trabajo". Las palabras de inconformidad expresadas por las mujeres remiten, de igual manera, al concepto de "discurso oculto" (*hidden transcript*) propuesto por James Scott (2000) como contraparte del discurso público en el análisis de las relaciones de dominación. El discurso rarámuri manifiesta un lenguaje no hegemónico, disidente y de confrontación que se expresa lejos de la mirada de los dominantes. En este sentido, es una reacción a las "palabras" del gobierno chihuahuense, es la versión de las mujeres rarámuri que se opone a la dominación del Estado. Y, finalmente, también es parte de los contenidos del marco discursivo común en el que se expresan las resistencias.

Pero las "palabras" de las rarámuri no se limitan a los comentarios que realizan lejos de las autoridades del Estado, sino también se manifiestan a través de acciones. A pesar de la normatividad impuesta por el gobierno, las mujeres continúan saliendo a las calles con sus hijos a pedir *kórima*. De esta manera, la *kórima* se ha convertido en una estrategia que confrontas al poder, y cuya

finalidad es el reclamo implícito por la legitimidad de un espacio económico para las mujeres, así como el derecho que ellas tienen de criar a sus hijos como mejor les parezca y de prepararlos para las labores de reproducción material en el ámbito urbano. En suma, la *kórima* en la ciudad de Chihuahua refleja los valores y significados subyacentes a las lógicas de subsistencia material y evidencia una actitud política disidente frente a la normatividad de un Estado que desacredita formas de vida e impone modelos "oficiales" para la crianza de los menores. Es, en términos de Roseberry, una de las maneras rarámuri de vivir y confrontar la dominación.

Sabedoras de que pueden encontrarse con los empleados del gobierno, las rarámuri acuden con sus hijos a los cruceros viales donde obtienen más dinero y continúan tocando puertas en busca de alimentos. Y también han generado estrategias para evitar enfrentarse directamente al gobierno. Por ejemplo, conocen los horarios laborales de los empleados de gobierno, ⁴³ por lo que pueden esperar a que ellos terminen su jornada para después dedicarse a la *kórima*. Incluso, en caso de que sus hijos asistan a la escuela, las rarámuri esperan la salida de la escuela para irse junto con los niños a "*korimear*". También, como parte de estas estrategias, pueden salir varias mujeres en grupo (normalmente familiares), incluidos los hijos, para protegerse mutuamente.

Finalmente, y en relación a las estrategas mencionadas, es importante señalar que la lucha y controversia de las "korimeras" no requiere de una organización "formal", si no que se activa a través de las redes familiares y vecinales, y tampoco necesita de liderazgos definidos, sino que opera a través de la conversación, el discurso oral y la lucha diaria.

⁴³ De manera general, la jornada laboral en las oficinas y dependencias de gobierno en Chihuahua termina a las 15:00 horas.

Conclusión.

En la ciudad de Chihuahua los rarámuri resuelven su reproducción material en un mercado laboral segregado o "etnizado". Es decir, acceden a espacios de trabajo y remuneración que operan bajo un lógica que articula mecanismos de selección, excluyéndolos de los empleos que ofrecen mejores condiciones. La ideología segregacionista y la construcción de representaciones sociales sobre las actividades económicas a las que pueden dedicarse hombres y mujeres rarámuri se articula con las capacidades, las necesidades y las pautas de organización social y cultural que les son propias, definiéndose un perfil laboral que caracteriza a este sector indígena urbano. De esta manera, en los asentamientos la mayoría de los varones se dedican a la albañilería y al peonaje en ranchos ganaderos, mientras que las mujeres laboran en el empleo doméstico, la limpieza de hoteles o restaurantes, la venta ambulante de artesanías y golosinas; y muchas de ellas también se dedican a la *kórima*.

Cada una de estas actividades se define de acuerdo a un tipo de relación monetaria-salarial que determina la cantidad y la modalidad de los ingresos: la albañilería, el trabajo en ranchos y el empleo doméstico y de limpieza expresan un trabajo remunerado; la venta de artesanías y golosinas representa un autoempleo; mientras que la *kórima* responde a una práctica cultural que se ha resignificado en la urbe mediante la cual las mujeres y los niños piden dinero y comida.

Los trabajos y actividades de los rarámuri se sustentan en un conjunto de lógicas de subsistencia que, de acuerdo con Bastos (2000), refieren a normas, valores y prácticas vinculadas a la reproducción material de los hogares indígenas en los sectores populares urbanos. Además de distinguirse por su despliegue en un nivel de precariedad, dichas lógicas se basan en pautas de organización económica y del trabajo arraigadas en la cultura rarámuri, en las que las prácticas de cooperación y reciprocidad y la responsabilidad todos los miembros de la unidad doméstica son fundamentales. En consecuencia, el trabajo de las mujeres y los niños y niñas no necesita justificaciones ni generan conflicto alguno puesto que dentro de sus marcos culturales y sociales todos son responsables en la

medida de sus aptitudes y capacidades. Considerando todo lo anterior, el modelo reproducción material rarámuri rebate la tesis de la construcción masculina del varón como único proveedor y, por otro, también evidencia que el trabajo infantil es parte fundamental del proceso de socialización de este grupo.

Dentro de las lógicas de subsistencia, la unidad doméstica, que supone un colectivo que comparte residencia, es el eje que organiza la reproducción material rarámuri, la cual muestra un espectro de posibilidades que depende del perfil y número de integrantes, del género y la generación de los miembros, del ciclo de vida, si el grupo es nuclear o extenso, y del tipo de labores que desempeñe cada uno de ellos en las diferentes momentos de su vida.

En los asentamientos rarámuri la gran mayoría de las unidades están conformadas por familiares. La articulación de la estructura de parentesco con el ciclo doméstico produce grupos extensos y nucleares que conforman redes de relaciones que involucra a todos los miembros en la reproducción material. Aquí lo importante es que el tipo y el tamaño de la estructura doméstica tiene una consecuencia directa en la modalidad y la cantidad de recursos obtenidos: idealmente, la mayor cantidad de miembros en una unidad implican mayores y variadas aportaciones a la reproducción material cotidiana

El ciclo de vida de los integrantes de la unidad doméstica es otra variable que también interviene en las estrategias de reproducción material rarámuri. En la infancia niños y niñas pueden dedicarse a la *kórima* y la venta de mazapanes, pero finalizar el periodo de infancia implicaría, por ejemplo, un cambio en el tipo de actividades laborales entre los varones, pues a partir de ese momento ellos podrán dedicarse a las dos variantes del peonaje el resto de su vida.

Entre las mujeres la transición en esta etapa del ciclo no implica un cambio definitivo en el tipo de actividades laborales desempeñadas, sino que sólo significa la posibilidad de entrar a otros espacios de remuneración como al servicio doméstico y de limpieza. Para las mujeres la etapa del ciclo vital que tienen implicaciones trascendentes en la reproducción material es la de maternidad y la crianza de los hijos, pues en ese periodo deben replantear sus actividades económicas, lo cual las lleva a desarrollar trayectorias laborales variables y

dinámicas. En consecuencia, durante algún tiempo pueden dedicarse al empleo doméstico, después a la *kórima* y la venta ambulante de golosinas; combinan ambas actividades y también elaboran artesanías; o no realizan ninguna actividad remunerativa y sólo se concentran en las tareas de su propio hogar y la crianza de sus hijos.

Todo lo anterior muestra la permanencia y actualización de las pautas organizativas de la reproducción material rarámuri en la ciudad de Chihuahua. No obstante, también se presentan transformaciones del modelo de reproducción material que fomenta la resignificación de los roles y relaciones de género. En primer lugar, en la ciudad se presenta una diferenciación de las actividades laborales acuerdo al género y la generación, construyéndose de esta manera representaciones de lo que un hombre o una mujer pueden hacer. Esto contrasta con el modelo flexible e incluyente de trabajo en las localidades de la Sierra, en el que mujeres y varones tienen la capacidad de participar en las tareas asignadas preferentemente al género opuesto. En cambio, los empleos urbanos exigen una diferenciación de acuerdo al género: los hombres se insertan preferencialmente en el peonaje en ranchos y en la albañilería, mientras que las mujeres en el empleo doméstico, en la limpieza de restaurantes y hoteles, en la venta de artesanías y golosinas, así como en la *kórima*. 44

En segundo lugar, la responsabilidad compartida que tienen los miembros de la unidad doméstica en la reproducción material continúa vigente como modelo en la vida urbana, pero también se presentan ciertas transformaciones. La principal de ellas es la feminización de la responsabilidad cotidiana de la reproducción material al interior de las unidades domésticas. En el asentamiento el Oasis, por ejemplo, el trabajo y las actividades remunerativas de las mujeres son las que resuelven los requerimientos cotidianos debido a que los varones no trabajan o no tienen empleo. De esta manera, las responsabilidades femeninas han adquirido una nueva dimensión y preponderancia en la vida urbana, ya que la

⁴⁴ Los niños, acompañan a las madres y hermanas en la *kórima* y venta ambulante como parte del aprendizaje de las responsabilidades de reproducción material urbana.

subsistencia cotidiana recae en su labor como empleadas domésticas, como artesanas y, junto con sus hijos, como vendedoras ambulantes y "korimeras".

Esto no necesariamente implica que ellas asuman las jefaturas de sus hogares. Por el contrario, en muchos casos, viven situaciones de desigualdad al tener que resolver muchas de las responsabilidades ellas solas, lo cual se suma a la violencia que experimentan por parte de sus cónyuges. En este sentido, la práctica de la *kórima* sitúa a las mujeres en una condición de desigualdad que es resultado de sistemas de dominación que se intersecta, tanto étnicos como de género: en la ciudad de Chihuahua existe una ideología que desacredita y cuestiona negativamente la *kórima* y se genera un estigma para las madres como "explotadoras" de sus hijos; el gobierno lo prohíbe y sanciona arrebatando a los niños para llevarlos a internados y eso no significa que estén en mejores condiciones; finalmente, sólo en pocos casos los varones se responsabilizan de los trámites para recuperar a los niños, y siempre son las madres quienes asumen esta responsabilidad.

Vemos entonces que la migración y vida urbana no implican necesariamente una mejoría en la posición de las mujeres rarámuri. Jane Collier (1997) señaló una situación similar en el caso de las familias andaluzas migrantes, ya que su vida en los nuevos destinos urbanos privilegió el significado y valor atribuido al trabajo y a los ingresos obtenidos por los varones, llevando a una readecuación del sistema de desigualdades en detrimento de las mujeres. En el caso rarámuri, el significado de las responsabilidades familiares y domésticas de las mujeres ha cambiado y ahora su vida en la urbe les exige mayores cargas de trabajo y compromisos en la reproducción material de los que tenían en la Sierra y esto tal vez no muestra una mejoría en su vida, en sus roles y relaciones de género.

En el siguiente capítulo veremos que las nuevas responsabilidades adquiridas por las mujeres no se limitan a la esfera doméstica y la reproducción material. En los asentamientos la vida congregada también les exige la participación en diferentes ámbitos de la organización social que, por un lado, significan todavía más cargas de trabajo; pero por otro lado, algunas de ellas

también se benefician y adquieren prestigio al acceder a puestos rituales y políticos importantes.



Rarámuri empleada en el servicio doméstico. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, agosto 2010.



Varones empleados en la albañilería. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, Septiembre 2010.



Mujeres dedicadas a la venta de artesanías. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, Junio 2008.



Madre e hija pidiendo kórima en una casa. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, marzo, 2011.



Anuncio que prohíbe a los automovilistas dar dinero a niños rarámuri.

Marco Vinicio Morales, julio 2009.

CAPÍTULO 4.

"JAMÁS PENSÉ QUE UN DÍA FUERA A SER GOBERNADORA".

VIDA CONGREGADA EN LOS ASENTAMIENTOS, REPRODUCCIÓN

SOCIOCULTURAL Y TRANSFORMACIÓN DE LOS ROLES DE GÉNERO.



Segunda gobernadora del Oasis con bastón de mando. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, abril 2011.

Introducción.

La vida cotidiana en los asentamientos gira en torno a diversas actividades, entre las que se encuentran los trabajos propios de las unidades domésticas, las labores de la escuela, los juegos de los niños, la práctica de las carreras de *rowera* y, en ocasiones específicas, las fiestas y los rituales. De igual manera, cabe destacar que cualquier día de la semana es común ver a las mujeres, solas o en grupo, sentadas cosiendo las blusas o faldas de su indumentaria; o también, algunas más, elaborando artesanías que posteriormente venderán, principalmente muñequitas y trapos de cocina. Parte de esta cotidianeidad implica las visitas de empleadores que solicitan la mano de obra de los varones, sobre todo para el trabajo en los ranchos. Y qué decir de las citas, reuniones y labores organizadas por los actores institucionales, la presencia de sus empelados es constante en la vida de estos lugares.

Parte de esta cotidianeidad también conlleva el cumplimiento de ciertas actividades vinculadas a la organización social de los asentamientos, la cual involucraría a todos los medios que estructuran la interacción y la conducta, tanto con los vecinos y residentes como con los actores institucionales. Entre éstas actividades se encuentran la organización sociopolítica, festiva y ritual, dimensiones que desde el ámbito de la cultura propia favorecen la resignificación de los roles y las representaciones de género. En este sentido, la articulación del análisis del género con la etnicidad permite comprender la importancia que tienen en dicho proceso las prácticas de reproducción sociocultural a nivel colectivo. Por lo tanto, las aportaciones de Barth (1976), Epstein (2006), Bonfil (1987) y Macleod (2007, 2011) posibilitan un acercamiento a la manera en que la dimensión cultural de la etnicidad influye en la interiorización y subjetivación de las identidades masculinas y femeninas rarámuri en la urbe.

Fredrik Barth (1976) realizó un aporte fundamental cuando deslindó los contenidos culturales como elementos explicativos centrales del concepto de etnicidad, aunque también señaló ciertos puntos sobre esta dimensión que son importantes para el presente análisis. Según Barth, remitirse únicamente a la

cultura sólo convierte las diferencias de los grupos en un inventario de rasgos y, en todo caso, el hecho de compartir una cultura común sería una implicación o un resultado mas que una característica primaria definitiva de la organización del grupo étnico. En resumen, asentó que no existe una simple relación de paridad entre las unidades étnicas y la similitudes y diferencias culturales.

Barth también indicó que algunos de los rasgos culturales son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia, y los ubicó en dos esferas al interior de las dicotomías étnicas. La primera comprendería las señales, los signos manifiestos y los rasgos que los individuos descubren y exhiben para indicar identidad, como el vestido, el lenguaje, la vivienda y en general el modo de vida. Mientras que la segunda incluiría las orientaciones de valores básicos como las normas de moralidad por las que se juzga la actuación. En este sentido, Barth aclaró que ninguna de esas clases de contenidos culturales se desprende de una lista descriptiva de rasgos o diferencias culturales, y tampoco se puede predecir cuáles son los más importantes para la organización. De esta manera, las categorías étnicas ofrecen un recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenido en los diferentes sistemas socioculturales.

A. L. Epstein (2006) entendió la dimensión cultural de manera un tanto similar a Barth. Distinguió entre lo que llamó cultura "pública" y cultura "intima" para introducir el tema de la persistencia y el cambio cultural. Argumentó que la cultura "pública" contempla las prácticas y costumbres que son reconocidas como elementos importantes de la vida "tradicional" de un grupo, y que éstas han sido el foco de atención privilegiado por los investigadores, quienes la evalúan y cuantifican como la fuerza que motiva la adhesión étnica. Por su parte, la cultura "íntima" se revelaría en los valores y actitudes de la vida cotidiana del hogar, en las relaciones de amistad o en las reuniones étnicas. De acuerdo con Epstein, el análisis de la cultura íntima resultaría fundamental en los contextos en los que muchas de las prácticas culturales "públicas" se han erosionado o relegado.

Guillermo Bonfil (1987) planteó la teoría del control cultural para analizar la articulación y vínculos que existen entre el grupo étnico, la identidad étnica y la cultura al interior de procesos que ocurren en situaciones interétnicas. De acuerdo

con Bonfil, el concepto de control cultural hace referencia a la capacidad que tienen los grupos en la toma de decisiones sobre los elementos culturales, a los que clasificó como materiales, organizacionales, cognitivos, simbólicos y emotivos. Dichos elementos pueden ser propios (patrimonio cultural heredado y reproducido) y ajenos (parte de la cultura que vive el grupo pero que no reproduce), y en las situaciones de contacto interétnico, en donde las relaciones son asimétricas de dominación/sujeción, la cultura incluirá a ambos.

Bonfil construyó una matriz relacional con la combinación de elementos culturales y decisiones, la cual quedó conformada por cuatro espacios o ámbitos de la cultura total: 1) cultura autónoma, que implica decisiones propias sobre elementos propios; 2) cultura apropiada, remite decisiones propias sobre elementos ajenos; 3) cultura enajenada, decisiones ajenas sobre elementos propios; y 4) cultura impuesta, decisiones ajenas sobre elementos ajenos. De esta manera, las dos primeras forman el campo más general de la cultura propia, que se refiere al control del grupo sobre los elementos propios y ajenos, mientras que los otros dos forman el ámbito de la cultura ajena, en el que todos los elementos culturales están bajo el control ajeno. La tabla 1 resume el proceso.

Tabla 1. Ámbitos de la cultura en función del control cultural.

Elementos	Decisiones	
Culturales	Propias	Ajenas
Propios	Cultura AUTONÓMA	Cultura ENAJENADA
Ajenos	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

Fuente: Bonfil (1987).

En el modelo del control cultural de Bonfil un grupo étnico es aquel que tiene un ámbito de cultura autónoma a partir del cual define su identidad colectiva y hace posible la reproducción de sus límites en tanto colectivo diferenciado en un contexto de subordinación. En consecuencia, la identidad étnica implica una norma de participación culturalmente regulada en las decisiones que ejerce el grupo en el ámbito de la cultura propia. A esas prerrogativas también les corresponden ciertas obligaciones cuyo cumplimiento forma parte del desempeño de cada individuo en tanto miembro de un grupo étnico particular. De esta manera,

al aceptar estos derechos y obligaciones una persona es miembro del grupo, puede asumirse como tal y es aceptado por los demás; forma parte de un sistema social específico a través del cual tiene acceso a una cultura autónoma, propia y distintiva. Es integrante del conjunto organizado de individuos que reclaman la capacidad de tomar decisiones sobre un repertorio de elementos culturales que consideran propios.

Finalmente, la discusión de Morna Macleod (2007, 2011) complementa las ideas y conceptos anteriores sobre cultura y etnicidad, y plantea un enlace con la dimensión de género. Ella engloba todas las prácticas culturales dentro del concepto de cosmovisión, el cual tienen que ver con la salud, el bienestar, las costumbres, la historia y la narrativa oral, la espiritualidad, las formas de organización, la convivencia y la impartición de justicia; se trata de prácticas comunitarias que forman parte de la vida cotidiana, que se viven sin ser necesariamente intencionadas o reflexionadas (2007). El análisis de Macleod se centró en mujeres mayas organizadas, quienes están retomando elementos de su cosmovisión para luchar por la construcción de un sistema de relaciones de género equitativas y, al mismo tiempo, para promover y fortalecer la cultura maya como un horizonte de descolonización y emancipación. En este sentido, Macleod propuso "entender a la cultura como un terreno en donde se negocian constantemente los significados de los símbolos, principios y normas" (2011:136), entre ellos los de género.

Estas propuestas son retomadas a lo largo del capítulo, el cual está compuesto por tres apartados principales. En el primero abordo el proceso de intervención institucional en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua, destacando la manera en que las mujeres han asumido las responsabilidades en áreas como las prácticas asistencialistas o las tareas que exige la escuela de sus hijos. En el segundo apartado doy detalle del proceso que ha dado lugar a la organización sociopolítica de los asentamientos rarámuri. Luego de un breve bosquejo histórico, presento las características y atribuciones de los funcionarios a cargo: los *siríame* o gobernadores indígenas. Aquí subrayo la participación y el posicionamiento de las mujeres en estas áreas de la organización, así como los

dilemas y dificultades que enfrentan en su labor diaria. Pero también de la satisfacción y los rasgos positivos que ellas encuentran al insertarse en estos espacios de autoridad y prestigio. Asimismo retomo las situaciones de violencia hacia las mujeres, pero ahora destacando la manera en que éstas intentan ser resueltas desde diferentes ámbitos, como los consejos y juicios rarámuri, o la intervención de las autoridades del estado.

En el tercer apartado me centro en la organización festiva y ritual de los asentamientos. Después de señalar cuáles son las principales celebraciones que se organizan en la ciudad, e indicar sus particularidades, analizo la participación de varones y mujeres, y destaco las responsabilidades que las últimas han adquirido en estos espacios. Al igual que en el dimensión política, en los últimos años las rarámuri se han posicionado y asumido un conjunto de tareas en las festividades como organizadoras y como parte de los grupos de danza. Y de particular relevancia resulta el estudio de las carreras de aro y bola en las que surgen liderazgos femeninos los cuales, en algunos casos, llegan a trascender y tener un impacto en la esfera política de los asentamientos.

El recorrido de éste capítulo tiene el objetivo de mostrar la manera en que la vida congregada en los asentamientos incide en el proceso de resignificación de los roles y las relaciones de género, y, en éste sentido, el papel que juega la dimensión cultural de la etnicidad. Es decir, exponer la forma en que se articulan género y etnicidad para definir los perfiles, las prácticas y las representaciones de los masculino y lo femenino rarámuri en la ciudad de Chihuahua. De manera similar a la dimensión material, en la urbe se ha feminizado la participación y la toma de responsabilidades en la organización política y festiva de los asentamientos.

1. Intervención institucional y organización de los asentamientos.

1.1 Prácticas de asistencialismo.

La intervención institucional es una constante en la vida cotidiana de los asentamientos rarámuri de la ciudad de Chihuahua. Ya señalé en el capítulo 1 que la mayoría de estos sitios se crearon por los intereses y proyectos de diversos actores de la sociedad chihuahuense, tanto del gobierno como de agentes no gubernamentales, quienes pretendieron ofrecer vivienda para los rarámuri en la capital del estado. De esta manera, existen planes dirigidos por los jesuitas, por los gobiernos estatal, municipal y federal, por empresarios, benefactores, asociaciones y particulares altruistas. En general, todos ellos promueven proyectos, apoyos y recursos relacionados con la vivienda, educación, infraestructura urbana, servicios de salud, pastoral y evangelización religiosa, seguridad pública, alimentación y recreación (Morales, 2009).

En ciertas situaciones resulta difícil separar las actividades realizadas por cada uno de los sectores que intervienen en los asentamientos, pues es frecuente que participen en conjunto, o que detrás de los recursos de una instancia se encuentre el proyecto de otra. Por ejemplo, el gobierno local actúa conjuntamente con las instituciones de beneficencia, así como con los religiosos católicos. De hecho, muchas veces las acciones institucionales surgen o confluyen en este último sector; es decir, algunos de los empresarios, políticos y funcionarios chihuahuenses, al formar parte de una red social muy estrecha y mantener un vínculo cercano con los sectores católicos, deciden colaborar o apoyar, por ejemplo, los proyectos de los jesuitas (Morales, 2009).

De manera general, la intervención en los asentamientos está enfocada principalmente a planes asistencialistas, proyectos de atención médica y educativa, cursos de capacitación, planes de mejoramiento a la infraestructura residencial, así como actividades de pastoral religiosa; aunque en algunos de ellos también existen programas con objetivos a largo plazo como el de Oportunidades auspiciado por el gobierno federal. Las dependencias que regularmente cubren

estos rubros son la Coordinación Estatal de la Tarahumara, la Asociación de Asentamientos Tarahumaras dirigida por los jesuitas, los Servicios de Salud del Estado, la Dirección General de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública, el Instituto Chihuahuense para la Educación de los Adultos, el DIF Estatal y el DIF Municipal, además de algunos particulares como la Fundación del Doctor Simi y personas que de manera voluntaria suelen ofrecer algunos apoyos a las familias rarámuri.

De una u otra manera, todo este conjunto de apoyos requieren de ciertos mecanismos para que los residentes de los asentamientos puedan acceder a ellos. La asistencia médica, la escolarización y la pastoral religiosa tienen formas convencionales para su transferencia a la población rarámuri (clínica, escuela, templo). Los recursos para la infraestructura la mayoría de las veces siguen el canal de comunicación que existe entre los gobernadores indígenas y las dependencia, ya sea porque éstas últimas llegan a ofrecerlos o porque los primeros los tramitan. El resto de los apoyos, que son particularmente asistencialistas (víveres, despensas, cobijas, calzado, etc.), se canalizan a través de reuniones con los residentes, quienes muchas veces, antes de recibirlos, tienen que cumplir con el trámite de escuchar sesiones informativas sobre temas que proponen las dependencias.

Sin excepción, en todos los asentamientos las mujeres rarámuri en mayor porcentaje son las que acuden a dichas reuniones y están al frente de los trámites y las gestiones. Esto es así por tres razones: primero, porque las instituciones tiene como principal objetivo de sus programas al sector femenino; segundo porque las juntas se organizan en los horarios de trabajo de los varones, quienes por éste motivo argumentan que no tienen la posibilidad de acudir (no obstante las mujeres que trabajan suelen acomodar sus horarios para asistir a las juntas); y tercero, muy importante, porque en los asentamientos las mujeres se están responsabilizando de esas y otras tareas similares debido al beneficio que obtendrán para ellas y sus hijos, mientras que los varones no asumen como propias estas actividades aunque ellos también se vean favorecidos.

Durante mi trabajo de campo en los asentamientos, particularmente en el Oasis, pude observar que en todas las juntas organizadas por las instituciones la asistencia de las mujeres siempre rebasaba las dos terceras partes del total de personas reunidas; inclusive en algunas ocasiones prácticamente sólo concurría el sector femenino. Es importante recalcar que gran parte de estas reuniones suelen organizarse para entregarles despensas y cobijas, lo que confiere un carácter fundamentalmente asistencialista. Y no obstante que las dependencias y actores de la intervención también suelen promover planes de desarrollo o cursos de capacitación sobre diferentes temas, es común que entreguen este tipo de productos para conseguir quórum. Esto motiva la participación de las mujeres pues es frecuente que durante la convocatoria o minutos antes de ingresar al lugar de la reunión verifiquen sí efectivamente obtendrán algo a cambio. Cito una parte de mi diario de campo del mes de agosto de 2010 para ejemplificar cómo se desarrollan estas reuniones en el asentamiento el Oasis:

Aproximadamente a las once de la mañana hubo una breve reunión en el salón comedor del Oasis, la cual fue organizada por una empleada de la Coordinación Estatal de la Tarahumara. La empleada entregó unos formatos a las mujeres para que los llenaran con la información personal con el objetivo de contar con elementos para que una semana después el DIF Estatal, a través de la Coordinación de la Tarahumara, realice un taller sobre familia y padres. En el salón se juntaron 18 mujeres y el gobernador del asentamiento. La empelada preguntó quiénes sabían escribir y 7 mujeres respondieron afirmativamente. Éstas ayudaron al resto a llenar el formulario. Al terminar la reunión otro empleado de la Coordinación Estatal de la Tarahumara entregó a cada mujer una despensa proveída por el gobierno del Estado y el DIF.

Si bien la meta principal del evento fue preparar la información y a las mujeres para el taller sobre familia y padres, éste nunca se llevó a cabo durante el año que estuve en campo. Y lo mismo sucede con otras reuniones y talleres de capacitación: a los empleados de las instituciones no les importa realmente dar un seguimiento a su labor en los asentamientos. Es más, empleadas del Instituto Chihuahuense de la Mujer han impartido talleres sobre género, pero como las demás, sólo lo hacen por cumplir con ciertas funciones y requisitos que les exigen sus centros de trabajo. Por tal motivo, es que afirmo que la mayoría de los recursos que se transfieren a los asentamientos son asistencialistas.

En este sentido, las reuniones organizadas para la transmisión de capacidades intelectuales muestran una asistencia reducida en comparación con el número de habitantes del Oasis, pues nunca se congregaran más de treinta o cuarenta personas. Este es un dato significativo, ya que en el Oasis viven aproximadamente quinientos residente, es decir, cuando mucho, sólo el 10% de ellos asiste a las pláticas y talleres. Además, verbalmente los rarámuri participan poco y muchas veces se limitan simplemente a contestar "sí" o "no" a las preguntas de los funcionarios, aunque algunos rarámuri realmente se interesan por los temas expuestos, sobre todo las mujeres.

Esta última situación puede explicarse por dos motivos. Primero, porque la mayoría de los cursos y talleres no está adecuados a la cultura y la vida de los rarámuri en la ciudad: no se imparten en su lengua; no los realizan funcionarios que tengan un conocimiento o un trabajo previo con grupos indígenas de Chihuahua, lo cual dificulta la comunicación de los conceptos utilizados y la realidad que viven los rarámuri urbanos. Segundo, por lo general, este tipo de cursos, así como otros proyectos de asistencia y de transferencia de recursos, no tienen una continuidad o seguimiento de los objetivos trazados. Esto lleva a un desinterés generalizado por parte de los rarámuri, ya que hay situaciones en las que la falta de consideración a la particularidad cultural rarámuri, el poco interés y el olvido de los proyectos es la norma por parte de las instancias que intervienen en los asentamientos.

No obstante tales situaciones, las mujeres rarámuri tratan de sacar el mejor provecho a los recursos y apoyos que son destinados a los asentamientos. En el Oasis, por ejemplo, siempre están atentas a las fechas en las que la Fundación del Doctor Simi entrega las despensas como parte de un programa que la institución ha destinado al combate a la pobreza. Tal interés también lo muestran las madres beneficiarias del programa Oportunidades, pues para obtener una cantidad de dinero cada dos meses acuden a la citas médicas, a las pláticas y tratan de que los hijos lleven buenas calificaciones en la escuela. Como se sabe, este programa busca el desarrollo delas mujeres y a sus hijos, por lo que la

responsabilidad recae en sector femenino. En el asentamiento el Oasis, por ejemplo, hay veintinueve beneficiarias y sólo un varón funge como titular.

1.2 Responsabilidades escolares.

Los servicios escolares en los asentamientos rarámuri en la ciudad de Chihuahua iniciaron sus actividades en la década de los noventa, cuando en el Oasis un grupo de residentes, en compañía de un sacerdote y una mujer mestiza, solicitaron el apoyo a las autoridades de educación indígena del estado. A partir de ese momento, la educación básica a nivel primaria y preescolar fue estableciéndose no sólo en el Oasis y en los demás asentamientos que se construyeron con la serie de apoyos que, tanto el gobierno del estado como los jesuitas destinaron a la población rarámuri congregada (Ver capítulo 2). El jefe de la Zona 025 del Departamento de Educación Indígena de la Secretaría de Educación de Chihuahua recuerda esa etapa de la siguiente manera:

En 1990, siendo yo jefe del Departamento de Educación Indígena llega una comisión del Oasis, y va el padre Toño, creo que también iba Chita [mujer mestiza vecina al Oasis]. Chita siempre ha estado, siempre ha trabajado por ellos, siempre los ha apoyado. Nosotros no teníamos escuelas de educación indígena en el medio urbano y los indígenas ya estaban aquí. El Oasis por ejemplo, aquí van ellos y dicen "necesitamos un profe y aquí está la lista", tantos niños. Yo dije "si hay 20 niños merecen un profesor". Ahora tenemos 34 escuelas [en puntos migratorios urbanos del estado]. Mucha gente se iba de aquí a la Sierra a buscar escuela para sus hijos, aún con sus hijos nacidos aquí. Entonces ya cuando se les pone en el Oasis imagínese eso creció. Después de eso nace la escuela de Cuauhtémoc, después vendría la escuela de Juárez, la de Parral. 45

Actualmente cinco de los asentamientos cuentan con escuela donde se imparte la educación básica a nivel preescolar y primaria y son: Oasis, Colonia Tarahumara Granjas Soledad, Ladrillera Norte y Sierra Azul. A éste último asisten también los niños de los asentamientos Pbro. Carlos Días Infante y Pbro. Carlos Arroyo. De manera similar al rubro asistencialista, las mujeres rarámuri son las principales responsables de los asuntos y actividades vinculados con la escuela

⁴⁵ Entrevista al Jefe de la Zona de Supervisión 025 del Departamento de Educación Indígena de la Secretaría de Educación de Chihuahua, 16 de enero de 2009.

de sus hijos. Son ellas quienes se ocupan de alistar y enviar a los niños a clases, de confeccionar los uniformes de las niñas ya que usan la indumentaria rarámuri con un color de tela distintivo, de asistir a las reuniones programadas por los profesores y de cumplir con las tareas que éstos les exigen.

En el asentamiento el Oasis puede distinguirse un conjunto de actividades que denotan la participación casi exclusiva de las mujeres en la escuela: ellas asisten en mayor proporción a las reuniones y, en consecuencia, asumen los cargos y las tareas que les solicitan los docentes. La primera reunión convocada por los profesores al iniciar el ciclo escolar 2010-2011 me permitió observar la manera en que ocurre este proceso en el que se involucran las mujeres. La junta inició a las ocho y media de la mañana con la presencia del director y todos los profesores. En total asistieron madres y padres, de los cuales siete fueron varones, incluido el gobernador del asentamiento. Esto quiere decir que del total del quórum, el 86% lo conformó el sector femenino.

Los puntos a tratar fueron cuatro: 1) conformación de la mesa directiva de la asociación de padres de familia; 2) organización de los trabajo del comedor; 3) cuotas escolares; y 4) materiales y trabajos para la construcción de las dos aulas que faltan. Para el primer punto se resolvió que tres mujeres asumieran los cargos de presidenta, secretaria y tesorera. Además se eligieron 6 vocales, una por grupo, cinco fueron mujeres y sólo un varón. De esta manera el 89% de los cargos fue ocupado también por las madres.

A través de la escuela es posible que los rarámuri del Oasis puedan conseguir algunos víveres y despensas a bajo costo con el objetivo de preparar un almuerzo diario para los niños que asisten a la escuela. De esta manera, el segundo punto tratado fue la organización de los trabajos del comedor, que incluyen la preparación de los alimentos y la limpieza del comedor. En la reunión se acordó la formación de cinco grupos de mujeres para desempeñar estas tareas. Además, el director y los profesores varones decidieron que un par de maestras

208

⁴⁶ Y también debo señalar que, en cuastiones educativas, el Instituto Chihuahuense para la Educación de los Adultos (ICHEA) desarrolla sus labores en el asentamiento el Oasis. Aquí la participación femenina de igual manera es mayoritaria, pues, por ejemplo, en el ciclo 2010-2011 de un grupo de diez personas inscritas en los cursos del ICHEA, nueve fueron mujes y sólo un varón.

fungirían como ayudantes de las madres pues, según ellos, serían "las más indicadas por ser mujeres".

Finalmente, los puntos sobre las cuotas y el trabajo para la construcción de las aulas que hacen falta fueron breves. Por un lado, sin importar el número de hijos inscritos, cada familia pagarían ciento cincuenta pesos para comprar materiales y servicios que son necesarios en la escuela. Por otro lado, se exigió el trabajo de los varones, padres o familiares de los alumnos, para realizar los trabajos de albañilería requeridos en la construcción de los salones que necesita la escuela para tener una infraestructura completa. Aquí el director enfatizó que se reduciría la cuota a cambio del trabajo de los padres. Los siguientes testimonios muestran el interés que tienen las mujeres en el cumplimiento de los trabajos que son exigidos en la escuela. El primero es de una madre del Oasis que ha ocupado cargo de presidenta en la mesa directiva en varias ocasiones y el segundo es de una maestra rarámuri que labora en la escuela del asentamiento Colonia Tarahumara; en ambos se puede apreciar la percepción que ellas tienen del cumplimiento de tales responsabilidades y que es similar en todos los asentamientos.

Sí, pos ahora estoy yo otra vez, me pusieron otra vez presidenta. Y no quería porque me han repetido muchas veces, pero la gente me dijo que fuera otra vez. Sí me gusta, nomás que casi no estoy, por eso yo les decía que no voy a poder ayudar tanto; porque yo, pus, siempre trabajo, siempre salgo. Casi no estoy pendiente. Pero sí me gusta ayudar a mandar a la escuela a los niños que no quieren ir, decirles, a darles consejos, que lo manden a la escuela los niños (Paula, diciembre de 2010).

Aquí la mujer se siente más responsable, o no sé, pero sí es notable en las escuelas, las que van son las mujeres, no van los hombres. Porque el hombre, como que no sé si sea falta de interés, yo no le veo interés a los hombres, yo así lo puedo juzgar como maestra. En reuniones de grupo puras mujeres. Y pus sí es cierto, a veces dice uno "¿pus qué no tienen papás los niños?". En reuniones generales de la escuela también, puras mujeres ¿Por qué? Pus quizás porque la mujer tiene más acceso a las cosas ¿será? Porque aquí notamos quiénes son las más así, las mujeres. Tenemos hombres porque queremos involucrar a los hombres, pero no crea que es fácil, los tenemos ahí, pero ¿quiénes son las que participan? quiénes son las que dan la chispa de vamos allá, vamos acá, y pus hacemos esto otro, pus las mujeres, las mujeres. Pero no se qué sea, si como que aquí se cohíben más los hombres, no, no sé (Juanita, gosto 2011).

Los testimonios muestran la manera en que las actividades y labores vinculadas con la escuela son asumidas por las mujeres como parte de los roles

que deben cumplir tanto en su vida familiar como en la organización de los asentamientos. En las palabras de la madre se puede apreciar que a ella le gusta participar en los cargos de la mesa directiva, no obstante que ya ha sido presidenta y ha tenido otros cargos anteriormente. Y aún más, podemos darnos cuenta cómo es que teniendo un trabajo ella se las arregla para cumplir con todas sus responsabilidades. Esto también es valorado por el resto de las madres quienes manifiestan su apoyo para que nuevamente ocupe el puesto. La profesora, por su parte, presenta un discurso en el cual corrobora el gusto, el interés y la responsabilidad de las madres rarámuri en los asuntos escolares en contraposición con la conducta de los varones.

Todo lo anterior permite entender la manera en que se construyen los roles y relaciones de género entre los rarámuri de la urbe. De acuerdo con Joan Kelly (1979, en De Lauretis, 1989) considero que tales roles son producto de las ideologías de género, las cuales construyen el lugar de la mujer, asignan la posición del sector femenino dentro de un sistema sexo-genérico que forma parte de la existencia social general. En este sentido, De Lauretis (1989) señaló que el género es una instancia primaria de la ideología, no sólo para las mujeres, de tal manera que la representación social del género y la construcción subjetiva de él (la autorepresentación) se afectan mutuamente la una a la otra dentro del contexto más amplio de la construcción social.

En suma, la ideología de género entre los rarámuri urbanos asigna el lugar de las mujeres como responsables no sólo de las tareas escolares, sino también de las gestiones y actividades requeridas para acceder a los apoyos asistencialistas. Tal ideología muestra cierta contradicción, pues por un lado sustenta el hecho de que los hombres no se responsabilicen de dichas labores porque supuestamente están trabajando, pero por otro también lleva a las mujeres a redoblar esfuerzos por cumplirlas, no obstante tengan un empleo o se dediquen a la venta ambulante y la *kórima*. Es decir, sin importar qué otras actividades realicen hombres y mujeres, la escuela y el asistencialismo forman parte de los roles con los que se representa y autorepresenta el sector femenino rarámuri en los asentamientos urbanos. Y esto responde a la manera en que el Estado

instrumentaliza a las mujeres para la disciplina o la regulación interna, aunque también ellas generan respuestas o apropiaciones más allá del control.

2. Organización sociopolítica.

Al interior de los asentamientos de la ciudad de Chihuahua los rarámuri se organizan tratando de reproducir el modelo sociopolítico que prevalece en las localidades de serranas de la Tarahumara. Así, los residentes han elegido a algunos de sus vecinos para que ocupe los cargos del sistema, siendo el principal el *siríame* o gobernador indígena. Los asentamiento tiene particularidades y rasgos comunes en cuanto a la manera de elegir, al número de cargos dentro de la estructura y a la forma en la que resuelven los asuntos de interés colectivo. En este apartado presentaré la manera en que la organización sociopolítica de los asentamientos, su funcionamiento y estructura está vinculada con la resignificación de los roles y relaciones de género entre sus habitantes. Antes de ello, conviene hacer una breve reseña de la manera en que dicho modelo fue instituido y el proceso que ha seguido desde entonces.

La intervención institucional en los asentamientos no se limitó a su construcción y a la transferencia de recursos asistencialistas para los habitantes. Los proyectos y actividades realizados por los actores externos también han estado encaminadas a la implementación de normatividades y formas de organización con finalidad de controlar a la población y de tender un puente de intermediación. La efervescencia que en los años noventa generaron los actores institucionales también tuvo efecto en la vida política de los asentamientos, pues en la búsqueda de mecanismos de intermediación, miembros del Consejo Supremo Tarahumara (en ese momento con el nombre de Confederación de Pueblos Indígenas⁴⁷) promovieron la adecuación de un modelo de organización

⁴⁷ El Consejo Supremo Tarahumara es un organismo que tiene una larga trayectoria dentro de la historia del Indigenismo en la Sierra Tarahumara. Surgió en 1939 a partir de la iniciativa de un grupo de profesores rarámuri que estudiaron en la Casa del Estudiante Indígena en la Ciudad de México, quienes concibieron el Consejo como un órgano de defensa y gestión de las demandas de la población rarámuri, manifestadas, supuestamente, a través de los gobernadores indígenas o *siríame* de las localidades serranas (Aguirre, 1991 [1953]; Merino, 2007).

tomando como referente la estructura de cargos que prevalece en las localidades rarámuri de la Sierra Tarahumara, encabezada por un *siríame*, o gobernador indígena, que es auxiliado por un grupo de capitanes.

El objetivo del Consejo Supremo Tarahumara fue el de recrear un cuerpo de funcionarios que reprodujera las atribuciones y facultades del modelo político rarámuri, pero ahora en el contexto urbano: coordinación y mediación en asuntos relativos a la moral, al orden grupal, a la ritualidad y a la justicia, además de ser el interlocutor del asentamiento con los agentes externos. La introducción de dicho modelo fue a su vez avalada por las instituciones y sectores de la sociedad vinculados con los asentamientos (Coordinación Estatal de la Tarahumara, los jesuitas, el sistema para el Desarrollo Integral de la Familia Estatal, el Departamento de Educación Indígena, principalmente), quienes también requerían de una figura de intermediación a través de la cual canalizar sus recursos y proyectos (Morales, 2009).

Debido a la exaltación de su 50 aniversario, el Consejo Supremo Tarahumara organizó diferentes reuniones y congresos en diversas localidades de la Sierra con la finalidad de elegir y reestructurar su nuevo Comité Delegacional (Merino, 2007: 90-92). Como parte de la inercia, este organismo se trasladó a la ciudad de Chihuahua para establecer contacto con los rarámuri migrantes. Así, los dirigentes del Consejo, vinculados al Partido Revolucionario Institucional, realizaron una junta para nombrar al primer *siríame* en el asentamiento Oasis el año de 1991, aproximadamente. El Jefe del Departamento de Educación Indígena en Chihuahua en esa época, como testigo del evento, me ofreció el siguiente relato:

Los cambios entre las estructuras políticas en México, hay una etapa en la que se forma la Confederación de Pueblos Indígenas. De esta Confederación, viene una persona de México y cambia aquí el Comité a nivel estatal y en aquel tiempo recae en la persona, en aquel momento diputado profesor Ismael Palma Loya, en un evento que se lleva a cabo en [el pueblo serrano de] Creel. Y bueno, se cambian las estructuras, se nombra a la Confederación de Pueblos Indígenas, lo que antes fue el gran Consejo Supremo de la Sierra Tarahumara. Al venir a cambiarse el gobernador [del Oasis], en un momento social o histórico que ellos consideraban prudente, entonces ya se armó una especie de plebiscito donde resulta electo el señor don Guadalupe Gutiérrez. Recuerdo que nos invitaron a esa reunión y asistimos, yo en mi condición de Jefe de Departamento de

Educación Indígena; bueno, ya 33 años de servicio en estas cosas de educación indígena, como usted comprenderá, estas cosas nos interesan [...] Y en aquel momento se hace un plebiscito y la gente se forma [...] Total salió mucha gente y nos invitan a nosotros y también a otras gentes, incluyendo gente de la Coordinadora [Estatal de la Tarahumara] que estuvo presente. Pero nosotros nada más en calidad de observadores.⁴⁸

En esa misma década continuó el proceso de nombramiento de gobernadores en los asentamientos Pino Alto, Colonia Tarahumara y Sierra Azul; desde entonces todos ellos, junto con el Oasis, han mantenido el sistema hasta la actualidad. Cabe destacar que los asentamientos Ladrillera Norte, Granjas Soledad, Carlos Díaz Infante y Carlos Arroyo también cuentan con *siríame* y otros funcionarios, pero debido a que se crearon en la primera década del siglo XXI tuvieron otro proceso en su elección. Por ejemplo en el Díaz Infante y el Arroyo, como son administrados por una asociación vinculada a los jesuitas, sus colaboradores han promovido a algunos rarámuri para ocupar los cargos.

El proceso reseñado muestra la puesta en juego de las premisas de Norman Long (2007) sobre la carga simbólica y el proceso de etiquetamiento inherentes a las prácticas de intervención institucional señaladas también en el Capítulo 1. Tanto los organismos políticos indígenas en el estado, como los actores involucrados en los asentamientos, desde su particular mundo de vida, consideraron necesaria la implementación de un modelo "tradicional" de gobierno en los asentamientos, delegando al *siríame* o gobernador indígena la autoridad y la legitimidad para funcionar como órgano de interlocución. De manera similar a la creación de los asentamientos, el nuevo formato de organización rarámuri en estos lugares no fue un objetivo perseguido por los rarámuri, sino un proyecto elaborado por los agentes de la intervención.

Aquí es necesario hacer referencia a dos pautas más que definen los procesos de intervención institucional propuestas por Long (2007), ya que nos permiten entender la organización de los asentamientos rarámuri: la "no linealidad" de los proyectos de desarrollo y la capacidad de "agencia" de los sujetos involucrados en ellos. De acuerdo con Long, cualquier práctica de intervención no

_

⁴⁸ Entrevista al Jefe de la Zona de Supervisión 025 del Departamento de Educación Indígena de la Secretaría de Educación de Chihuahua, enero de 2009.

se presenta como un esquema lineal mediante el cual las instituciones implementan políticas cuyo resultado pueda evaluarse en una sola dirección. Al contrario, implica un conjunto de mecanismos por los cuales los actores sociales, instituciones y sector "beneficiado", interpretan, negocian y transforman los contenidos de las políticas de intervención. Emerge entonces un proceso de agencia que otorga a todos los actores involucrados la "capacidad de saber" (conocimiento) y la "capacidad de actuar" (poder) sobre el flujo de eventos sociales en el que están envueltos. De esta manera, dichos actores se enfrentan y compiten por la definición de los recursos, su significado y la legitimidad institucional.

La capacidad de agencia rarámuri, por mínima que haya sido, tampoco permitió que el modelo de organización sociopolítica introducido en los asentamientos lograra el funcionamiento que esperaban los agentes externos. En general, el proceso implicó la aparición de discontinuidades que consiguieron "oficializar" el modelo, dotando hasta cierto punto de autoridad y capacidad de representación a la figura del *siríame*. No obstante, los residentes también han intervenido, aceptando o rechazando las atribuciones de los gobernadores indígenas de acuerdo a sus propios intereses.

Por un lado, el contexto citadino fue un factor que impidió la reproducción del modelo de organización política proyectado por los interventores, pues la vida en los asentamientos no gira en torno a los elementos y las actividades particulares que impone la Sierra. En general, la cotidianeidad en la urbe, los horarios, las formas de trabajo, los conflictos y las relaciones sociales son diferentes. Y por otro lado, aspecto que estimo más importante, sus residentes no han asumido que el *siríame* representa o ejerce las funciones de una autoridad absoluta que toma decisiones por su propia cuenta o que actúa conforme a los intereses de los agentes externos, sino que lo han ido conduciendo a ciertas áreas de trabajo o participación de acuerdo a sus propios intereses, inquietudes y necesidades, y también le han ido cerrando el paso en otras. Es decir, al igual que las instituciones de gobierno y no gubernamentales, los rarámuri han manifestado cierta capacidad de agencia en la organización sociopolítica, ya que participan en

el proceso de interiorización, selección y negociación de los recursos transferidos y su legitimidad (Morales, 2009).

En este sentido, la estructura de cargos en los asentamientos, las cualidades y características de las personas escogidas para el puesto de *siríame*, así como las labores de éste funcionario representan un elemento de análisis importante para entender tanto el proceso de agencia rarámuri, como las resignificaciones en la dimensión de género que emergen de la organización sociopolítica.

2.1 La posición de las mujeres dentro de la organización sociopolítica de los asentamientos.

La estructura de gobierno rarámuri en las localidades de la Sierra, en lo general, está encabezada por un gobernador indígena o *siríame*, quien es apoyado en sus tareas por un grupo de auxiliares, entre los que destacan los segundos gobernadores, los capitanes, los soldados, los mayoras, los fiscales, los *aliwasi*, y el comisario de policía. En los asentamientos urbanos no se ha logrado reproducir totalmente dicho esquema, aunque en algunos de ellos sí encontramos una estructura extensa, particularmente en los que son administrados por los jesuitas. No obstante, en todos ellos las tareas y funciones son resueltas principalmente por la persona que cumple con el cargo de *siríame*.

Además, hay una diferencia importante entre la ciudad y la Sierra relativa a las características exigidas a una persona para que sea elegida como gobernador. En las localidades de la Tarahumara idealmente la principal cualidad que se exige a una persona es haber demostrado a lo largo de su vida un comportamiento adecuado de acuerdo a la normatividad rarámuri, lo cual lo convierte en una autoridad moral. Además, debe saber "hablar", es decir, tener una amplia capacidad de oralidad en público y, sobre todo, dar buenos consejos, *nawésari*. De esta manera, los rarámuri que ocupan los puestos son personas con edades de los cuarenta años en adelante, aunque también hay excepciones. En cambio, en los asentamientos la autoridad moral, la capacidad de oralidad y el dar

consejos, no obstante se valoran, pasan a segundo término y prevalece el conocimiento que tienen las personas en el manejo de los tramites y las relaciones con los mestizos y sus instituciones. Debido a ello, algunos de los gobernadores son elegidos con edades menores al promedio de la Sierra.

Pero lo que llama notablemente la atención dentro de éste conjunto de transformaciones, es el grado de participación que están teniendo las mujeres en la organización sociopolítica de la mayoría de los asentamientos, lo cual implica un importante elemento de resignificación en los roles y relaciones de género. De esta manera, el papel de las mujeres en la vida colectiva no sólo se evidencia en las actividades asistencialistas o en el desempeño de las labores escolares, sino también en la asunción y en el cumplimiento de las funciones de *siríame* y otros cargos políticos y rituales. Es así, por ejemplo, que en los asentamientos Carlos Díaz Infante, Colonia Tarahumara y Pino Alto el puesto de primer *siríame* lo ocupa una mujer, y en los asentamientos Carlos Arroyo y Oasis, el cargo de segunda gobernadora también lo ocupan el sector femenino. La tabla 1 muestra los cargos políticos de los asentamientos y evidencia aquellas posiciones que son ocupadas por mujeres

Tabla 1. Cargos políticos en los asentamientos y ocupación de acuerdo al género. 49

Cargo/	Primer	Segundo	Capitanes	Mayoras
Asentamiento	Gobernador	gobernador		-
Oasis	Hombre	Mujer	3 Hombres	*
Pino Alto	Mujer	-	*	*
Colonia	Mujer	Hombre	Hombre	*
Tarahumara				
Sierra Azul	Hombre	Hombre	Hombre	*
Ladrillera Norte	Hombre	-	*	*
Granjas soledad	Hombre	-	*	*
Carlos Díaz	Mujer	-	1 Hombre	Hombre
	•		1 Mujer	
Carlos Arroyo	Hombre	Mujer	1 Mujer	2 Hombres
			1 Hombre	

Fuente: Entrevistas y diario de campo.

-

⁴⁹ En la tabla indico con una diagonal (-) aquellos cargos que drurante la investigación en campo no estaban ocupados y con un asterisco (*) los cargos que no existen en la estructura de cada asentamientos. En los asentamientos Carlos Díaz Infante y Carlos Arroyo existe una estructura de cargos más extensa debido a la insistencia de los adminsitradores vinculados al proyecto jesuita.

Puede notarse que la mayoría de los cargos son ocupados por hombres, pero en los últimos años la falta de interés de ellos, así como la participación de mujeres en todo tipo de reuniones las está llevando a responsabilizarse como funcionarias. Sobre esta combinación de factores, que lleva a las mujeres a tomar los puestos, la segunda gobernadora del asentamiento Pbro. Carlos Arroyo comentó lo siguiente:

¿Cuál es el comportamiento o la actitud del hombre cuando se le pide un así un servicio de cargo? No, no, no acepta, no acepta o simplemente no cumple, acepta o tiene el nombramiento pero no cumple. Y pues la misma comunidad, si los hombres no cumplen pues ¿a quién se nombra? Pues a la que vemos más movida, a aquella que aunque no es autoridad siempre anda ayudando, o sea son a ellas a las que nombran, a las mujeres (Juanita, agosto 2011).

En el asentamiento el Oasis, por ejemplo, el actual gobernador lleva poco más de diez años ocupando el puesto. Esto se debe principalmente a dos motivos: primero que ninguno de los residentes tiene interés en relevarlo argumentando que su empleo les impide tomar la responsabilidad, y segundo porque al siríame obtiene beneficios personales y para su familia a los que se ha acostumbrados todos estos años y que ahora le resulta complicado renunciar. Además, aunque hay tres hombres que supuestamente tienen el cargo de capitanes, en realidad no apoyan al primer gobernador en ningún sentido y es por ello que el siríame solicitó el apoyo de su hermana y ella es quien en realidad cumple la función de auxiliar como segunda gobernadora. Es importante resaltar que la labor de apoyo no se limita al hermano siríame, sino que la segunda gobernadora es una mujer que tiene una trayectoria de ayuda a sus vecinos, pues cuando es requerida los acompaña a los hospitales, a realizar trámites a diferentes dependencias de gobierno y participa activamente en otras áreas como la escuela o las actividades con los actores asistencialistas. Y aún más, durante la investigación en campo ella fue elegida para ser la tesorera de la mesa directiva de la escuela, puesto que junto con el de presidenta o secretaria ya ha ocupado varias veces. El siguiente testimonio es de ella y muestra la trayectoria de participación en lo organización colectiva del Oasis. Tiene veintiséis años, es madre de dos niñas de diez y dos años respectivamente y cuyo esposo la dejó poco antes de parir a la segunda; se

dedica a la venta de muñequitas y a la *kórima*, aunque algún tiempo trabajó en el empleo doméstico de limpieza.

Sí, sí me gusta ayudarle a la gente. Ahora me están diciendo que soy la segunda gobernadora. Luego, cuando invitan a mi hermano [el siríame] a un evento, pus siempre me manda a mí. Siempre voy yo, o a mandar solicitudes voy allá al centro. Nomás yo me he movido mucho. Levantar la lista de los que vienen a junta, o pedir dinero casa por casa para la fiesta del 12 [de diciembre], juntamos dinero pa la vaca. Siempre yo voy allá al tiradero por leña. Me gusta recibir apoyo de la Coordinadora [Estatal de la Tarahumara] y yo me siento orgullosa de la gente también, para que no digan que nomás ando ahí pa arriba y pa abajo. Yo le ayudo mucho a la gente, ir al hospital y cuando una señora no sabe hablar español yo lo llevo, Y otros que llegan de la Sierra como no saben hablar yo me quedaba en el hospital y ellos nomás venían a verle en el día y yo me quedaba ya en la noche (Carolina, diciembre de 2010).

En el caso del asentamiento Pbro. Carlos Díaz Infante también es notable el desinterés de los hombres para cumplir con las funciones de *siríame*. Desde sus inicios en el año 2006 hasta el 2010 hubo tres *siríame* varones y a ellos los apoyaba una mujer como segunda gobernadora. Sin embargo el mal desempeño como funcionarios, el desgano con el que trabajaban, así como el verdadero compromiso que mostró la mujer la llevaron a relevar a sus antecesores en el puesto principal. Ella también comenzó a desempeñar su cargo joven, aproximadamente a los veintiocho años y fue primera gobernadora a los treinta y dos; es una mujer soltera dedicada a la elaboración de artesanías y se encarga de la manutención de su madre. El siguiente testimonio muestra el proceso que siguió para llegar a ese cargo, así como la idea de servicio que tiene sobre su labor como *siríame* del asentamiento.

En un principio, cuando me nombraron como autoridad, estaba mi tío como primer gobernador, pues fui la primera persona aquí en la ciudad en ser la segunda gobernadora. Mi tío también me decía que tenía que ser primera, pero le dije "Es que tú eres el hombre y el hombre es el que le creen más". Bueno, yo así creía porque en la Sierra yo veía que había sólo hombres. Pero mi tío tuvo otro problema y tuvo que salir como autoridad. Inmediatamente escogieron otra persona pero no quería dar consejo ni hacer reuniones. Y cuando escogieron a él, todavía escogieron a él como primero, pero ya cuando escogieron Pedro [el tercer siríame], ahí sí me decían que fuera primera, pero yo le pedí que él fuera primero porque yo todavía no sentía segura. La autoridad yo, en que soy la primera ahora, no me siento como primera, me siento normal. Porque no me gusta ser la autoridad, solamente me gusta servir. Pus es que mi trabajo sigue siendo igual porque yo [como segunda gobernadora] trabajaba igual como ahora. Porque era yo quien tenía que ir a las juntas, era yo

quien tenía que andar detrás de los niños, era yo quien tenía que hablar de más (María Luisa, mayo 2011).

De esta narración destaco tres aspectos. No obstante hubo tres varones en el puesto de siríame, por diversos motivos ellos no lograron afianzarse en el puesto. El primero porque no repartió una cantidad de dinero destinada para un proyecto del asentamiento se quedó con ella; el segundo porque nunca se responsabilizó de su labor; y el tercero porque comenzó a tener relaciones extramaritales, situación que llevó a los administradores del asentamiento a expulsarlo del lugar. 50 En segundo lugar, tanto el desinterés y mal desempeño de los hombres, como el buen trabajo realizado por esta mujer cuando fue segunda gobernadora, responsabilizándose de todas las tareas asignadas, ocasionaron que los residentes del asentamiento la quisieran nombrar a ella como primera siríame; y aunque ella no se sentía segura, finalmente sus méritos le valieron para que tomara ese puesto y pudiera seguir trabajando como venía haciéndolo desde antes. Sin embargo, en tercer lugar, la ideología de género interiorizada por esta mujer manifiesta las prerrogativas de la hegemonía masculina, pues, como vemos, ella asume que la función de primer gobernador debe ser asumida por un varón y se satisface con la idea de "servicio" que presta a sus vecinos.

Tal ideología que privilegia la posición de los varones en los cargos políticos y de gobierno entre los rarámuri también los manifestó la segunda gobernadora del asentamiento Pbro. Carlos Arroyo, administrado por los jesuitas de igual manera que el Pbro. Carlos Díaz Infante. Ella piensa que el hombre es quien debe ocupar el primer puesto de *siríame*, aunque en éste lugar la participación de las mujeres se presenta en un gran porcentaje, pues además de la segunda gobernadora y la capitana, hay otros puestos y obligaciones rituales asumidos también por el sector femenino, como veremos más adelante. La segunda gobernadora se formó como profesora de educación primaria en escuelas

_

⁵⁰ Sobre la salida del tercer *siríame* varón la gobernadora del asentamiento en la misma entrevista me comentó lo siguiente: "el otro que salió tiene problema, bebe también y engaña a la mujer que estaba enferma que era su esposa, con otra, con la vecina. Entonces fallece la señora y pues sale el gobernador y la señora también sale y se reúnen fuera del asentamiento; ya fuera del asentamiento ya no hay ningún problema. Sale como autoridad, porque una autoridad pus da mala imagen a la gente, entonces que ellos no respetan. Por eso es que ha habido cambio muy seguido".

religiosas y ha ejercido su profesión no sólo en pueblos rarámuri sino entre otros grupos indígenas de México; es una mujer soltera, sin hijos, de cincuenta años de edad que actualmente trabaja para el Departamento de Educación Indígena en Chihuahua y es la encargada de mantener económicamente a su madre que se encuentra en la Sierra Tarahumara. El siguiente es su testimonio sobre la manera en que se nombraron los funcionarios del asentamiento y la percepción que ella tiene de su papel como segunda gobernadora.

Desde un principio se fue diciendo que aquí iban a tener autoridades, que fueran pensando en las autoridades que la cultura tiene, que fueran pensándolo, a ver quién. Entonces nosotros les dijimos a los encargados "que no era bueno que se nombraran autoridades así luego luego, que no nos conocíamos porque veníamos de diferentes partes". El proceso fue de cuatro meses, pensando mientras nos conocíamos, a ver quiénes podrían ser las autoridades y cuántas autoridades. Ya platicando con la gente, entre ellos iban platicando quién, quién les gustaría ser. Y pues ya, llegó el momento que se les preguntó. Pues sí, a mí me echaron por delante "pues tú pregúntales, tú haz una reunión con la gente, a ver quién". Pues no, nunca pensé que iban a decir que yo, no había oído yo que me trajeran entre los candidatos. Entonces ellos dijeron que les gustaría que fuera Esteban. Yo ya había oído que la gente decía que Esteban, pero nunca oí que dijeran "queremos que sea una mujer y un hombre". Pregunté "¿De mujer quién quieren? ¿ya han platicado?", "Sí, y queremos que sea usted". Ah! Pus eso sí me cayó como un balde de aqua helada. Y yo ya había estado diciendo "nada de decir que no pueden porque la autoridad es un servicio". Ya me había echado solita, no puedo decir que no puedo. Yo me sentía de que yo no, porque yo tengo la responsabilidad de la escuela, del trabajo y pus para mí era una responsabilidad, y es una responsabilidad muy grande el ser autoridad entre los rarámuri. Entonces no me quedó de otra más que decir que "Dios me ha de ayudar" y bueno pus aquí estoy. Yo ya les había dicho "una persona que pueda servirles, una persona que le guste ayudar a los demás, en la Sierra ya sabemos cómo elegimos a nuestros gobernadores. Debe ser una persona más o menos ejemplar", pero yo nunca pensando en mí, verdad. Y pues así fue como fueron pensando. Y se llegó el día de decir que teníamos nuestros candidatos y ya nada más para escoger el día en que los vamos a elegir, a darles el nombramiento. Y pues para eso había que invitar a los gobernadores de los diferentes asentamientos para que ellos nos dieran el nombramiento, no de otra manera. Yo pedí ser segunda por ser mujer, porque entre la cultura tarahumara siempre el hombre va adelante y yo no quiero ser la primera gobernadora. Yo pido ser la segunda, pues por la cultura, verdad, porque siempre como que le damos más importancia al hombre. Entonces por eso nada más, por esa razón pedí ser la segunda. Yo luego luego dije "si voy a guedar yo, pido ser la segunda, no quiero ser la primera", todavía ni habíamos visto quién iba a ser el primero. Yo antes de ser gobernadora, jamás pensé que un día fuera a ser gobernadora, que fuera a tener ese título, no me siento gobernadora, simplemente me siento una servidora de la comunidad. Y pus aguí a lo mejor sí soy la que me muevo más que el hombre, "pero yo lo hago por ayudarte", le digo. Él se apoya en mí, no decide nada si no va y me lo consulta (Juanita, agosto 2011).

De texto anterior podemos apreciar la influencia y presión ejercida por los administradores o encargados del asentamiento (personas mestizas vinculadas al proyecto misional de los jesuitas en la ciudad de Chihuahua) para que los residentes elijan a sus autoridades. La lógica de los administradores se apoya en la idea de que los rarámuri respondan culturalmente a los requerimientos de organización de los asentamientos, e inclusive promueven a ciertas personas para que funcionen como intermediarias en el proceso, como en el caso de la segunda gobernadora. Por otro lado, también observamos la importancia que otorga la segunda gobernadora del asentamiento Carlos Arroyo al papel principal que los varones tienen o deben tener en los cargos de políticos, lo cual la llevó a escoger el segundo puesto, no obstante que sabe de la importancia que está cobrando la participación de las mujeres en los asentamientos y de que reconoce que ella se "mueve más", es decir que ella trabaja con más entusiasmo, que el primer siríame y que éste último siempre la toma en cuenta para las decisiones. Finalmente, como las gobernadoras de los asentamientos indicados, la del Carlos Arroyo disfruta y se satisface con su función de servidora comunitaria en diverso rubros y situaciones que se presentan en el asentamiento.

2.2 Trabajos y funciones de los gobernadores y las gobernadoras de los asentamientos.

Aunadas a las resignificaciones en la organización política mostradas en el apartado anterior, vinculadas a la dimensión de género, en los asentamientos urbanos también están surgiendo cambios en las funciones desempeñadas por los gobernadores. Considero que, en comparación con el modelo político y de gobierno de las localidades ubicadas en la Sierra Tarahumara, en la ciudad el trabajo del *siríame* como gestor e intermediario de los actores de la intervención se ha potenciado, las obligaciones festivas permanecen, las funciones de autoridad moral y normativa parecen diluirse y resignificarse debido a las necesidades, conflictos y particularidades de la vida congregada en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua.

En cuanto al primer aspecto, el contexto urbano posibilita un mayor acercamiento de las dependencias de gobierno y otros actores de la intervención, lo que ha llevado a los *siríame* a adquirir una nueva dimensión en su labor como intermediario político. Esta es una de las atribuciones esperada por los interventores, quienes ven al gobernador indígena no sólo como encargado de articular la relación entre ellos y los rarámuri, transfiriendo recursos materiales únicamente, sino que además representa la pieza clave para la transmisión y difusión de los valores que promueven.

En general, la promoción de estos valores tiene la finalidad de generar un cambio en la forma de vida de los residentes en áreas relacionadas con la infraestructura y la vivienda, la salud, la educación, la religión y la normatividad. Así, los agentes externos tienen la expectativa de que los rarámuri adopten modelos de vida, comportamiento y organización que ellos creen son los correctos y con los cuales lograrán un efectivo desarrollo social en el contexto urbano.

Tal situación puede entenderse con los planteamientos de Guillermo de la Peña (1986) sobre los "procesos de intermediación política". El *siríame* es un *broker*⁵¹ o intermediario cuya función es la de poner en contacto a diferentes niveles culturales o políticos de la sociedad a través de la red de relaciones que existen en la ciudad de Chihuahua. Además, de manera simultánea, el gobernador indígena debe equilibrar o satisfacer los intereses, las demandas y los recursos solicitados o transferidos entre las esferas mestiza y rarámuri, por lo que representa un elemento político fundamental para que los actores institucionales puedan acceder a los asentamientos e intenten implementar sus proyectos. Es decir, a través de ellos se canalizan algunas de las demandas y los recursos que son requeridos por una parte, u ofrecidos por la otra, y también tratan de administrar los intereses puestos en juego en el contexto citadino de Chihuahua.

⁵¹ De la Peña retomó en el concepto de Eric Wolf (1979), quien señaló que la función del *broker* "es la de relacionar a los individuos orientados hacia la comunidad que desean estabilizar o mejorar sus oportunidades en la vida pero que carecen de seguridad económica y de conexiones políticas, con los individuos orientados hacia la nación que operan primordialmente en términos de las formas culturales complejas estandarizadas como instituciones nacionales pero cuyo éxito en estas operaciones dependen del número y de la fuerza de sus seguidores personales [...] Deben servir algunos de los intereses de los grupos (en cuestión) [...] y deben afrontar los conflictos provocados por la colisión de estos intereses" (Wolf, 1979: 57).

En segundo lugar, las funciones y obligaciones rituales de los *siríame* y los capitanes se reproducen en los asentamientos. Ellos ponen todo su empeño, y cuentan con el apoyo de la mayoría de los residentes, para organizar las celebraciones de Semana Santa, la Virgen de Guadalupe, Navidad, los Santos Reyes, así como otros rituales propiciatorios. La organización ritual y festiva lo desarrollaré con más detalle en el la sección 3 de éste capítulo.

En tercer lugar, los actores de la intervención y posiblemente algunos residentes de los asentamientos, tuvieron la expectativa de que los *siríame* se convirtieran en un guía moral y un vigilante del orden interno. Pensaron que quien ocupara este cargo debería orientar la conducta colectiva a través del *nawésari* o consejo, y que junto con los segundos gobernadores y los capitanes aplicaría la normatividad tradicional para sancionar las faltas al orden cometidas dentro del asentamiento, como lo hacen los funcionarios en las localidades de la Sierra (Ver capítulo 1). Sin embargo, la vida en cada uno de los asentamientos es particular y en la mayoría de ellos es difícil reproducir el modelo normativo rarámuri.

Más allá de una posible eficacia del *nawésari* o de la organización de juicios, la intervención del *siríame* en la normatividad de los asentamientos depende de los intereses de la misma colectividad o de los individuos y familias implicados en los conflictos, aunque en el caso de los que son dirigidos por los jesuitas sus colaboradores también tienen un participación importante. En algunos casos, la gente involucrada en las querellas acude con el gobernador y le exige que cumpla su función de conciliador. Pero en otros, no reconocen la autoridad y legitimidad otorgada al gobernador indígena por los actores de la intervención y rechazan su participación; incluso puede suceder que hasta sea sujeto a chimes, insultado o agredido, como me comentó el *siríame* del Oasis. Esta última situación lo ha obligado a no inmiscuirse en ciertos asuntos, particularmente en los problemas suscitados al interior de las familias.

Considero que todo este tipo de situaciones muestran cierta capacidad de agencia de los rarámuri, la cual les permite negociar los significados y las prácticas normativas en los asentamientos. Por ejemplo, en los asentamientos que cuentan con reglamento la normatividad no ha tenido el efecto esperado por los

interventores y administradores pues muchas veces se contravienen las cláusula ya que hay relaciones sexuales extramaritales, separaciones de parejas, peleas, violencia familiar y hacia la mujer, se ingieren bebidas alcohólicas o los hombres llegan borrachos y, entre niños y jóvenes, se dan casos de drogadicción. Y como señalé, aunque el *siríame* o gobernador indígena es el supuesto encargado de vigilar y corregir estas conductas, en realidad muchas veces no tiene una capacidad efectiva para actuar e imponer sanciones. En resumen, la cotidianeidad de los asentamientos no está circunscrita ni limitada de manera estricta por los reglamentos.

2.3. Problemas y situaciones de violencia contra la mujer.

Debido al proceso de agencia y del fomento de modos de organización, reglamentos y concepciones de lo que significa el orden colectivo, en el asentamiento Oasis el gobernador indígena y los residentes apelan a los preceptos normativos del mundo rarámuri y del mundo mestizo para tratar de solucionar los conflictos. La puesta en juego de distintos referentes legales en situaciones particulares, y sobre todo en contextos que involucran a población indígena, se ha definido desde el campo de la antropología como "interlegalidad" (Morales, 2009). Para María Teresa Sierra (2004), la interlegalidad implica la articulación de distintos modelos normativos y referentes legales que permiten resolver las disputas. Es una práctica que posibilita a los actores sociales reajustar o actualizar sus sistemas jurídicos en situaciones particulares, al tomar en cuenta marcos culturales y legales propios, como las tradiciones indígenas o la ley positiva.

De esta manera, en el Oasis la resolución de los conflictos y disputas siguen los canales de la interlegalidad. En los asentamientos el uso y la combinación de pautas legales diferentes incluye elementos del contratoreglamento, de la ley y normatividades del Estado mexicano, así como pautas de la cultura rarámuri. En el capítulo 2 señalé que sólo en algunos casos los residentes de los asentamientos, particularmente del Oasis, tratan de resolver

conflictos conyugales y casos de violencia hacia la mujer. Aquellas mujeres o familias que lo hacen acuden a los *siríame* y en menor medida a las instancias de justicia del Estado. Esto obedece, en primer lugar, a la ambigüedad que existe respecto a la autoridad y legitimidad de los gobernadores, las cuales, de acuerdo a los intereses de los residentes, pueden ser reconocidas o no; y en segundo lugar, a la desconfianza que tienen de las autoridades policiales, pues es muy frecuente que no acudan al llamado o no ofrezcan el servicio que se espera.

La combinación de celos y alcohol es una de las principales causas por las que los hombres golpean a sus parejas, aunque también hay situaciones de mujeres que agreden a sus esposos. Inclusive en los asentamientos Carlos Díaz Infante y Carlos Arroyo, en los que definitivamente está prohibido el consumo de alcohol y la preparación de tesgüino en su interior, los varones suelen tomar fuera y al llegar ebrios violentan a sus esposas. Las gobernadoras y los gobernadores de los asentamientos explican, en primer lugar, por que ocurren las causas de la violencia hacia las mujeres y también que muchas de ellas no tratan de resolverlos; y en segundo lugar, mencionan cómo es que se acercan las mujeres que sí piden apoyo, la manera en que proceden para tratar de resolver la situación y las posibles respuestas que tienen los hombres golpeadores. El siguiente testimonio es de la segunda gobernadora del asentamiento Carlos Arroyo y nos explica que no sabe por qué las mujeres no denuncian a sus maridos no obstante que en este lugar, en principio, existe un mayor control de la conducta de sus residentes.

Pus sí hay, pero entre el indígena casi siempre, siempre hay violencia a la mujer, pero siempre en las borracheras, eso siempre hay. Aquí se da por que se emborrachan, vienen borrachos y golpean a la mujer. En el asentamiento pues les preguntamos "¿tú por qué no, cómo vamos ha hacer un juicio cuando tú a nosotros no nos das a conocer tu situación? ¿por qué no lo das a conocer? ¿y cómo vamos a arreglare tu situación si no lo platicas? O bueno suponte que no quieras darlo a conocer aquí a las autoridades tradicionales ¿por qué no lo denuncias más adelante? ¿por qué te sigue golpeando? ¿por qué tú te dejas que te siga golpeando cuando está mal? Cuando aquí en la ciudad hay medios para que esto se solucione. Te ayudamos mira, hay instituciones adonde te van a ayudar. Y no, no sé por que no lo aceptas, nosotros te conseguimos este apoyo". Pus no, no sé, eso nos preguntamos ¿por qué no aceptan? ¿Por qué no denuncian? ¿por qué ni a las autoridades tradicionales? Y pues se da, aquí está prohibido por que tenemos normas, pero de todas maneras se da, aun así, no se permite tomar y rompen esas normas y es cuando sucede esto (Juanita, agosto 2011).

El actual gobernador del Oasis ofreció un testimonio sobre las principales causas que generan la violencia, así como la manera que resuelven al interior del asentamiento en el cual se evidencia la intención de apelar a la justicia rarámuri.

Pus en la tomadera no sabemos lo que hacemos, a veces los golpes. Pus así entre los dos, celos también a la muchacha y luego el marido, pus uno celoso también con otro pensando que anda con ella, pus como muchos rumores que hay también le dicen "no pus usted anda", pero puros chismes. Entre nosotros vale más hablar con nosotros aquí, pus ya si quiere hacerle el juicio a ellos los dos, pus hacemos junta grande y hablarle, qué pasó, qué es lo que van a hacer, o qué es lo que quieren y les preguntamos si se van a arreglar o se van a separar. Y ya dicen pus "yo sí quiero estar con él" o "con ella". Y ya le pregunta al otro muchacho usted qué piensa, lo quiere dejar. Pus ya a veces queremos hacer como en la Sierra, darle un *nawésari* para ver qué vamos a hacer con ellos, se quedan aquí o se van a vivir a otra parte (Silverio, mayo 2011).

Al igual que en la Sierra, los casos en los que definitivamente las parejas se separan por causa del varón, los gobernadores buscan una compensación económica para la mujer y los hijos. Los siguientes testimonios de dos gobernadores del Oasis muestran estos casos, y también exponen el hecho de que la justicia no se circunscribe al interior del asentamientos, sino que rarámuri de otras partes de la ciudad de Chihuahua acuden a estos lugares congregados para que los funcionarios los ayuden a resolver sus problemas.

Y luego también a un señor se le cobró tres mil pesos, porque dejó a su esposa. Mil pesos a cada niño, porque dejó tres hijos. Pus ahí en la cancha, fueron a traer al chavo hasta la presa Chihuahua, allá vivía, la señora que estaba dejada, estaba pidiendo justicia la señora porque no quería que la dejaran. Nomás que el chavo tenía otra vieja y lo trajeron y con todo y la amante. Los pararon y entre toda la opinaron que pagara la multa. Si la mujer no habla entonces las autoridades no pueden hacer nada. Y es como los chabochis [mestizos] también. Si deja a dos tres hijos y la mujer no va a previas las autoridades no pueden hacer nada, es igual aquí también en el Oasis (Silverio, mayo 2011).

A mi sí me han tocado como tres juicios. Uno el sobrino de mi señora, que vive allá por la salida a Cuauhtémoc, en un rancho yo creo. Él andaba separando de su chavala y vinieron a ver qué podemos hacer, vino la mamá, no pus no quiere entender este chavalo, anda con otra. Pus qué le gustaría a usted le dije. No pus yo quería que hablara con ellos. Y ya le preguntamos al chavo si ya no quería estar con ella, pus no lo podemos obligar. Pus estuvieron un rato pensando, queríamos ver si se juntaban otra vez, se fueron, pero al final ya no sabemos como le habrán hecho. Pero también me dijeron "usted nomás maneje el lugar", "pero por qué, cómo, todos

somos iguales, somos indígenas, ayudarle uno al otro, por qué están peleando", dije; "usted no se meta en eso, usted con su gente de ahí, del asentamiento". Me dijeron de la Coordinación (Estatal de la Tarahumara). Pus ya me quedé así "pus qué hago. Ya me quedo ahí callado" (Martín, marzo 2011).

El segundo testimonio es del actual *siríame* del Oasis. Además de explicar cómo es que trata de resolver los conflictos conyugales, él también mencionó que los empleados de la Coordinación Estatal de la Tarahumara intervienen prohibiéndole la aplicación de justicia a los rarámuri que no viven en el Oasis. Dicha intervención no se limita a prohibir las actividades del gobernador, sino que, amparados en el reglamento, también toman decisiones para resolver este tipo de problemas, inclusive deciden qué es lo que las personas deben o no hacer al futuro. Por ejemplo, los funcionarios de esta dependencia resolvieron la separación de la pareja que formaba la segunda gobernadora del Oasis y le prohibieron volverse a casar. La causa de la separación fue debido a la violencia hacia la mujer, además de que el hombre tenía una relación afectiva con otra rarámuri. Al respecto esto es lo que dijo su hermano, el *siríame*:

Dijeron que el hombre no se le arrime a mi hermana y que ella no se le arrime a la otra mujer. Ellos [empleados de la Coordinación Estatal de la Tarahumara] no me tomaron en cuenta, mi hermana y la licenciada tampoco. No me avisaron tampoco, ni siquiera mi invitaron a mi tampoco. No pus así está el acta ya, o sea no se va a arrimar el hombre y que Carolina no se va a casar otra vez, pus así le pusieron allá. Y Mauricio pus allá anda libre, nomás que no se arrime a la casa ahí. Ya anda con otra, de allá de la colonia Dale. Y Mary [empleada de la dependencia] le dijeron que ya no se arrimaran hombres ni nadie ahí en esa casa (Martín, marzo 2011).

La otra manera de resolver los problemas de violencia hacia la mujer es acudir a la policía, ya sea a través de la mediación del *siríame* o acudiendo directamente a las autoridades judiciales. Uno de los gobernadores del Oasis que cumplió su función durante tres años en la década de los noventa del siglo pasado ofreció el siguiente testimonio sobre un caso en el que su mediación:

La gente venía por los problemas de borracheras. "Se está golpeando una pareja" y "tú eres el que debe decidir o le hablamos a la policía". Llegaba yo en veces y el esposo todo amable "no, si no le pegué, nomás estaba chillando" "y entonces por qué le está sangrando toda la nariz, tú le pegaste. Y ahora que vamos a hacer contigo, vas a amanecer en la cárcel". Y ya le hablábamos a la chota y se lo llevaba (Silverio, mayo 2011).

El actual gobernador del Oasis mencionó que su intervención y el llamado que hace a la policía muchas veces le genera conflictos personales con los varones, quienes inclusive lo amenazan de golpearlo. El siguiente testimonio muestra este tipo de situaciones:

Pus como dice "el que no habla" pus qué le puede hacer. Si ellos dicen "háblale a la patrulla" pus yo nomás les hablo. Uno si no los quiere que le hace favor de un juicio pus le hablamos a la patrulla también, ahí que se arreglen ellos. Pus si son muy agresivos, muy violentos, que lo arreglen en el juzgado ya. Voy a ver que muchos les llaman la patrulla y uno está pendiente qué vamos a hacer y si quieren la ayuda depende de la gente también. Por ejemplo como dijo Cuca, que le hablara a la patrulla para que se calmara la gente, haga de cuenta que no le tienen confianza a uno, no lo puede resolver. Yo no tengo mucha confianza en la comandancia ahora, un delito grave que hizo este Cruz y ya anda afuera, estuvo como 16 horas nomás. Y Cruz me amenazó ayer "cuando llegue verá" dijo. "Adelante pus aquí estamos todo el tiempo" pus no se qué amenaza será, de golpearme, no sé. Le llamé a la policía porque me mandaron. Yo le hice un favor a Cuca "no pus llama a la patrulla porque le está pegando a Pilar" y se lo llevaron a los separos en la noche. Cuca me dijo "no es la primera, ni la segunda ni la tercera, ya tiene tiempo así golpeándola". Muchos me agreden también (Martín, marzo 2011).

Además de la intervención de la policía, durante mi trabajo en campo conocí el caso de una mujer del Oasis que sí levantó una denuncia judicial ante las autoridades en contra de su esposo a causa de la violencia. No obstante, esta vía legal tampoco proporcionó una solución efectiva, ya que los funcionarios encargados de conciliar abandonaron paulatinamente el caso y los esposos, por cuenta propia, se reconciliaron y volvieron a vivir juntos ya que por un par de semanas estuvieron separados. El asunto se presentó de la siguiente manera: Entre los meses de agosto y septiembre, en el Oasis se empezó a saber que un hombre, con una edad aproximada de veinticinco años, había golpeado a su esposa, con edad similar. Tres meses después la violencia se repitió y la mujer asesorada por una empleada de la Coordinación Estatal de la Tarahumara acudió a la Comandancia de Policía Sector Sur para levantar una denuncia. Ahí le indicaron que saliera de la casa del esposo y se fuera con algún familiar. El día treinta de ese mes una trabajadora social de la Comandancia, junto con un policía, fue al Oasis y le entregó un citatorio al hombre para que compareciera por la denuncia y también le dijeron que no podía acercarse a su esposa. Además, al siríame le ordenaron que también tendría que asistir a la reunión debido a que es una "autoridad" del asentamiento. La cita se programó para el viernes 3 de diciembre y en ella participaría la empleada de la Coordinación Estatal de la Tarahumara, una funcionarios del departamento de trabajo social de la Comandancia de Policía, el implicado y el gobernador. Yo los acompañé ese día, pero al llegar a la Comandancia resultó que la empleada de la Coordinación no asistió. No obstante la trabajadora social aprovechó para cuestionar al hombre sobre los motivos de la violencia, pero él siempre negó todos los hechos y sólo dijo que la "jaloneaba" cuando ella golpeaba a su hijo. La trabajadora también cuestionó al siríame sobre el caso pero éste respondió que no sabía nada. La funcionaria de la policía invitó a hombre a reconocer su culpabilidad y le dijo que no podría acercarse a su esposa por un tiempo, o de lo contrario lo meterían a la cárcel. Él contesto que por eso no había problema, pero que le interesaba ver a su hijo. Por último se reprogramó una nueva cita cinco días después en la Comandancia, y en la que estarían presentes nuevamente la empelada de la Coordinación de la Tarahumara, la empelada de trabajo social de la policía, la pareja implicada y el gobernador del Oasis. El día señalado la empleada de la Coordinación de la Tarahumara volvió a cancelar la reunión y posteriormente ya no se presentó ningún llamado a los implicados, quienes semanas después comenzaron a vivir juntos nuevamente.

Finalmente, existen otras maneras en las que se trata de resolver la violencia hacia las mujeres y los dilemas derivados de ello, las cuales si bien no implican legalidades "formales", es importante mencionarlas porque surgen de los contenidos culturales o de las mismas relaciones de género. Por ejemplo, el gobernador del Oasis mencionó que se acude a prácticas rituales y curativas para extraer elementos dañinos que, dentro de la visión del mundo rarámuri, son los que ocasionan que las personas sean agresivas y que las parejas se peleen. El siguiente testimonio muestra cómo es que el *siríame* consideró que estas prácticas posibilitan restablecer las relaciones armónicas entre los esposos.

Hay otra forma de hacerle entender a los esposos. Por ejemplo este *sukurúame* [hechicero] de acá que le quita a uno lo de adentro del corazón, lo que le da coraje a uno, y quitando más o menos anda tranquilo uno. Ve que muchos dicen que tenemos los ojos rojos porque tenemos piedras rojas que tenemos algo adentro. Porque a mi me pasó igual con este muchacho José Luis, era muy violento él, bueno, los dos eran igual [también la esposa]. Ni yo no estaba ni a favor ni en contra de nadie. Una vez le dije a este señor "cuánto me cobras por quitarle la piedra a este chavo, anda muy agresivo, anda muy enojado". Le quitaron tres piedras a Luis y a la señora y ahora toman tranquilos. Antes nomás tomaba y empezaba el pleito con la señora, ahora no, ahora es bien tranquilo. Pero le quitó la borrachera y le pidió disculpas y le dijo a la mujer "ya vamos a estar juntos" (Martín, marzo 2011).

Otra manera de tratar de resolver los problemas conyugales es a través de los consejos. No son consejos en los términos de lo que significa el *nawésari* rarámuri, sino orientaciones sobre cómo deberían actuar hombres y mujeres en determinadas situaciones. Esto, por ejemplo, es lo que hace la *siríame* del asentamiento Carlos Díaz Infante, quien, debido a su condición de género, tiene una mayor cercanía con las mujeres que acuden a ella. Los siguientes testimonios son de ella y comenta qué es lo que les dice a hombres y mujeres en su afán por aminorar los conflictos tanto por el consumo de alcohol, como por ofrecer apoyo en los conflictos conyugales, en donde ella toma referentes del mundo mestizo como el acudir a grupos de Alcohólicos Anónimos, aunque ella no bebe.

Y lo que yo he estado aquí, pues yo le di plática a los hombres porque estaban en desacuerdo con parejas, no se entendía y se discutían. Acepté la invitación de los alcohólicos anónimos, ya para que me vieran de otra forma. Tuve que entrar ahí para atraer a la gente que tienen problema, yo como no tengo ese límite en que ellos entran, puede ser que digan "cómo es que ella sí está si ella ni si quiera llegó ahí, pero ya está ahí, pus entonces nosotros sí" y algunos están ya. Les digo "¿quién es el maestro? El día que tome sus hijos ¿qué consejo le va a dar? Nada. Es que usted le está diciendo vas a hacer esto el día que crezcas, cuando seas de mi edad" (María Luisa, mayo 2011).

Si aquí recibe un golpe una mujer iría inmediatamente porque soy una mujer que defiendo más a las mujeres, por eso digo que a lo mejor tienen respeto. Pero también le digo que tiene que aprender ella a demandar al hombre, porque tarde o temprano yo no voy a estar. Nada más pus le doy consejo. Muchas veces cuando se molestan la señoras pus dicen que yo no puedo entender porque yo no tengo pareja, pero parece que les han resultado mis consejos. Pus una señora la última vez que me dijo, "entonces qué tengo qué decir". Pus dígale "yo en qué me he quejado si muchas noches no has regresado y sabiendo cómo eres, puede ser que tengas otra" y una tarde salí y sí, iba con otra. Y en esa noche yo le dije "te digo esta pero vas a ser muy fuerte, tú compórtate o actúa como que no sabes, nunca le digas que ya sabes y así actúa; el hombre no regresó porque sí pensó que ya le habíamos dicho a su señora. Sí le habíamos dicho pero teníamos que actuar de otra forma para que no haiga violencia. Entonces el hombre tarda dos semana quedándose en otra parte.

Sigue investigando en la casa si sabe algo, la señora me sigue comunicando: "Me preguntó por qué no me molesté cuando no regresó" "¿y qué le dijiste?" "pus tú ya decías que tenía que quedar en el velador ¿por qué voy a enojar? Si ya se dónde te quedas" esa fue la respuesta. Y le dije "es que no sirve si tú todavía no estás dispuesta para dejar a ese hombre tampoco te sirve estar discutiendo, porque tenemos una casa muy chiquita y las niñas ahí andan y no debemos actuar de esa manera. Si quieren discutir vaya a una parte y dejen a alguien a los hijos, pero que no escuchen". Eso es lo que hice la última vez con la persona esta (María Luisa, mayo 2011).

3. Organización ritual y festiva en los asentamientos.

De acuerdo con el concepto de control cultural planteado por Bonfil (1987), considero que la idea de recrear el modelo de organización sociopolítico rarámuri en la urbe formó parte del ámbito de la cultura enajenada. Es decir, los actores políticos, religiosos y del gobierno tomaron éste elemento de la cultura rarámuri y decidieron imponerlo en los asentamientos con la finalidad de generar canales de interlocución y, desde su visión particular, para garantizar el orden y la normatividad internos. Sin embargo, los residentes han respondido a la expectativa de los interventores mediante un proceso de reapropiación y resignificación de las capacidades y prerrogativas de los *siríame* y sus auxiliares, haciendo valer, cuando ellos quieren, sus intereses particulares.

Y lo mismo ha sucedido con las decisiones que los rarámuri de los asentamientos han tomado sobre elementos de su cultura propia. De acuerdo a sus prioridades y posibilidades han ejercido una capacidad sobre la reproducción sociocultural en el contexto urbano. En primer lugar continúan hablando su lengua, la cual se transmite a los niños desde que son pequeños y la usan en las charlas cotidianas dentro de la casa o en el asentamiento, aunque en algunos casos también pueden observarse transformaciones e incluso pérdida. En segundo lugar, el uso de la indumentaria rarámuri también es algo común entre las mujeres que viven en estos lugares congregados, no obstante que algunas de ellas la combinan o sustituyen, temporal o definitivamente, con otro tipo de prendas, principalmente las más jóvenes. Siguiendo a Barth (1976), lengua y vestido corresponderían a aquellos signos manifiestos de la cultura que los individuos descubren y exhiben para indicar identidad.

Pero en la ciudad, particularmente en los asentamientos, los rarámuri también reproducen otras señales, prácticas y emblemas de diferencia que responden a las orientaciones de valores básicos subyacentes a su cultura. Considero entonces que, en términos de Epstein (2006), transitan entre la cultura pública y la cultura íntima, las cuales motivan la adhesión étnica y deciden sobre ellas de manera autónoma, tanto al nivel familiar o doméstico, como en lo colectivo. Como es lógico suponer, la reproducción de estas pautas culturales conlleva una serie de readecuaciones al contexto urbano entre las que se encuentra la resignificación de los roles y relaciones de género, así como la construcción de las subjetividades de esta dimensión. A continuación expondré qué es lo que está ocurriendo en estos ámbitos y para ello me remitiré a las practicas festivas y rituales que se organizan en los asentamientos.

3.1 La participación de hombres y mujeres en la organización festiva.

En la mayoría de los asentamientos de la ciudad de Chihuahua, sus residentes organizan una serie de fiestas importantes para la cultura rarámuri que están ligadas al ciclo católico: principalmente Semana Santa, Virgen de Guadalupe, Navidad y Reyes. ⁵² En las comunidades de la Sierra Tarahumara, estas celebraciones fueron introducidas por los misioneros jesuitas y/o franciscanos y quedaron vinculadas al ciclo y al trabajo agrícola: la primera, con la preparación del terreno para la siembra; mientras que las tres siguientes, con la cosecha, pues se realizan durante una parte del invierno. Aunque en la ciudad ya no existe dicha relación ritual-agrícola, las fiestas se celebran porque siguen arraigadas dentro de la cultura, pues son espacios mediante los que se pide y se agradece a las deidades por la salud, el trabajo y los bienes, pero, sobre todo, porque significan momentos de suma importancia para la reafirmación de la identidad rarámuri en el contexto urbano, además de representar tiempos de convivencia, recreación e intercambio social y cultural.

⁵² A ellas pueden sumarse la fiesta de Nuestra Señora del Pilar (12 de octubre) o San Carlos (4 de noviembre), particularmente en los asentamientos Pbro. Carlos Díaz Infante y Carlos Arroyo; aunque en el año 2010 también organizaron la del Pilar.

Aunque algunos de sus habitantes suelen comentar que las fiestas en las pueblos de origen son "mejores" o "más bonitas", las celebraciones urbanas tienen una estructura, organización, elementos y un desarrollo similar a sus contrapartes serranas: hay un grupo de personas encargadas de los preparativos, bailan *fariseo* o *matachín*; sacrifican reses, chivas o pollos; elaboran *batari* o tesgüino ⁵³ y preparan alimentos que primero son ofrecidos ritualmente a las deidades, para luego ser compartidos entre los participantes y asistentes. Estos son los ejes de la vida ritual y festiva rarámuri, tanto en la Sierra como en los asentamientos, y en ellos la participación de las mujeres y los hombres es muy importante en cada una de las actividades.

La fiesta de Semana Santa (*nolíwachi* en lengua rarámuri) se realiza en marzo o abril, en fechas movibles de acuerdo al calendario católico, y se caracteriza por que durante ella se ejecutan las famosas danzas de fariseos, acompañadas musicalmente por el sonido del tambor y la flauta. Este grupo de danzantes se distinguen por llevar el torso y las piernas desnudas y decoradas con puntos o rayas color blanco, al igual que el rostro. Su indumentaria, además, incluye un calzón de manta la que llaman *tagora* atado a la cintura con una faja, un lienzo de tela en la cabeza llamado *coyera*, huaraches (*akaka*) y un bastón de madera pintado de colores (*tesola*). Además de los fariseos hay otro grupo de danzantes formado por los capitanes y soldados, quienes no tienen una indumentaria específica. Cabe destacar que el grupo de fariseos es el más numeroso en las celebraciones de los asentamientos, mientras que el de capitanes tiene una menor convocatoria.⁵⁴

El ciclo invernal de matachines, por su parte, incluye las celebraciones de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), la Navidad (24 de diciembre) y los Santos Reyes (6 de enero). En los asentamientos es variable la celebración de las tres fechas, pero en lugares como el Oasis, cada temporada se llevan a cabo todas ellas. En términos muy generales las fiestas se distinguen porque se ejecutan las

⁵³ Los asentamientos Pbro. Carlos Díaz Infante y Pbro. Carlos Arroyo son una excpeción pues ahí está prohibida la elaboraciónde tesgüino y el consumo de alcohol.

Las ejecuciones dancísticas y los circuitos procesionales realizados por ambos grupos, frente y alrededor del templo, representan una lucha entre fuerzas antagónicas, pero complementarias, para mantener el orden del cosmos.

danzas de matachines al compás del violín y la guitarra. Los matachines usan una capa colorida, en la cabeza llevan su *coyera*, frente a las piernas colocan una serie de paños y portan sonajas en la mano derecha; los líderes de esta danza, los *monarcos*, además en la cabeza llevan puesta una corona hecha con espejos y listones de colores, cubren parte de la cara también con paños, y en la otra mano portan una flor o abanico de madera forrado con papeles de colores. Al igual que en la Semana Santa, las danzas se ejecutan frente y alrededor del templo. El grupo de matachines lo complementan los *chapeyokos*, autoridades rituales temporales encargadas de organizar a este grupo y de vigilar su buen desempeño, además de dar, de cuando en cuando, unos gritos que acompañan a las danzas.

En algunos asentamientos como el Oasis, además de la danza de matachines, en esas fiestas también se lleva a cabo el ritual del *yúmari.*⁵⁵ A la media noche de cada fecha éste ritual lo inicia un cantador o *wikaráame*, quien dirige una serie de cantos y danzas frente a una cruz y en la que participan hombres y mujeres por igual. Hacia el medio día, el *yúmari* lo concluye un *owirúame* o curandero con el ritual del *rimukapa*, el cual tiene propósitos curativos y preventivos a la salud de todos los asistentes.⁵⁶

La organización de festividades y rituales representa otro espacio en el que se manifiesta la desigualdad en las relaciones de género al privilegiar la participación de los varones, pues, en términos generales, son ellos quienes asumen los cargos y las actividades principales. Por ejemplo, el grupo de fariseos, tanto los líderes, los tamboreros-flautistas, como resto de los danzantes, está formado exclusivamente hombres, adultos, jóvenes y algunos niños. En las fiestas invernales las especialidades rituales de cantadores y curanderos también son prerrogativas masculinas. Y en asentamientos como el Oasis, los *monarcos* y *chapeyokos*, líderes y autoridades de la danza de matachines, también son puestos ocupados por varones. Asimismo, en los rituales que involucra el sacrificio de vacas o chivas, son los hombres los encargados de realizar esa tarea.

_

⁵⁵ Yúmari es un ritual petitorio de agradecimiento o solicitud por ciertos bienes como la salud o las buenas cosechas. A las deidades los rarámuri ofrecen danza, alimentos y tesgüino. Este ritual es de origen prehispánico.

⁵⁶ Para conocer de manera más detallada estas fiestas en el Oasis, tanto de la Semana Santa, como la de los matachines invernales ver Morales 2009.

Es importante decir que, a diferencia de otros espacios, el de las fiestas y rituales muestra un mayor grado de participación masculina. En estas ocasiones es cuando los hombres manifiestan más interés en el desempeño de las responsabilidades a nivel colectivo. Aquí puede observarse no sólo el trabajo del siríame, sino también el de los líderes de las danzas y el de otros ritualistas, junto con el entusiasmo de aquellos que participaran en cada uno de los grupos de baile y, en general de los varones. Tal respuesta no es exclusiva de los rarámuri que están en los asentamientos, sino también de los que trabajan en ranchos ganaderos fuera de la ciudad, pues es muy común que regresen a sus hogares en las fiestas de Semana Santa y el ciclo invernal de matachines. Ellos aprovechan estas fechas para tomar un descanso y ver a sus familias, pero también porque consideran que es importante cumplir con sus obligaciones festivas y porque se satisfacen con el encuentro y convivencia con amigos y vecinos, resultando momentos oportunos para el intercambio mediado por el tesgüino.

Además, en el asentamiento el Oasis, por ejemplo, la participación no se limita a sus residentes, pues es habitual que hombres de otras colonias y asentamientos (incluidos algunos de los que son administrados por los jesuitas) arriben a este lugar para sumarse a las celebraciones; y lo hacen cumpliendo el papel de danzantes o el de líderes y ritualistas principales. En consecuencia, entre participantes y asistentes, locales y de otros puntos de la ciudad, las fiestas del Oasis denotan la intervención masculina mucho más notoria que en otras actividades de la vida colectiva. Cabe destacar que la danza rarámuri, particularmente la de fariseos, es un espacio que suma contenidos a la construcción de las subjetividades masculinas, ya que algunos de los hombres de éste asentamiento, sobre todo los jóvenes, consideran que mostrar las piernas y el torso desnudo es algo "que les gusta a las mujeres", por lo que en esta idea encuentran una fuerte motivación para presentarse en la fiesta.

No obstante el grado de participación masculina en la esfera ritual y festiva, tal como ocurre con la estructura política, en los asentamientos están ocurriendo una serie de transformaciones que llevan a las mujeres a asumir posiciones que antes tenían restringidas, otorgándoles a la vez cierto reconocimiento por parte de

sus vecinos y también el de algunos de los agentes de la intervención institucional. En primer lugar, cabe destacar que preparación de alimentos y del tesgüino (en los asentamientos que está permitido) son actividades femeninas, tal como ocurre en la Sierra. Lo mismo sucede con su participación en las danzas del *yúmari*, pues al igual que en las localidades de la Tarahumara estás representan un espacio de acción ritual para las mujeres.

En segundo lugar, en las fiestas de Semana Santa, en las del ciclo de matachines, así como en otras celebraciones, las mujeres también están asumiendo roles y posiciones que denotan una mayor visibilidad y participación en la vida y organización colectiva de los asentamientos. En el Oasis la segunda gobernadora auxilia a su hermano, el *siríame*, a colectar dinero para los gastos de las fiestas, a comprar algunos de los materiales y víveres que son necesarios, a coordinar actividades y trabajos como la colecta de leña, la preparación de la alimentos o la elaboración del tesgüino, y en todas estas tareas, a su vez, ella se hace acompañar del otras mujeres. Además, interior de varias familias las rarámuri también se dan a la tarea de preparar comida y bebida, ya sea porque el *siríame* lo solicitó o por cuenta propia.

Por otro lado, los días que dura la Semana Santa los hombres son los protagonistas de las danzas. Hay ciertos momentos en los que el grupo de fariseos, junto con los asistentes a la fiesta, realizan una serie de circuitos procesionales alrededor del templo y durante ellos las mujeres tienen un espacio de participación: un par de jovencitas portan la imagen de la Virgen de Guadalupe, y un par de mujeres sahúman el cuadro en los cuatro puntos que flanquean el edificio. Pero las rarámuri también están participando en otros esferas, como en las danzas realizadas el Sábado de Gloria. En el Oasis el grupo de capitanes siempre es reducido (cuando mucho cinco o seis varones) y prácticamente sólo bailan unas cuantas piezas este día y prefieren continuar bebiendo. De esta manera, algunas mujeres han asumido la danza de los capitanes al finalizar la fiesta, inclusive una o dos de ellas portan la bandera roja que identifica al líder, *alpersi*, y dirigen al grupo femenino. Y aún más, la noche del Sábado en las fiestas

de los años 2010, 2011 y 2012 también se ha formado un grupo de niñas que bailan al igual que las mayores, utilizando además la bandera de *alpersi*.

Es importante destacar que dicha participación no está organizada previamente, sino que los fariseos y algunas mujeres acuerdan en esos momentos la participación femenina. Así, los líderes de la danza entregan la bandera insignia a mujeres destacadas en la participación ritual y colectiva para que dirijan las danzas e invitan a otras a que se sumen al baile. Y posteriormente ellas pasan luego el estandarte a las niñas. De igual manera, a partir del año 2008 las mujeres del Oasis comenzaron a integrarse a las danzas de matachines. Cabe destacar que en estas festividades de invierno no forman un grupo aparte, sino que se integran con el resto de los matachines varones y participan en las tres fiestas señaladas, Guadalupe, Navidad y Reyes. Y también en este asentamiento, en mayo de 2011, a partir de la solicitud de un *owirúame* (curandero) se organizó un ritual de *yúmari* colectivo que fue organizado casi en su totalidad por la segunda gobernadora y un grupo de mujeres auxiliares. Los testimonios de dos mujeres muestran de manera muy breve el entusiasmo con el que participan en las fiestas del Oasis:

¡Sí, uh sí! Me gusta bailar matachines, de todo, fariseo también; no me viste que baile allá abajo (Soledad, mayo 2011).

Pos sí me gusta bailar, porque me gusta también pedir perdón, pedirle perdón a dios (Paula, diciembre 2010).

La participación femenina en las fiestas de los asentamientos Carlos Arroyo y Carlos Díaz Infante es un tanto similar a lo que ocurre en el Oasis. Por un lado, las mujeres son las responsables de elaborar los alimentos y, por otro, también están asumiendo roles en las danzas y en la organización festiva, aunque de manera un poco más estructurada. En la Semana Santa conforman el grupo de capitanes de manera más extensa que en el Oasis y cuentan con su propia líder, alpersi, que porta la bandera roja como distintivo. Y de igual manera en las fiestas invernales se suman a las danzas de matachines junto con los varones. Pero un rasgo que distingue particularmente al asentamiento Carlos Arroyo es que tiene

una estructura de cargos más extensa en la que varias mujeres han sumido diversas posiciones. El testimonio de la segunda gobernadora muestra éste hecho:

Están los capitanes, hombres y mujeres, pues aquí tenemos dos, uno y uno. Están las *tenanches*, ellas son fiesteras, son las que hacen la comida, son mujeres, dos. Están los *chapeyocos*, son hombres y mujeres, cuatro, dos hombres y dos mujeres; pus ellos también organizan a los danzantes en Navidad, las fiestas navideñas. Y están también los de las fiestas de Semana Santa, la abanderada mayor, que es la *alapersi* la llamamos nosotros, es una mujer, pero puede ser hombre, casi siempre es hombre pero pus aquí es mujer. Están los abanderados, ello son de los grupos de danzantes, también dos, hombres, de los fariseos (Juanita, agosto 2011).

Y otra diferencia también importante puede observarse en el asentamiento Colonia Tarahumara, ya que en este lugar, desde hace algunos años existen tres grupos femeninos de matachines, uno de niñas y dos de mujeres adultas. La participación de las mujeres en las organización festiva obedece tanto al interés que ellas tienen a expresarse, como a la apatía que muestran algunos varones también en este tipo de asuntos. Pero además, el contexto urbano abre éste tipo de posibilidades al sector femenino, y en él las mujeres manifiestan el derecho que tienen a ser protagonistas de su cultura y de la organización social. La segunda gobernadora del asentamiento Pbro. Carlos Arroyo sintetiza muy bien estas situaciones en el siguiente testimonio:

Aquí las mujeres, ellas son las que bailan, ellas son las que duran más, ellas son las que duran toda la noche en la velación. En Semana Santa, aquí no hacemos distinción, queremos formarnos una conciencia de que nuestras danzas son la oración y que la oración es derecho de todos, no nomás de los hombres. Entonces también nosotras tenemos derecho de orar de la misma manera que el hombre, entonces por eso también nosotras participamos en las danzas de matachín y todo. Porque yo recuerdo cuando era niña, yo oía decir, "es que la mujer no, la mujer tiene su participación de alguna manera". ¿Por qué? porque ahí en mi comunidad así se hace: la mujer nomás tiene que estar ahí sentada acompañando y el hombre es el que actúa, la mujer acompaña. Y bueno, "pus a lo mejor sí", decía yo de niña, "Quizás ¿Pero qué no tenemos derecho a orar de la misma manera que el hombre?". Por eso la mujer es la que participa más y en todo, en todo, sí es cierto. Pero aquí, pues en las danzas son las mujeres, las muchachas. En la Semana Santa, pues no sé si lo harán en otros asentamientos, pero aquí bailan las mujeres, ellas son las abanderadas y pues también ayudan a los hombres (Juanita, agosto 2011).

3.2 Liderazgo de las mujeres rarámuri en las carreras de aro y bola en la ciudad de Chihuahua.

Las carreras de aro y bola, *rowera* y *rarajípa* respectivamente, son actividades que posibilitan la interacción social rarámuri e involucran el intercambio y la circulación de bienes y objetos. Están atravesadas por elementos lúdicos, deportivos, económicos, rituales, cosmogónicos y de generación de prestigio social; están sujetas a una normatividad, son respaldadas por la tradición y abarcan también aspectos de la moral y la política. Todas las características señaladas forman parte de los contenidos culturales de las competencias tanto en la Sierra como en la ciudad de Chihuahua, pero en el contexto urbano las mujeres se han apropiado de este espacio y lo han transformado prácticamente en un ámbito femenino. Esta sección está destinada a presentar las resignificaciones en la dimensión de género que evidencia la práctica de las carreras.

3.2.1 Organización de las carreras.

Las mujeres rarámuri se han apropiado de algunos espacios en la ciudad de Chihuahua para organizar las carreras de aro y de bola. Los desafíos se realizan tanto en las calles vecinas a los asentamientos, como en otras colonias y puntos de la ciudad. En estos lugares las asistentes se reúnen, interactúan y se relacionan con las rarámuri de diferentes lugares. Son espacios que permiten la convivencia, la recreación y el intercambio sociocultural, y refuerzan la identidad al participar en una actividad de raíces propias.

El objetivo de las carreras de aro y bola, los materiales utilizados, la formación de equipos, así como las apuestas, son similares a las que se realizan en la Sierra Tarahumara (Ver capítulo 1). No obstante, en la urbe pueden apreciarse dos diferencias. En primer lugar, los circuitos se adaptan a este contexto y se trazan a lo largo de las calles que rodean a los asentamientos, o también en otros sitios de la ciudad. Inclusive, existe un lugar hacia el sur de Chihuahua que es muy conocido por la población rarámuri ya que en él cada

domingo se reúnen grupos de diferentes procedencias para pasar todo un día y parte de la noche en la práctica de las carreras.

En segundo lugar, las mujeres han asumido la organización de estas competencias y son ellas quienes participan en mayor proporción que los hombres, es más, hay ocasiones en las que, salvo los niños, no hay asistencia masculina; estas situaciones muestran los cambios ocurridos en la dimensión de género. Es obvio decir que los corredores de bola son hombres, niños jóvenes o adultos, pero salvo esta regla que sigue cumpliéndose en las competencias urbanas, así como la ocasional presencia de algunos varones, la formación de equipos, la participación en las apuestas, asumir los roles de *chokáme* encargadas de la transacciones y, en general, la organización es siempre femenina. Y en el caso de las carreras de aro o *rowera*, esto último es aún mucho más evidente, es un evento totalmente asumido por las mujeres. Los siguientes testimonios son de un hombre y una mujer, respectivamente, y muestran tanto su afición por las carreras, como la percepción que tienen sobre la escasa asistencia masculina en este tipo de eventos:

Antes era corredor, corría ahí en la presa El Rejón. Ahí hacían apuestas antes, pero ahora ya no porque casi no hay espacio, como hay mucho tráfico, ahorita no hay terreno donde correr... Los hombres no apuestan aquí, no sé por qué, en la Sierra sí. A lo mejor ahora está al revés, las mujeres son las que apuestan y los señores casi ni se arriman, ya es otra costumbre... Yo no voy, no es porque no me guste, muchas veces porque no hay hombres (Silverio, mayo 2011).

Me gustan los juegos, la carrera que hacen, a mi me gusta ganar, pus es que gusta mucho divertirse cuando están jugando. Pus antes sí corría cuando estaba chiquita, pero antes no corrían aquí, corrían allá por la presa. En veces me gusta apostar, me gustan las faldas que traen, son muy bonitos las faldas que traen y me gusta verlos, pero en veces pierdo... Ahora van puras mujeres, pus siempre son puras mujeres. Antes sí iban hombres a la presa. No sé por qué, los hombres se ponen borrachos y ya no quieren ir. Es que, siempre toman los sábados, por eso (Irene, mayo 2011).

Debido a esta transformación de las carreras en la dimensión del género es que me referiré sólo a las de *rowera* o aro, pues engloban un nuevo significado de esta práctica en la ciudad. Las carreras de *rowera* se organizan entre mujeres de un mismo asentamiento, de manera local, pero también con equipos de otros asentamientos, y ambas pueden realizarse cualquier día de la semana. Se forman

dos equipos, representados cada uno por una corredora. Como parte del equipo hay otras mujeres, niñas y adultas, aunque también algunos hombres, que apuestan a favor de su competidora. Pero no sólo apuestan, sino que todas ellas, como equipo, animan a su corredora, acompañándola en su recorrido, gritando ¡we'riga! (¡corre!) ¡we'sapú! (¡rápido!), para que obtenga el triunfo. El equipo de apoyo es importante y dentro de él también se encuentra una o varias mujeres encargadas de dar masaje en las piernas a la corredora. Asimismo, el equipo de apoyo ofrece agua o pinole batido con agua para refrescar y alimentar a su competidora.



Plano 1. Puntos donde se efectúan carreras de rowera en la ciudad de Chihuahua.

Fuente: Morales, 2009.

Cada equipo tiene a su *chokéame*, que es la mujer encargada de concertar la carrera y las apuestas con la *chokéame* del equipo rival. Las mujeres pasan toda la tarde "amarrando" las apuestas, las cuales normalmente son faldas (*sipúchas*) o vestidos completos (faldas y blusas, *sipúchas* y *mapachas* respectivamente), aunque también se apuestan fajas de estambre, cortes de tela y, por supuesto, dinero. En algunas ocasiones he observado que el "amarre de apuestas" ha durado 4 o 5 horas. Se dice "amarrar", porque, efectivamente, cada par de faldas, vestidos, fajas o telas apostados se amarra, haciendo un nudo entre ellos. ⁵⁷ Dependiendo de la concurrencia a la carrera, pueden apostarse hasta cincuenta o sesenta faldas y vestidos, y el dinero puede rebasarla cifra de mil pesos. La cantidad total de dinero suele completarse con las apuestas de varias personas del equipo.

Las corredoras, llamadas *rowéame*, se preparan a lo largo de su vida, ya que desde muy pequeñas (a los 4 ó 5 años) comienza su adiestramiento, primero jugando con sus vecinas y familiares, para posteriormente participar en competencias en las que están de por medio las apuestas. Al obtener algunas victorias frente a rarámuri locales, las niñas y jóvenes inician su incursión en competencias contra corredoras de otros asentamientos. De esta manera, con la constante participación y los triunfos obtenidos las *rowéame* empiezan a destacar y a ser reconocidas, tanto en el asentamiento en el que viven como en otros asentamientos. Así, estas corredoras son buscadas para desafiarlas en competencias cada vez más importantes en diferentes puntos de la ciudad. El

_

⁵⁷ El "amarre", emparejamiento o casamiento de apuesta comienza cuando una mujer lleva su falda con la *chokéame*, ella la revisa y posteriormente la conduce a un área designada y la deposita en el suelo para que la *chokéame sayo* la recoja. La *chokéame sayo* recoge la falda, la lleva con las mujeres de su equipo para que la casen o la amarren con una falda de similares características, básicamente se busca una talla similar, buena calidad de la tela, color y costura. La calidad similar también se busca en las fajas y en las telas que entran en las apuestas. Cuando la mujer amarra la falda, nuevamente se la regresa a su *chokéame* para que la lleve con la primer *chokéame*. Ésta última regresa las faldas casadas con la apostadora inicial para que revise la falda apostada y decida si acepta. En caso de que acepte, su *chokéame* la toma y la coloca sobre el montón de faldas que ya han sido amarradas para entrar definitivamente en las apuestas (*wika sipúchaka*). En caso de que no acepte se "desamarra" para buscar otra falda que le agrade para la apuesta, o puede que ya no se interese en apostarla y la retira. Por ejemplo, una rarámuri que no estuvo de acuerdo con la falda que le amarró la apostadora contraria me dijo "la voy a dejar descansar", es decir, ya no la quiso apostar otra vez.

siguiente testimonio es de una mujer del asentamiento el Oasis, quien ha participado toda su vida en las competencias como corredora, *chokéame* y apostadora:

Sí pos yo ya había corrido allá en la Sierra porque me gustaba ganar las apuestas, también correr. Pues en veces perdía, pus eso no va ganar todo el tiempo; ayer perdí seis, como seis vestidos. Acá sí me invitaron a correr con otras [mujeres], allá por la [colonia] Dale. Mi tía Cuca fue que primero me invitó correr. Ahora también hay veces lo organizo, pos busco corredoras, las que corran más le pregunto si quiere correr... La *chokéame* le tiene que dar consejo a la corredora, pus que corra recio y que coma bien cuando va a correr... Pos nos vienen a invitar de otras partes, que vámonos allá, que jueran allá, porque yo conozco las corredoras, por eso vienen (Paula, diciembre 2010).

En resumen, las competencias de *rowera* constituyen actividades que estimulan y refuerzan la identidad. Configuran mecanismos de expresión e integración culturales: son mujeres rarámuri quienes se reúnen para participar en las carreras, hablan su lengua materna y apuestan objetos materiales de su cultura (vestidos y fajas). Tales eventos, además del esparcimiento y la recreación, son fundamentales para mantener y crear vínculos con rarámuri de otras colonias.

3.2.2 Dimensión económica y política de las carreras de *rowera*.

Además de los rasgos señalados, las carreras de *rowera* manifiestan también una dimensión económica y política. Sobre el primer aspecto, podemos ver que las carreras de *rowera* representan un sistema de circulación de bienes que tienen un valor importante para las mujeres rarámuri, principalmente las faldas y los vestidos. En los términos planteados por Bronislow Malinoswki (1995) sobre el *Kula*, la *rowera* y las apuestas realizadas en torno a ella funcionan como un sistema de intercambio de mercancías. En primer lugar, las visitas que realizan las rarámuri a los distintos asentamientos y espacios para organizar las competencias recuerda el circuito intertribal que conecta a las islas y aldeas dentro del anillo *Kula*. En segundo lugar, las carreras se organizan continuamente, de manera sistemática, durante todo el año, y, al igual que el intercambio *Kula*, están

reguladas: existe un orden moral y una normatividad establecida en los encuentros, tienen un carácter ritualizado, están sustentadas en la visión del mundo rarámuri, se asocian a las creencias en la hechicería, y generan una serie de emociones y expectativas entre las participantes.

Debido a que las carreras contienen elementos económicos, religiosos, cosmogónicos, morales, organizativos, jurídicos y políticos, es plausible entenderlas como un sistema "total" y, en cierta medida, análogo al *Potlach* descrito por Marcel Mauss (1991). Un primer nivel de la analogía con el modelo de Mauss puede evidenciarse al interior de los equipos rarámuri, cuando las participantes ofrecen su apoyo a una corredora, y apuestan las faldas o los artículos a su favor. Lo que se observa es la prestación que hace el grupo de mujeres a una corredora particular. Depositan en ella su confianza para la competencia y entregan, a su nombre, las prendas puestas en juego. Sin embargo, esperan que esta corredora corresponda de la misma manera con sus prendas, cuando alguna de ellas, o sus familiares, sean las competidoras en otra carrera. En este sentido, tanto Malinowski como Mauss señalaron que bajo un acto aparentemente voluntario y/o desinteresado, subyace un acto prescrito, obligatorio e interesado de prestaciones y devoluciones, generando a la vez una serie compromisos intergrupales durante las competencias.

Al igual que los enfrentamientos o "lucha de riquezas" de tipo agonístico entablados por los jefes de clanes mostrados por Mauss, ligados al gasto (usuario y suntuario) y a la devolución de los dones, en las carreras las mujeres rarámuri arriesgan una serie de artículos valiosos y prestigio, personal y colectivo. De esta manera, en un segundo nivel de analogía con los conceptos de Mauss, los enfrentamientos y las apuestas entre grupos, ya sean vecinales o de asentamientos, representan un elemento que permiten la emergencia de prestigio, liderazgo y autoridad entre las mujeres que participan constantemente, particularmente entre las corredoras y las *chokéame*. Aquí la competencia puede apreciarse en dos esferas: en primer lugar, entre las corredoras y, en segundo, entre los grupos enfrentados. El objetivo también es doble: demostrar quién es la mejor corredora y qué capacidad y cantidad de artículos pueden apostar (aspecto

con el cual consideran manifestar la confianza y seguridad que le tienen a su *rowéame*). Con el transcurso del tiempo y las competencias, las mejores corredoras, así como sus equipos de apoyo, comienzan a ser identificados y reconocidos por las rarámuri de la ciudad.

Al igual que en el *potlach*, las competencias de *rowera* también adquieren un carácter agonístico, pues el desafío y la rivalidad entre los equipos y corredoras se objetivan a través de la "pérdida" y "ganancia" de los artículos exhibidos y apostados. Las faldas y los vestidos completos (blusa y falda) son muy apreciados por las rarámuri y su valor es afirmado en el momento de entrar en el circuito de competencias. Debido a esta valoración, las mujeres participan en las apuestas, primero, con la finalidad de conseguir algunas prendas que puedan ser utilizadas cotidianamente, y, segundo, porque su deseo es obtener estos artículos para seguir apostando. De esta manera, la mayoría de las faldas y vestidos sólo se poseen temporalmente, como en el caso de los objetos preciosos del *Kula*, ya que después, a semejanza del *potlach*, son consumidos o derrochados en las apuestas. En suma, un gran porcentaje de las prendas conseguidas en las apuestas se adquieren sólo para ser gastadas. El siguiente testimonio de una mujer del Oasis muestra el gusto que tiene por participar en las carreras, así como el sentido agonístico del consumo y derroche de vestidos a través de las apuestas:

Antes sí corría, cuando estaba muchacha, corría aquí enfrente donde hicieron unas casas ahora. Pus en veces me iba bien, en veces mal, me echaban más corredoras y a veces me echaban unas que no eran corredoras y era cuando ganaba. Pero siempre he apostado, me pongo a platicar, es que como somos familias hay que apoyar también. "Dónde quieres entrar" me dicen, pus ya veo las faldas y ya entro. Hay en veces que sí pregunto quién va a correr, pero hay veces que nomás así lo apuesto [sin saber]. Pus piden vestido si quiere uno apostar, pus le piden vestido ahí mismo "dame el vestido, aquí mismo lo apostamos" y ya ahí lo ponemos junto con los demás. En estos días perdí un vestido negro bien bonito, con flores amarilla y blanca. Apuesto unos tres vestidos cada día, así cuando hay la carrera. Por decir ahora apostaría dos, pero por que es lo que me queda. Y ya pus si pierdo esos vestidos pus ya estoy comprando otro vestido hecho a los que vendan, a los que quieran vender. O por decir, ese vestido que está allá afuera, ese le compré a una muchacha, y pus así pierde uno y vuelva a comprar uno, si no, tela para hacer vestido (Isabel, marzo 2011).

Como en el *Kula* y en el *potlach*, las carreras de *rowéme* son concertadas, organizadas y dirigidas por un conjunto de autoridades: las *chokéame*,

representantes de los grupos durante los eventos y entran en función de manera temporal. En principio, cualquier mujer puede ser *chokéame*, pero quienes asumen esta responsabilidad comienzan a destacar y a ser solicitadas debido a su constante participación y experiencia. Su función es la de defender las apuestas, es decir, sostener el valor de las faldas de su equipo, pero sobre todo, tienen que "dar un buen consejo" a las corredoras. Deben orientar la conducta de las corredoras y mujeres de su equipo, insistiéndoles en el afán de ser unas ganadoras respetuosas y no burlarse del otro equipo; asimismo, en caso de perder, reiteran a su equipo aceptar la derrota sin enojarse ni provocar un conflicto por las apuestas. En este sentido, puede decirse que las *chokéame* son autoridades morales.

Finalmente, el reconocimiento y prestigio de las *chokéame* y las corredoras puede trascender la intermitencia de las competencias para reflejarse en la organización y vida de los asentamientos. No es una generalidad, pero en algunos asentamientos encontramos corredoras y *chokéame* que participan y se interesan en los asuntos comunitarios, por lo que su opinión y apoyo son tomados en cuenta, tanto por el siríame como por los actores institucionales, pues saben que su prestigio se refleja en la convocatoria que tiene con un determinado número de mujeres. Por ejemplo, la primera gobernadora del asentamiento Carlos Díaz Infante y la segunda gobernadora del Oasis son participantes apasionadas de las carreras de rowera; o también la presidenta de la mesa directiva de la escuela de este último lugar ha obtenido reconocimiento por que durante su vida ha demostrado ser una excelente corredora y por su constante participación como chokéame y también apostando en estas competencias. De esta manera, como hemos visto a lo largo de esta capítulo, colaboran en las fiestas tradicionales, en los asuntos de la escuela, en el templo, los proyectos de acción institucional, etcétera.

3.2.3 Las carreras de *rowera* como espacio de apertura a la dimensión de género.

En el primer capítulo mostré que las distinciones genéricas entre los rarámuri contemplan representaciones y prácticas homosexuales de mujeres y varones. A las personas que nacieron con sexo masculino pero que tienen una preferencia sexual y afectiva por los varones se les llama *nawí* o *nawiki*, mientras que a las mujeres que sexual y afectivamente optan relacionarse con otras mujeres se les dice *bisarili* o *bisarema*. John Kennedy (1970) conoció el caso de un *nawiki* en la Sierra Tarahumara y señaló que, en términos generales, era una persona aceptada y que también gozaba del patrón de libertad individual propio de los rarámuri.

En la ciudad de Chihuahua pude observar la participación de *nawiki* en las carreras de *rowera* por lo que estás representarían espacios de inclusión de las dimensiones y la diversidad de género. En el asentamiento el Oasis presencié dos competencias en las que estuvieron involucrados varones homosexuales sin generar algún tipo de conflicto. En la primera corrió un joven *nawiki* del Oasis de quince años de edad contra una muchachilla con una edad aproximada. El joven *nawiki* tiene gestos y movimientos corporales afeminados, su voz también busca el tono de las mujeres y viste con ropa mestiza, generalmente deportiva. El ganador de la competencia fue el *nawiki* y aunque a la muchacha le advirtieron de la condición de género ella no tuvo objeción. Esto fue lo que brevemente comentó el joven sobre esa primera vez que compitió:

La primera vez me dijo mi tía que corriera, pero yo no quería correr, por miedo, nomás que me dijeron que hacían brujería [el equipo rival], así con un brujo que te agarra los pies. Pero sí me animaron, fueron diez vueltas, gané y sí me gustó (Ramiro, junio 2011).

Una mujer comentó algunas cosas sobre este evento en el Oasis. En el testimonio puede observarse que el equipo de la muchachilla estaba más preocupado por saber sí es que el *nawiki* sabía lanzar el aro que en su condición de género, ni en la estatura, pues él es mucho más alto. En suma éstas mujeres animaron a su corredora pensando en que el joven no tenía experiencia y que la

trayectoria de la muchacha eran elementos suficientes para concretar la competencia:

Pensaron que él no corría. O sea que ellas se platicaban entre ellas mismo, "no que va a poder, qué va a saber correr, tirar la *rowera*, eso no, es un chavalo, no va a poder tirar. Sí le puedes ganar", le dijeron a la muchacha, "sí le puedes ganar, es un chavalo que no va a saber tirar la *rowera*" y así es como se animó la muchacha. Pero nada, que este muchacho ya corría aquí mismo en la colonia, sí corría con las de allá abajo. Y entonces pus estas no supieron. Pero yo tampoco le dije nada porque a mi también me preguntaban, o sea que yo no le dije nada, pero yo pensé que, como esta muchacha nunca perdía, es la que siempre ganaba, pus yo pensé que no se le va a hacer. Pero sí me preguntaba las personas. Pero yo digo "entre más grande que está, tiene más ánimo de correr". Y sí le dijeron que era *nawiki*, como ustedes pus dicen "gay", pero pensaban que no podía tirar, no sabían. Y uh! tira muy bien, más que una mujer, jajaja, y apenas terminó la carrera la otra porque iba bien atrás (Isabel, marzo 2011).

En la segunda carrera volvió a participar el joven *nawiki*, pero en esa ocasión corrió contra otro *nawiki* que tenía una edad entre los cuarenta y cincuenta años de edad, cuya residencia se encuentra en otro punto de la ciudad. El *nawiki* mayor también presenta esos rasgos en gestos y movimientos, pero él sí viste con la indumentaria femenina rarámuri: huaraches, falda, blusa y un paño en la cabeza. En esa ocasión volvió a ganar el joven *nawiki*.

Por último en otras competencias realizadas en el circuito de carreras de la colonia Dale, al sur de la ciudad de Chihuahua, también observé la participación de otro joven *nawiki*, de aproximadamente veinte años de edad. Pero en esas ocasiones su participación fue la de *chokéame*, representando a su equipo y realizando las transacciones de las prendas, objetos y dinero apostados por las mujeres. Él usaba pantalón y camisa como cualquier otro varón, aunque sus movimientos eran femeninos, al igual que su voz.

Conclusión.

A lo largo de este capítulo he tratado de mostrar cómo la etnicidad, desde su dimensión cultural, se articula con el género en el caso de las y los rarámuri que viven en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua y cómo es que la participación de las mujeres en la vida colectiva fomenta un proceso de

resignificación que favorece su posicionamiento en diversos cargos y tareas. Sin embargo, en dicho proceso no se cuestiona la hegemonía masculina, ya que las mujeres continúan experimentando situaciones de opresión, como la violencia física; en cambio, sí muestra un cambio paulatino en algunas esferas de la vida y organización colectiva de los asentamientos en las que las mujeres están asumiendo responsabilidades que antes no tenían o no eran tan marcadas.

En la transformación de los roles y relaciones de género están involucrados varios elementos y actores que pugnan desde el ámbito local y desde la agencia externa. En primer lugar, apelando al concepto de control cultural de Bonfil (1987) hemos visto que los actores de la intervención han impuesto ciertas prácticas y modelos de transferencia de recursos y de organización, los cuales, por inercia propia, requieren el cumplimiento femenino de ciertas responsabilidades. De esta manera, las rarámuri se encargan de los actividades asistencialistas y de los trabajos escolares. Pero los interventores, políticos, religiosos y del gobierno también propiciaron un ámbito de cultura enajenada al implementar el modelo político y de gobierno rarámuri en los asentamientos con la finalidad de contar con canales de intermediación para sus políticas y para imponer normatividades y prácticas de control de la conducta.

Sin embargo, en un proceso de interiorización, selección y negociación, los rarámuri se han reapropiado del modelo y han conducido a los *siríame* y demás funcionarios a responsabilizarse también de los intereses y necesidades propias de los asentamientos. Y no sólo eso, sus residentes han mostrado una capacidad de decisión sobre el uso elementos rarámuri y la puesta en práctica de pautas lingüísticas, rituales, económicas y políticas, etcétera, definiendo así un ámbito de cultura autónoma en el contexto urbano mediante el cual asumen su identidad colectiva como grupo étnico diferenciado.

En este sentido, la fiesta es uno de los espacios que suma contenidos a la dimensión étnica, pero también a la de género. Por ejemplo, los varones encuentran en la celebraciones colectivas momentos que ellos consideran propicios para hacerse presente en la vida colectiva de los asentamientos, aunque no debemos olvidar que en otros espacios pareciera que desaparecen. Además, la

participación en las danzas de fariseos y matachines combina la construcción de las subjetividades étnicas y de género en la urbe, pues se presentan como mecanismos de cohesión al interior del grupo y también, comúnmente entre los más jóvenes, como pautas que definen su masculinidad pues consideran que a las mujeres les gusta que ello muestren su torso desnudo y eso les posibilita entablar relaciones afectivas.

Por otro lado, las mujeres han estado muy involucradas en el proceso de negociación y toma de decisiones sobre los rasgos culturales, lo cual posibilita la resignificación de sus roles y relaciones con el sector masculino. Es así que en los asentamientos podemos observar a las rarámuri asumiendo cargos y responsabilidades dentro de la organización política y festiva. Algunas de ellas han llegado a ocupar los puestos de primeras o segundas gobernadoras, además de comprometerse en las funciones auxiliares como capitanas o también como líderes de las danzas; lo cual, como hemos visto se suma a las responsabilidades de su hogar, de la escuela y de la relación con los agentes asistencialistas. En consecuencia vemos que las ideologías de género, en términos muy generales definidas como la posición asignada a las mujeres dentro del sistema sexo genérico (Kelly, 1979) y sustentadas en normas y costumbres que guían conducta (Sierra, 2010), no son estáticas, sino susceptibles a ser resignificadas en un proceso que lleva a las rarámuri a tomar posiciones de las cuales, al interior de los marcos sociales y culturales, han sido excluidas por mucho tiempo.

Las obligaciones y cargos asumidos por las mujeres muestran un proceso a veces contradictorio de resignificación del género. No obstante que han adquiriendo cierta posición y prestigio, lo cual les da una mayor visibilidad, también es cierto que los compromisos les generan mayores cargas laborales. Aún así, ellas piensan que el hecho de participar en los puestos y en general en la vida colectiva y en los trabajos requeridos en los asentamientos les deja un saldo positivo y lo hacen con gusto. Es decir, las reuniones con agentes de la intervención, ya sean con objetivos asistencialistas o para la transmisión de capacidades, asistir a cursos de diferente índole, realizar trámites y solicitudes en diferentes dependencias de gobierno, inclusive acudir o colaborar en la pastoral

religiosa, son actividades que les abren ciertos espacios de participación y a la vez representan herramientas que les posibilitan un entendimiento del mundo urbano y de su relación con los mestizos. Nuevamente el testimonio de la segunda gobernadora del asentamiento Pbro. Carlos Arroyo sintetiza las implicaciones que tiene todo este proceso en la vida de las rarámuri:

Sí es mucho trabajo para la mujer. Porque el tener un cargo y hacer el trabajo de la familia y de la casa, todo. Porque aquí pus ¿la mujer qué tiene qué hacer? Pus atender una familia, todo lo que tiene qué hacer una mujer: lavar, atender a sus hijos, atender a su marido. Aparte, los servicios que se prestan aquí en el asentamiento: que barrer la cancha, que barrer el salón, que limpiar, que lavar paredes, qué lavar pasillos, pus lo hace la mujer, todo lo hace la mujer. Entonces, todavía encima de eso pues las nombramos para algún cargo, entonces pues es mucho trabajo. Pero si me están pidiendo ese servicio pus lo tengo qué hacer. Pus sí, es carga de trabajo pero las mujeres lo hacemos, lo hacemos con gusto. Aquí nosotras lo vemos como algo muy positivo, en la ciudad, y es cosa de la ciudad, pues en la Sierra yo todavía veo, yo comparo, allá pues todavía es el hombre el que como que más participa, se nota más la participación del hombre que de la mujer y pus aquí es al contrario. Entonces es cosa de aquí de la ciudad y pus la mujer es la que participa, y la mujer es la que opina, la mujer es la que dice. El hombre como que se cohíbe mucho y preguntamos ¿por qué los hombres no aceptan un cargo? ¿por qué los hombres no participan, no hablan? No se a que se deba, si le huyen a la responsabilidad... Pus yo creo que la experiencia aquí en el asentamiento es muy positivo cuando las mujeres son las que aceptan ir a un reunión, aquí o en otras partes. Se les invita a las demás autoridades que son hombres pero ellos no, no, ni van y las que van, las que participan somos las mujeres. Pero casi siempre son mujeres y yo pienso que es muy positivo. Sí, porque nosotros siempre aquí pues estamos conscientes de que estamos conviviendo con la otra cultura. Entonces recibimos, estamos abiertas a recibir todo lo que nos pueda servir, como personas y como comunidad también; y todo eso de los derechos y las leyes y todo eso, pues es la sociedad y tenemos qué conocer de ellos. Entonces de todas maneras nos estamos relacionando con eso y hay que participar. Y eso nos ayuda a las mujeres a, pues no sé, como a abrirnos más, como aprender a movernos, abrirnos espacios. Y para nosotras todo lo que recibimos es positivo y tratamos de buscar lo positivo y participar (Juanita, agosto 2011).

En el mismo sentido planteado por Macleod (2011), quien propuso entender a la cultura como un terreno en donde se negocian constantemente los significados de los símbolos, los principios y las normas, considero que la participación de las mujeres rarámuri en la dimensión cultural urbana aporta elementos en el proceso de resignificación de los roles y relaciones de género, pues permite su posicionamiento en ciertos cargos políticos y rituales y, además, su desempeño en prácticas de raíces propias manifiesta una búsqueda por abrirse espacios en donde su agencia es fundamental. Macleod (2007, 2011) señaló que

mujeres mayas en Guatemala apelan a su cosmovisión para luchar por la construcción de un sistema de relaciones de género equitativas y, al mismo tiempo, para promover y fortalecer la cultura maya como un horizonte de descolonización y emancipación. De igual manera, Sierra (2010) mostró que las mujeres nahuas en Cuatzalan, Puebla, apelan a los derechos de género en los espacios judiciales para confrontar su subordinación y negociar sus relaciones.

Pero a diferencia de los casos anteriores, debo destacar que el posicionamiento social, político y ritual, así como la búsqueda de las rarámuri por la equidad no apela a un lenguaje de derechos ni a una movilización propiamente femenina, pues recordemos que, entre otros elementos, el modelo político y social rarámuri es poco centralizado y, en términos generales, no apuesta por la organización o la politización de sus identidades y sus derechos. En cambio, la resignificación del modelo de género está favorecida por las políticas de intervención que asignan a las mujeres rarámuri el rol principal como representante, beneficiaria y responsable del hogar y de otros asuntos colectivos. Y por otro lado, la transformación de las relaciones está sustentada en el interés y el gusto que ellas tienen por participar cotidianamente en la organización de los asentamientos. Es cierto que existe un retraimiento de los varones en estas responsabilidades, pero también las rarámuri muestran su compromiso y, además, manifiestan el derecho que tienen a ser protagonistas de su cultura, como lo dijo una de las gobernadoras.

En conclusión, en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua la articulación género y etnicidad está llevando paulatinamente a las mujeres a participar en las decisiones que ejerce el grupo en el ámbito de la cultura propia y en el ejercicio de la autoridad. A las nuevas prerrogativas también les corresponde un conjunto de obligaciones cuyo cumplimiento forma parte del desempeño de cada una de ellas que son en tanto miembros del grupo rarámuri. Aceptar estos derechos y obligaciones no sólo les garantiza membresía y adscripción étnica, sino también ciertos espacios de equidad de género al asumir nuevas posiciones y responsabilidades y manifiestan la capacidad que tienen para tomar decisiones sobre un repertorio de elementos culturales propios. No obstante, debo destacar

que se trata de procesos en donde las mujeres están asumiendo nuevos roles por las propias dinámicas socioculturales en las que se insertan, pero esto no se acompaña todavía de una reflexividad para plantear el tema en la gramática de derechos.



Taller sobre gobierno rarámuri en el asentamiento Carlos Díaz Infante Marco Vinicio Morales, Chihuahua, Junio 2011.



Fariseos de Semana Santa en el Oasis. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, marzo 2008.



Participación femenina en las danzas de matachín del Oasis. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, enero 2009.



Rowéame. Corredora de aro. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, febrero 2011.



Chokéame del Oasis emparejando apuestas. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, mayo 2011.



Mujeres jugando cartas. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, mayo 2011.

CAPÍTULO 5.

LAS NUEVAS GENERACIONES "TARAHURBANAS": IDENTIDADES JUVENILES, ÉTNICAS Y DE GÉNERO.



Cholo rarámuri. Proyecto "Ciudadanía y adolescencia en la población indígena de México. Un estudio participativo", CIESAS-UNICEF, Chihuahua, febrero 2011.

Introducción.

La resignificación de las relaciones e identidades de género y étnicas también está vinculada con la manera en que se construye lo juvenil entre los rarámuri, atravesando en este sentido lo generacional. La vida en la urbe y el proceso de socialización que están experimentando las nuevas generaciones, particularmente las que han nacido en la ciudad de Chihuahua, inciden en la interiorización y subjetivación de un conjunto de repertorios culturales a través de los cuales los muchachos y muchachas rarámuri se identifican, marcan sus fronteras y se distinguen de los adultos.

Entre los rasgos y pautas culturales rarámuri la categoría de "juventud" está vinculada a la condición de género: *iwé* es el término para referirse a las mujeres jóvenes, mientras que *remalí* o *temalí* para llamar a los varones jóvenes, y normalmente aluden a aquellas personas que están en edad de casarse pero aún no lo han hecho. Es una etapa intermedia entre la infancia y la vida adulta que está poco definida puesto que los rarámuri forman parejas matrimoniales a partir de los trece o catorce años, lo cual deja un margen muy limitado para que lo juvenil pueda consolidarse de una manera muy marcada. Además, no existen prácticas rituales o pautas culturales que sean exclusivas de los jóvenes ya que desde niños aprenden las tareas asignadas a su género y de esta manera se van integrando a la vida familiar y colectiva.

El modelo generacional está transformándose en las localidades de la Sierra Tarahumara debido a la escolarización de los niños. Pero en la ciudad a este factor se suman otros como el trabajo, el consumo de bienes culturales, o la formación de expectativas de vida, los cuales inciden en la manera de asumir y experimentar la condición juvenil entre mujeres y varones. Uno de los impactos que tiene este proceso en las relaciones de género es el retraso de la edad matrimonial, lo cual como consecuencia la ampliación de la etapa de juventud. En la ciudad, por ejemplo, hay casos de muchachos y muchachas con edades de veinte, veintiuno o veintidós años que todavía no han formado una pareja. Esto no

es común en la Sierra Tarahumara lo cual indica una transformación de la práctica.

Por otro lado, también puede observarse un cambio en la manera en la que muchachas y muchachos están asumiendo sus identidades. La construcción de las subjetividades de género y étnicas retoma elementos del mundo urbano pero sin abandonar la especificidad rarámuri. De esta manera emergen prácticas, imágenes y símbolos entremezclados que dotan de significado al ser joven en los asentamientos. En consecuencia, la condición generacional expresa elementos de las culturas juveniles urbanas fusionadas con pautas culturales rarámuri y éstas suelen diferenciarse de acuerdo al género. No obstante es importante aclarar que no todos los jóvenes viven dicha etapa de la misma manera, ya que representan un sector heterogéneo que a nivel individual presenta diferencias.

El objetivo del presente capítulo es mostrar la manera en la que los muchachos y muchachas de los asentamientos experimentan su condición juvenil, y cuáles son las transformaciones o resignificaciones que suceden en términos de sus relaciones e identidades de género y étnicas. En la primera parte ofrezco una síntesis de algunas de las propuestas analíticas que se ha desarrollado en torno al estudio de lo juvenil y su vínculo con la dimensión indígena. El segundo apartado presenta el análisis de las transformaciones que están sucediendo en la etapa de juventud a partir de la modificación de la edad matrimonial y el fortalecimiento de la práctica del noviazgo. Muestra cómo la práctica del deporte y la expectativa de modelos de vida diferentes a los de sus padres y abuelos se suman a la idea de prolongar la edad matrimonial. Este apartado también aborda la manera en que los muchachos y muchachas rarámuri, a partir del consumo de bienes culturales urbanos y de la apropiación de elementos de algunas culturas juveniles, construyen sus identidades y experimentan esta etapa de vida en la ciudad. De esta manera, el consumo de cierto tipo de vestuario, la música y otros elementos otorga el carácter particular del estilo juvenil rarámuri.

El tercer apartado se centra en la descripción y el análisis de uno de los estilos que reproducen los jóvenes rarámuri de manera más notoria: el de cholo. Presenta los rasgos definitorios de esta cultura juvenil para abordar

posteriormente la manera en que los rarámuri los han apropiado e incorporado a sus repertorios identitarios. La finalidad es mostrar cómo los jóvenes que asumen esta identidad, principalmente a través de la indumentaria, no desarrollan la organización sustentada en bandas que controlan un territorio, elemento central del cholismo, lo cual, en términos estrictos, los aleja de los significados y prácticas distintivas de esta cultura juvenil.

El cuarto apartado cierra la discusión sobre lo juvenil mostrando que la apropiación de los elementos urbanos y las identidades juveniles no significa el abandono de las pautas rarámuri. Dichas identidades y maneras de vivir la juventud se suman al repertorio cultural y la fusión de ambos otorga una particularidad a la experiencia de ser joven en la ciudad. En este proceso, la dimensión festiva representa un elemento cohesionador, de reconocimiento y autoadscripción. Es decir, la participación de los jóvenes en las celebraciones y rituales forma parte de su socialización, y, en consecuencia, las identidades juveniles asumidas lo que hacen es sumarse a las étnicas. Finalizo el capítulo con una conclusión de los temas abordados a lo largo del capítulo.

1. Juventud indígena.

Entre los rarámuri existe un espacio etario equivalente al concepto o noción que en occidente se ha designado como juventud, y que se ubica entre la infancia y la etapa adulta. En su lengua hay términos específicos para designar el periodo en que las personas dejan de ser niños o niñas pero que todavía no adquieren el estatus de adulto por no haberse casado aún. Tales vocablos, además, tienen una estrecha relación con el género, pues la palabra *iwe* se utiliza para designar a las muchachas o mujeres jóvenes y la palabra *remalí* o *temalí* para referirse a los muchachos o varones jóvenes.

La condición de "joven" está poco definida entre los rarámuri por dos aspectos, principalmente. En primer lugar, puede ser breve, incluso en muchos casos ni si quiera existir, debido a que los rarámuri suelen casarse a partir de los trece o catorce años de edad, pasando de la infancia a la etapa adulta de manera

inmediata. Y en segundo lugar porque no existen prácticas culturales asociadas exclusivamente a la etapa juvenil, no hay ritos de transición en los que se manifieste la llegada a este periodo, ni existen prerrogativas y obligaciones dentro de la organización social que sean exclusivas de los muchachos y las muchachas. *Iwé* y *remalí* realizan las actividades y cumplen las responsabilidades asignadas de acuerdo a su género, y, en todo caso, tales denominaciones indicarían el momento en que varones y mujeres jóvenes están listos para formar una pareja matrimonial. En este sentido, Carles Feixa (1998) planteó que en sociedades sin Estado, segmentarias o poco centralizadas políticamente, como corresponde al caso rarámuri, no existe un largo estadio de transición previo a la inserción social adulta, ni existe un conjunto de imágenes culturales que distingan claramente a la juventud de otros grupos de edad.

Diversas investigaciones sobre juventud señalan este momento como una etapa preparatoria para la vida adulta, en la que los implicados deberán aprender las actividades que desempeñaran al formar una familia (Feixa, 1998; Alpizar y Bernal, 2003; Pérez, 2008; Bello, 2008). Sin embargo, entre los rarámuri, dicha preparación comienza desde la infancia, cuando los niños y niñas trabajan junto a sus padres en las tareas domésticas, agrícolas y ganaderas para aprenderlas e inclusive responsabilizarse de algunas de ellas, como el pastoreo de las chivas. Por otro lado, el caso rarámuri coincide con las investigaciones sobre juventud cuando éstas señalan que el matrimonio es fundamental para que los jóvenes puedan ingresar de manera plena a la vida colectiva o comunitaria, ya que después de ese paso, por ejemplo, los varones tienen la posibilidad de asumir cargos políticos o rituales.

Según Feixa cada sociedad organiza la transición de la infancia a la vida adulta, aunque las formas y contenidos de esta transición son muy variables. No obstante dicho proceso tiene una base biológica (maduración sexual y desarrollo corporal), señaló que lo fundamental es la percepción social de los cambios y sus repercusiones para la comunidad. Además, las formas de la juventud son cambiantes según sea su duración y su consideración social, y los contenidos atribuidos también dependen de los valores asociados a este grupo de edad. Para

Feixa esto explica porque no todas las sociedades reconocen un estadio claramente diferenciado entre la infancia y la etapa adulta. Y para que la juventud exista deben darse, de acuerdo con el autor, condiciones sociales como normas, comportamientos o instituciones que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad, así como imágenes culturales, valores y atributos y ritos asociados a los jóvenes (Feixa, 1998:18-19).

Por último, Feixa señaló que la generación es un elemento importante en el análisis de lo juvenil como construcción cultural, pues consideró que representa el vínculo que une biografías, estructuras e historia. En este sentido la generación remite a la identidad de un grupo socializado en un mismo periodo histórico, pues como la juventud es un momento clave en el proceso de socialización, las experiencias compartidas perduran en el tiempo y se traducen en la biografía de los actores. Así, la conciencia que manifiestan dichos actores de pertenecer a una misma generación se refleja en "acontecimientos generacionales", lugares comunes, etiquetas y autocalificaciones (Feixa, 1998:62).

En términos generales la etapa de "juventud" rarámuri se ha ido modificando paulatinamente en las localidades de la Sierra Tarahumara debido al proceso de socialización que los niños desarrollan en las escuelas en donde éstas tienen presencia. Por ejemplo, aquellos rarámuri que pueden continuar estudiando lo hacen debido a la combinación de dos factores: uno, poseer recursos o apoyos económicos, y dos, interés propio. Esta situación exige a los niños, niñas y jóvenes prolongar la etapa previa al matrimonio, sobre todo cuando acceden a los niveles de secundaria y bachillerato. Además el contacto en los espacios escolares fomenta el noviazgo, práctica que no formaba parte del entramado cultural rarámuri sino que es una apropiación del mundo mestizo.

Al reflexionar los cambios en la dimensión juvenil rarámuri, surgen los siguientes cuestionamientos ¿qué es lo que está ocurriendo en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua? ¿Hacia dónde se dirige este proceso y cuáles son los factores que en él intervienen? ¿Y cuáles son los resultados de dichas resignificaciones en la construcción de las relaciones e identidades de género y étnicas? Para responder a ellas no sólo es necesario considerar aquellos ejes de

análisis exclusivos que han desarrollado los estudios sobre juventud, sino que también es necesario incorporar las dimensiones étnica y de género, así como los hallazgos de las investigaciones sobre juventud centradas en contextos indígenas.

Maya Lorena Pérez (2008) señaló que el tema de los jóvenes indígenas ha sido escasamente tratado en las investigaciones sociales latinoamericanas, no obstante la importancia que cobra su situación frente al cambio cultural asociado a los procesos de globalización y mundialización de la cultura. De esta manera, afirmó que son necesarios tales análisis debido a la complejidad de los procesos que están enfrentando éstos jóvenes tanto para reproducir como para cambiar sus identidades, así como la conciencia de que ellos serán los adultos del futuro y quienes estarán a cargo de la continuidad y/o del cambio de sus grupos culturales (Pérez, 2008:17).

Finalmente, Pérez (2008) destacó un conjunto de rasgos de las investigaciones sobre jóvenes indígenas en Latinoamérica que tiene una semejanza con en el caso rarámuri analizado: la existencia de una etapa juvenil que no es homogénea, la importancia de los procesos de socialización entre los muchachos, las tensiones entre ellos y los adultos, las transformaciones en la dimensión de género, así como la apropiación y resignificación de los elementos culturales hegemónicos que se mezclan con las pautas culturales indígenas propias.

2. Construcción de la juventud rarámuri en la urbe.

En términos generales elementos de la vida urbana como la escuela, el trabajo, los medios de comunicación, el esparcimiento o el consumo urbano están modificando paulatinamente las prácticas y subjetividades de algunas mujeres y varones jóvenes, lo cual los diferencia en ciertos aspectos de sus padres, quienes se formaron con los referentes sociales y culturales de la Sierra Tarahumara. No afirmo que exista un cambio radical en las identidades y roles de género de las generaciones más jóvenes que nacieron en la ciudad, y que ahora ellos se comportan y tienen valores totalmente diferentes a los de sus padres, sino que en

algunos miembros de este sector la transformación y resignificación de sus roles e identidades de género y étnicas comienzan a diferenciarse de las generaciones mayores.

También es importante señalar que los niños y jóvenes de los asentamientos no son un grupo homogéneo, sino que entre unos y otros existen diferencias. Como señaló Pérez (2008), el sector joven es heterogéneo puesto que prevalece la diversidad relacionada con la desigualdad social, con las opciones que cada individuo o subgrupo construye en interacción con su propia localidad. Es posible entonces que entre el sector joven indígena varíen las formas de apropiación simbólica y material de espacio y la cultura, y con ello sean diferentes también las formas de conocer, vivir y valorar el territorio y la vida comunitaria (Pérez, 2008:23, 29).

En el caso rarámuri urbano, la combinación de los elementos señalados inciden en un proceso que lentamente está marcando de manera más notoria la etapa de la juventud en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua, y son tres ámbitos en los que se evidencia dicha resignificación y que además están vinculados con las relaciones e identidades de género y étnicas: las prácticas matrimoniales y la idea de noviazgo, la práctica del básquetbol, y la apropiación de ciertas identidades juveniles.

2.1 Resignificación de las prácticas matrimoniales y del noviazgo rarámuri.

Pérez (2008) señaló que los cambios en los procesos de socialización son importantes en el análisis sobre los jóvenes indígenas. Si anteriormente la socialización se desarrollaba sobre todo en los núcleos familiares y en la vida comunitaria, en la actualidad los procesos son múltiples, se producen y llegan desde diversos ámbitos como la escuela, la migración, las iglesias, las relaciones interétnicas, los medios masivos de comunicación o las experiencias de destierro, los cuales muchas veces no son compatibles entre sí (Pérez, 2008:23-24).

En el caso de los asentamientos rarámuri, la socialización de los niños y jóvenes se realiza principalmente en el seno familiar y en la escuela, sobre todo en

el nivel de educación básico. En consecuencia, los rarámuri más jóvenes construyen principalmente sus subjetividades con los preceptos inculcados por sus padres, lo cual los lleva, en términos generales, a reproducir roles similares a ellos, incluido el desempeño de las mismas labores y actividades económicas. Pero al proceso de socialización de los rarámuri también se suma el intercambio que posibilitan otros espacios de la vida congregada, así como del mismo contexto urbano de las colonias en las que se ubican estos lugares y esto propicia en algunos jóvenes y niños la expectativa de vivir la "juventud" de otra manera.

Las charlas y entrevistas con algunos de ellos evidenciaron su interés por experimentar una forma diferente de vida a la de sus padres. Así, por ejemplo, la idea de "superación" económica y escolar, tener una vivienda fuera del asentamiento o conocer otros lugares del país, están presentes como un referente o aspiración que desean cumplir. Entre estos muchachos y muchachas encontramos casos de algunos que estudian, otros que estudian y trabajan temporalmente, o que laboran todos los días pero que estudian en los sistemas abiertos o para adultos los fines de semana. Las expectativas señaladas se encuentran, sobre todo, en jóvenes cuyo rango de edades va de los quince a los veintidós años y que estudian o estudiaron el nivel bachillerato de educación, aunque también entre algunos del nivel secundaria.

Una de las consecuencias de esta idea de "superación" económica y escolar, así como el deseo de una "mejor" vida que la de sus padres, está incidiendo en el significado de las relaciones y la formación de parejas conyugales entre algunos jóvenes. Al igual que en las localidades de la Sierra Tarahumara, en los asentamientos urbanos a partir de los catorce o quince años de edad los jóvenes forman parejas matrimoniales. Sin embargo, algunos de ellos están aplazando esta decisión a la vez que se han apropiado de la práctica mestiza del noviazgo, la cual implica tener relaciones extendidas o vincularse afectivamente con varias personas antes de casarse.

En este sentido Pérez (2008) destacó que en la categoría de juventud indígena está implicada la construcción de las relaciones de género y, por lo tanto, las prescripciones sociales que marcan el ser y el comportamiento de cada uno de

los sexos en cada etapa de la vida, lo cual a su vez evidencian un cambio en la edad del matrimonio provocado por los años que las mujeres indígenas dedican al estudio. A su vez, Ruiz (2008) indicó que el noviazgo es una institución social de reciente cuño entre la población *kanjobal* que ha sido ampliamente aceptada tanto por los jóvenes como por muchos de los adultos de la comunidad La Gloria, en Chiapas.

Este tipo de situaciones fueron explícitas en las charlas y entrevistas que tuve con algunos jóvenes rarámuri, quienes manifestaron su interés por terminar primero los estudios y después pensarían en casarse. Los siguientes son testimonios de dos mujeres con edades de diecinueve y dieciocho años respectivamente, y de un varón de veintidós años. Los tres son solteros y tienen o han tenido varias relaciones de noviazgo. En el momento de la entrevista la primera estaba trabajando para ahorrar dinero y continuar sus estudios profesionales de enfermería; la segunda estaba en el último año del nivel bachillerato; mientras que el tercero trabaja en vacaciones y estaba por concluir el bachillerato.

Trabajo en casa toda la semana, hago todo, limpiar, alzar, cuidar a los niños. Antes también trabajaba cuando salía en las vacaciones... Terminé el bachillerato y es que bueno, estuve en la escuela de enfermería un rato pero me salí, pus la verdad estoy ahorrando para comprar una computadora porque es pura información, hacer exposiciones y hace falta una computadora para que sea más fácil. Voy a empezar otra vez en agosto, pero también tengo que pagar la inscripción, mil quinientos, y las cuotas mensuales ochocientos... Tengo novio, él es de Samachique pero está estudiando agronomía en Delicias. Lo conocí en julio, cuando fuimos a hacer servicio [social] de la beca que tenía, en Creel, ahí lo conocí, él también fue a su servicio. Pues tuve mucho tiempo de conocerlo, porque desde julio hasta diciembre lo estuve tratando porque venía cada fin de mes y además siempre nos estábamos mensajeando, hablando por el celular... Yo pienso más en mí que en tener novio, quiero primero terminar la escuela y si es que duro con él pues toda la carrera, saliendo si es que me caso, pero primero terminar mis estudios, pues él dice que también primero va a terminar sus estudios... Quiero terminar mis estudios y dedicar un año a mi familia ayudarle. Es que con mi mamá siempre estamos jugando y dice "tienes que pagarme todo" (risas); y pues sí, ayudarle, pagarle, no sé, como estarle pagando pues un año todo. Como pues no sé, quiero comprarle una casa, darle una casa a mi mamá, pero si no se quieren ir de aquí [del asentamiento] arreglarle la casa y pues trabajar y si es que me caso también. Me gustaría vivir en Creel, también viajar mucho me gustaría. Conocí Chiapas y donde más me gusto fue el lugar turístico donde está el Cañón del Sumidero (Amalia, diciembre 2010).

Antes yo tenía un novio, pues lo tuve saliendo de sexto [grado de primaria]. Después en segundo de secundaria tuve otro y como tres he tenido nomás. El de ahora lo conocí estudiando el bachillerato y pues ahí lo traté y ya después llevamos un año con cuatro meses... Yo pienso terminar mi estudio, pues terminar una carrera y pues conocer más a mi novio (risas) y ya pues tratarlo, y si me conviene pues ya me caso. Quiero terminar una carrera, a lo mejor estar casada, a lo mejor tener tres hijos, dos niños y una niña. También ayudar a mis papás, vivir con ellos en Norogachi ya cuando mis papás estén viejitos (Alejandra, diciembre 2010).

Estoy en sexto semestre de prepa, en la Ignacio Allende. Pues me gustaría estudiar arquitectura, porque me gusta la obra, porque me gusta dibujar también. Me gustaría ir a la UACH [Universidad Autónoma de Chihuahua], pero estaría más difícil, pero buscaría una beca. Pues sí, es que quiero ser alguien en la vida, me quiero superar. Y mis papás sí me apoyaron también, me dan consejos, que le siga estudiando, para tener un buen trabajo... Trabajo nomás en las vacaciones, en la obra, pus en lo que sea, en los ranchos. Ahora no tengo novia, primero estudiar que nada, quiero concentrarme bien en el estudio. Creo que están mal los que se casan muy jóvenes. Deben esperar, ahorrar un poco de dinero y después juntarse... He tenido una novia chabochi [mestiza], pero para casarme una tarahumara porque es mi raza... Me imagino trabajando, tener una familia, 4 hijos (Mateo, mayo 2011).

La interiorización de estas ideas de superación personal, escolar y económica es posible debido a las interacciones sociales que posibilitan el contexto urbano y en este proceso la visión y expectativas de los padres también son fundamentales. Ellos son quienes transmites estas ideas a los hijos, les sugieren prolongar la edad del matrimonio, los apoyan económicamente y redoblan esfuerzos para que logren mayores grados de escolarización con la finalidad de que en el futuro consigan un mejor trabajo y lo que consideran una mejor vida que la llevada hasta entonces. Estas son las imágenes y valores que dotan de contenido al proceso de construcción o resignificación de la idea de juventud rarámuri en la ciudad. Los siguientes testimonios son de dos mujeres adultas, el primero de la madre de un joven de dieciocho años que trabaja de lunes a sábado en la albañilería y que los domingos estudia la secundaria en el sistema abierto, y en él podemos apreciar el interés que ella tiene porque su hijo prolongue el matrimonio y por que primero avance en sus estudios; el segundo, emitido por la madre de dos jovencitas de dieciocho y quince años que estudian el bachillerato y la secundaria respectivamente, evidencia la expectativa de noviazgos largos que eviten las relaciones sexuales:

Le digo que tengan amigos pero que no sean como los demás, que no ande en la calle tan noche, que no ande tan lejos. Y luego también de las mujeres, que no se case tan chavalo porque todavía no saben bien trabajar. Pos sí pienso eso porque él está muy entrado en estudiar, por lo mismo, por eso está ahí trabajando y estudiando, anda ahí trabajando con su papá. Está en la secundaria abierta, sí pus anda en eso ahora. Y pus que estudie mejor, pus que en lugar de que se case, mejor estudiar, que sea algo, pus de perdida sea algo (Isabel, marzo 2011).

Las dos tienen novios, les digo que se lleven bien, que se conozcan bien, que no vayan a cometer los mismos pasos que yo. Lo que yo le digo siempre es "Ahorita que están jóvenes pues disfruten la vida, no anden pensando que se van a casar luego luego. Ahorita disfruten de la vida, para eso está la vida, hay que disfrutar lo máximo", le digo. Yo no disfruté la juventud, como me junté muy chiquita, y es lo que les digo a ellas "pus ahorita ustedes disfruten la vida. Si se cortan con sus novios, pus ya se cortaron, pero no quiere decir que van a andar sufriendo. Que no tengan intimidad hasta que ya estén seguras de casarse, que se esperen", es lo que yo les digo. Ellas no piensan como una persona grande, como yo pensaba antes, que yo quería tener hijos y éstas todavía no (Santarosa, abril 2011).

2.2 La práctica del básquetbol.

Ruiz (2008) señaló que entre los estudiantes *kanjobales* el concepto de juventud se ha modificado, intervenido en el proceso diferentes aspectos como los encuentros educativos, culturales y deportivos, el intercambio comercial urbano, así como los valores y elementos culturales que observan en los medios de comunicación (Ruiz, 2008:184). Este es el caso también de los jóvenes rarámuri, quienes han transformado la etapa de juventud y le han dotado de nuevos contenidos a partir de sus expectativas de mejorar su vida en la ciudad. La interiorización de estos nuevos valores y paradigmas de juventud no se restringe a ideas y aspectos vinculados con la escuela, el trabajo o la vida familiar, sino también se suman otros elementos urbanos como el consumo de bienes culturales, el esparcimiento y la práctica de deportes que fomentan el desarrollo de un ámbito de juventud más cercano al concepto que se tienen en la cultura occidental.

En este sentido la práctica del básquetbol está agregando contenidos a la experiencia de ser joven rarámuri urbano. Aunque el deporte es una de las actividades lúdicas preferidas de los rarámuri en los pueblos y localidades de la Sierra Tarahumara, en la ciudad no sólo significa un momento de recreación y práctica de un deporte, pues para los jóvenes también representa un espacio de

socialización con sus pares. La práctica es favorecida por algunas instituciones del gobierno de Chihuahua como la Coordinación Estatal de la Tarahumara, el Instituto Chihuahuense del Deporte y la Juventud y el Ayuntamiento de Chihuahua, las cuales, en conjunto, han organizado torneos de básquetbol exclusivamente para la población rarámuri, como la "Liga Deportiva Indígena", abriendo de esta manera espacios para el intercambio entre equipos formados principalmente por jóvenes de diferentes asentamientos y colonias. Inclusive, cada año las dependencias celebran un torneo selectivo en el que el conjunto ganador tiene el derecho de participar en una competencia a nivel nacional al lado de otros equipos formados por indígenas, lo cual fomenta entre los participantes la expectativa de viajar, conocer otros lugares y jóvenes que comparten el gusto por el básquetbol. La joven del primer testimonio citado párrafos arriba es una buena jugadora de básquetbol y ha tenido la oportunidad de participar en dichas competiciones nacionales representando a las rarámuri de Chihuahua. Este es su testimonio sobre la experiencia que le ha dejado la práctica de éste deporte:

El básquet lo he jugado desde que estaba en sexto [de primaria] y también en primero de secundaria. Es lo único que jugamos y me gusta mucho el básquet... Tengo como dos años entrenando. Es que al principio había concursos allá en el gimnasio Quevedo y nosotras hicimos un equipo aquí [en el asentamiento el Oasis], pero como el equipo de aquí no funcionó porque como que no sabíamos jugar en equipo y todas se enojaban. Entonces a mí me escogieron para otro equipo, entonces me fui con el otro y ya pus ahí escogieron las mejores para la selección de Chihuahua y yo fui una de ellas y ya hicieron el equipo y jugábamos con equipos de otras partes... y el único [lugar] que me fui más lejos a jugar fue en Chiapas (Amalia, diciembre 2011).⁵⁸

Los espacios deportivos y de socialización que posibilitan los torneos de básquetbol en la ciudad de Chihuahua son aprovechados por los jóvenes participantes para manifestar algunos de los rasgos que los identifican como rarámuri. Por ejemplo, algunas mujeres juegan los partidos usando su indumentaria, falda y vestido; también los equipos utilizan nombres en lengua rarámuri como *Chomarí* (Venado), *Sewa* (Flor), *Sematis* (Bonitas), *Seporí*

⁵⁸ En 2010 ella formó parte del equipo de basquetbol representativo del estado de Chihuahua en un torneo que anualmente convoca a jóvenes indígenas a nivel nacional. En octubre de 2012 nuevamente participó con su equipo en el mismo torneo pero en el estado de Campeche.

(Estrella), "Towises" (castellanización de la palabra towí que significa niño para hacerla plural: niños); otros nombres refieren a sus pueblos de origen en la Sierra Arareco, Choguita, Siquirichi o a los asentamientos y colonias en las que residen en la ciudad como Oasis, Tarahumara, Ladrillera Norte, Carlos Arroyo, 1º de Mayo, La Rubio, inclusive a las actividades a las que se dedican como el equipo Estudiantes.

En la ciudad de Chihuahua existen algunos parques y unidades deportivas en las que los rarámuri se reúnen los fines de semana para jugar basquetbol y pasar unas horas de diversión. Aunque algunos adultos y familias también asisten a estos lugares, es evidente que son espacios que los jóvenes se han apropiado. Inclusive, estos sitios forman parte de los escenarios que los varones y las mujeres aprovechan para conocerse, formar noviazgos y posteriormente establecer relaciones de pareja o matrimonio. De los espacios en los que se reúnen los rarámuri sobresale uno al que especialmente acuden los fines de semana: el parque El Palomar, el cual fue creado por el ayuntamiento municipal en los primeros años de la década de los noventa del siglo pasado. Actualmente cuenta con jardines y áreas verdes, un quiosco, así como un foro en donde se presentan programas musicales. Es el lugar preferido por esta población (parejas, familias, niños, jóvenes) para pasar las tardes, jugar, conocer y relacionarse con otras personas del mismo grupo, así como para presenciar los eventos que ahí se ofrecen.

A un par de cuadras de éste parque, en la colonia también llamada El Palomar, hay unas canchas de basquetbol y fútbol rápido. En sus alrededores viven algunas familias rarámuri que mantuvieron su propiedad después de la expropiación de los terrenos en los que ahora está el parque. Todos los domingos en estas canchas se reúne un nutrido número de jóvenes, entre ochenta y cien, conformado tanto por residentes del lugar, como por rarámuri que habitan en otros puntos de la ciudad. Ahí practican deportes, juegan, platican, se encuentran con sus novios, algunos toman cerveza o se drogan y, en general, socializan y pasan algunas horas de esparcimiento en compañía de amigos y familiares. En suma, las

canchas del Palomar forman parte de un espacio residencial, lúdico y de contacto e intercambio que los jóvenes rarámuri se han apropiado en la ciudad.

2. 3 Consumo, identidades y culturas juveniles entre los rarámuri.

El consumo de diferentes bienes, servicios y productos culturales, como ropa, accesorios, cosméticos, música, radio, televisión, cine, teléfonos móviles, reproductores de música o video, el uso computadoras e internet, también tiene una incidencia en la manera de significar la juventud rarámuri urbana, así como en la construcción de sus identidades étnicas y de género en la urbe.

La incorporación que mujeres y varones hacen de las prendas de vestir y los accesorios "de moda" a su indumentaria propicia la diferenciación estética de las generaciones jóvenes respecto de las de sus padres y abuelos. Entre los elementos que incorporan al atuendo están los pantalones de mezclilla o *jeans*, blusas, camisetas, vestidos, suéteres, chamarras, pantalones y calzado deportivos, botas, zapatos de tacón, cachuchas, gorros, bufandas, entre otros.

El uso de estos artículos es variable entre los jóvenes, pues no todos incorporan de manera absoluta la indumentaria y los accesorios de moda. Existe un uso diferenciado de la vestimenta y ello obedece a factores económicos, de género, de gusto o preferencia y al tipo de socialización que tienen tanto mujeres como hombres. Es decir, hay prácticas y usos heterogéneos de la ropa que consumen los jóvenes rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Lo que sí es común entre quienes llevan este tipo de prendas es la finalidad de distinguirse de las generaciones adultas, para sentirse atractivos y para expresar y vivir una identidad juvenil urbana. El siguiente párrafo lo extraje de mi diario de campo para mostrar el tipo de prendas que usan los jóvenes en los lugares de esparcimiento e intercambio con sus pares.

Por la tarde fui a las canchas de la colonia el Palomar. Como cada domingo en el lugar había jóvenes, jugando básquetbol y entre ellos pude distinguir a varios residentes del Oasis. Edgar se acercó con su hermana, su primo y su prima. Edgar vestía con camisa a cuadros, pantalón de mezclilla, tenis color blanco tipo "Vans" y el cabello parado peinado con gel. La hermana vestía con un pantalón deportivo, camiseta negra y tenis blancos, mientras que su prima con la falda

rarámuri [sipucha] y una blusa comercial. Su primo también con tenis, pantalón de mezclilla, camisa, cachucha y un broquel en la oreja izquierda. También estaban por ahí Amalia y Gloria, quienes ese día vestían con jeans, camiseta y tenis, a diferencia de lo que cotidianamente usan en el Oasis: sipucha y mapacha [falda y blusa rarámuri]. 59

Sobre el uso de las prendas señaladas existen diferentes puntos de vista y valoraciones. Por un lado los jóvenes manifiestan el gusto que tienen por consumir y portar los diseños que disponibles en el contexto urbano y algunos de los padres y madres están de acuerdo con el hecho de que sus hijos sigan las tendencias de la moda, aunque suelen decir que no les gusta que exageren en los estilos, sino que sean discretos. Pero por otro lado hay padres y adultos en general que reprueban el uso de dichas prendas porque aseguran que los jóvenes "se ven fellones" y se están "achabochando", es decir amestizando, y eso lo ven como un problema que llevará a la pérdida de la identidad, sobre todo cuando se visten con la indumentaria característica de los "cholos", 60 la cual valoran negativamente. De acuerdo con Pérez (2008), tales opiniones muestran que la producción de sentido ocasiona tensiones entre los jóvenes indígenas, sus expectativas de vida y los requerimientos de los adultos. Aunque existen puntos de vista heterogéneos, la tensión no es fuerte y la incorporación de los elementos depende del gusto y de la posibilidad económica de los jóvenes para conseguirlos, y cuando esto sucede los padres tienen un margen muy limitado para manifestar su rechazo de una manera contundente.

A continuación presento tres testimonios: el primero es de un joven que expresa su predilección de las posibles combinaciones de la indumentaria de las muchachas; el segundo de una joven que manifestó el gusto que tiene por combinar su atuendo rarámuri con otras prendas comerciales; y el tercero es de una mujer que no aprueba la indumentaria del estilo cholo:

Me gusta que se pongan vestido [rarámuri] y pantalón también. Me gusta con la falda, con vestido, pero con el cabello de moda ahora, en capas. Es que se ve más bonito (Edgar, mayo 2011).

_

⁵⁹ Marco Vinicio Morales, diario de campo, agosto de 2010.

⁶⁰ En el siguiente apartado abordaré el tema de los "cholos" rarámuri.

Nos gusta cambiarnos también, ponernos pantalón, cualquier día. También me pongo la pantalonera [pantalón deportivo] cuando voy a los entrenamientos o a jugar porque se batalla más con la falda. Y sí, nomás cambiarte porque te gusta, para ir al cine, para ir a pasear (Amalia, diciembre 2010).

Pus a mí no me gusta que se vistan así, como de cholo, pus no sé, se ven así muy diferente, como que muy "fellones". Yo no les digo nada, pero ya les gustaron a ellos (Guadalupe, mayo 2011).

En los asentamientos la mayoría de las jóvenes usa el atuendo rarámuri (que consiste de falda y blusa), pero algunas de ellas lo combinan con prendas comerciales o también lo sustituyen de manera temporal y se visten con pantalón y camisetas o blusas "de moda". Además, usan cosméticos y suelen peinarse o cortarse el cabello de manera diferente a sus madres y abuelas, quienes sólo se lo recogen y lo atan formando una "cola de caballo" o se cubren con un paño. Añaden a su indumentaria accesorios como anillos, pulseras y colguijes que compran diferentes locales de la ciudad. Las fiestas de los asentamientos o los lugares de socialización mencionados más arriba son los escenarios que las jóvenes aprovechan para lucir tales atuendos, lo cual, en la mayoría de las veces, causa admiración y gusto entre los varones.

Si se considera la preeminencia del atuendo "tradicional" que las mujeres visten en las localidades de la Sierra y en los asentamientos, ⁶¹ el uso que dan algunas jóvenes a la indumentaria comercial y de moda representa un cambio paulatino vinculado con la adopción de identidades femeninas juveniles urbanas. En contraste, la transformación no es igual en el caso de los varones, pues en las localidades de la Sierra desde hace muchos años, ellos usan ropa comercial y en ese sentido se han "amestizado" mucho antes que las mujeres. Lo diferente en la ciudad es que los jóvenes están usando la ropa, el calzado y los artículos de moda, los cortes de cabello que ven en la televisión o que imitan a sus vecinos mestizos, todo ello para diferenciarse de los adultos e identificarse con sus pares asumiendo también una identidad juvenil urbana particular.

A las imágenes y valores culturales asociados con la indumentaria también se vincula el consumo de ciertos géneros musicales los cuales, en conjunto,

-

⁶¹ En los asentamientos administrados por los jesuitas es obligatorio que las mujeres, adultas, niñas y jóvenes siempre usen el atuendo rarámuri.

construyen la idea de juventud entre los rarámuri urbanos. Es decir, diseños de moda y música muchas veces están fuertemente entrelazados y son enviados a los jóvenes a través de los medios de comunicación. Al manifestar las predilecciones musicales los muchachos y muchachas señalan el rock, el pop, la llamada música electrónica, el hip-hop o el *reggaeton*. Pero los jóvenes también escuchan otros géneros dirigidos a sectores más amplios de la población como la música norteña o la banda. Y lo que se muestra común entre las propuestas musicales es su preferencia por lo que ellos refieren como "música romántica", por las canciones con lírica sobre relaciones amorosas. El siguiente testimonio de un joven de diecinueve años muestra la manera en que combina la indumentaria con elementos y prácticas que otorgan un carácter heterogéneo a su experiencia de juventud:

Pus antes era cholillo, pero ahora me visto normal y peinarme a la moda de ahora. Me gusta el rock, pop, norteños, corridos, cantantes como Myle Cirus, Rock City, Bucanans, Komander. Me gusta bailar música electrónica y nos reunimos allá por el gimnasio los domingos, como a las 11 de la mañana... Las películas que sean de acción, de baile también, musicales, del "Cochiloco"... Dibujamos placas, bombas, *graffiti* en el cuaderno (Edgar, mayo 2011).

Además de las imágenes estéticas y musicales, un nuevo espacio que esta posibilitando el intercambio y la socialización del sector juvenil es el internet. 62 Muchachas y muchachos tienen cuentas de correo electrónico y perfiles en las redes sociales más usadas mediante los cuales intercambian información, comunican sobre las actividades que realizan, descargan música, imágenes, comparten fotografías y, en general, se han apropiado de un nuevo espacio de socialización virtual con el que mantienen contacto con sus pares. Por ejemplo, en la plataforma de *Facebook*, además de que muchos rarámuri tienen una cuenta, se han creado dos grupos en la ciudad de Chihuahua cuyos miembros son mayoritariamente jóvenes. Uno de ellos se llama "Grupo Juvenil Rarámuri", al que están inscritos sesenta muchachos y muchachas que realizan diversas actividades como reuniones para ver películas, organización de actividades deportivas y

_

⁶² Debo destacar que no todos los jóvenes tienen acceso a las computadoras y a la tecnología de la informática, inclusive esta situación, derivada de las condiciones de pobreza que los apremian, es un obstáculo para que puedan seguir estudiando en los niveles medio y superior.

representaciones teatrales breves, principalmente en el asentamiento "Pbro. Carlos Díaz Infante". El otro grupo se llama "Tarahuamara en Zona Urbana", el cual cuenta con doscientos cincuenta amigos y cuyo perfil está dedicado a difundir información, fotografías e imágenes sobres los torneos de básquetbol a nivel municipal y la participación de las selección rarámuri a nivel nacional.

Todas estas expresiones y vivencias de los muchachos y muchachas rarámuri tienen que ver con lo que Feixa (1998) definió como "culturas juveniles", es decir, con la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, ubicados principalmente en el tiempo libre y en espacios como la calle, el baile o los locales de diversión. En dichos ámbitos el joven se encuentra con otros jóvenes y empieza a identificarse con determinados comportamientos y valores, diferentes a los vigentes en el mundo adulto. Las culturas juveniles se traducen en estilos visibles que integran materiales heterogéneos provenientes de la moda, la música, el lenguaje, las prácticas culturales y las actividades focales (Feixa, 1998:61-62).

Feixa argumentó que un estilo está constituido por una combinación jerarquizada de elementos culturales. De ellos destaca el lenguaje, que refiere a formas de expresión oral que caracterizan a los jóvenes. La audición y producción de música, elementos centrales en la mayoría de los estilos juveniles como medio de autoidentificación. La estética que posibilita la identificación con elementos visibles como la ropa, el corte de pelo, atuendos, accesorios, etcétera; se trata de un repertorio utilizado por cada grupo de manera creativa y lo común en todos los estilos es la intensión de diferenciarse de los adultos y de otros grupos juveniles. Las culturas juveniles también son artífices de producciones culturales (revistas, graffiti, murales, pintura, tatuajes, video, radio, cine, etc.) que tienen la función interna de reafirmar las fronteras del grupo y una externa para promover el diálogo; muchas veces, la función de las producciones es la de invertir la valoración negativa asignada a determinados estilos, convirtiendo el estigma en un emblema. Por último, la identificación se concreta en la participación en

determinados rituales y actividades focales propios de cada estilo, asociadas frecuentemente con el esparcimiento (Feixa, 1998:70-72).

En el sentido planteado por Feixa, la resignificación y construcción de la dimensión juvenil entre los rarámuri urbanos se realiza a través de la selección de elementos, objetos y símbolos heterogéneos tomados de la música, la indumentaria, la televisión, la práctica del básquetbol y del mismo repertorio cultural rarámuri, los cuales, a manera de *bricolage*, se mezclan para dotar de una imagen, identidad y nuevos significados a algunos miembros de este sector.

La mezcla de elementos heterogéneos y su fusión en estilos propios se asemeja a las formas, contenidos, símbolos y prácticas de las identidades de los "mazahuacholoskatopunk" retratados por Federico Gama (2009) en su una investigación fotográfica sobre un sector de la población juvenil indígena que vive en la ciudad de México. Con dicho término, Gama se refirió a ciertos grupos de jóvenes indígenas que se han apropiado de los estilos distintivos de los cholos, los "skcatos", los rockeros, los "darks" o los punks (estéticos, musicales, actividades), o bien los han mezclado para construir una imagen que los identifique y les permita experimentar la vida urbana. Además de la apropiación de la indumentaria y etilos de estas culturas juveniles, los jóvenes rarámuri se asemejan a los llamados "mazahuacholoskatospunk" porque trabajan en espacios laborales similares, los hombres en la albañilería y las mujeres en el empleo doméstico, y porque para vivir su condición juvenil se congregan en parques, ferias, unidades deportivas y otros espacios de socialización, preferentemente los domingos.

En general los jóvenes rarámuri toman elementos de diferentes expresiones culturales, lo que les otorga heterogeneidad a sus estilos. Pero de las posibles expresiones destaca una que está más definida y representa una expectativa a la que, en determinados momentos, aspiran los niños y muchachos de los asentamientos, incluidas algunas mujeres: la de cholo. En los asentamientos es común observar a los jóvenes, incluidos algunos niños que cursan los últimos años de la escuela primaria, vestir la indumentaria, atuendos y elementos estilísticos característicos de los cholos. En el siguiente apartado veremos que, hasta cierto punto, ellos maneja estos elementos y algunos de sus significados,

pero en la mayoría de los casos sólo retoman dicho estilo a nivel estético, pues no integran en su repertorios otras pautas, simbolismos y formas de organización características de los cholos. Sin embargo, apropiarse de los atuendos y algunos elementos de los estilos les proporciona un medio para expresar un lenguaje corporal y estético que evidencia las transformaciones de su condición juvenil, así como la manera en que ellos se relacionan con la ciudad.

- 3. Cholos rarámuri: apropiación y tensiones por el estilo.
- 3.1 Antecedentes del cholismo.

De acuerdo con José Manuel Valenzuela (1988), a mediados de la década de los setenta del siglo pasado en ciudades mexicanas del norte comenzaron a ser visibles diversas agrupaciones de jóvenes identificados como cholos, caracterizados por su peculiar forma de vestir. Dichos grupos tienen sus antecedentes en los barrios de chicanos y migrantes mexicanos en Estados Unidos en los años de 1960, particularmente en ciudades como la de Los Ángeles, y que a su vez son herederos del estilo pachuco que estuvo en boga un par de décadas antes. En ciudades mexicanas como la de Tijuana, Baja California, o Juárez, Chihuahua, la influencia de los cholos se propagó rápidamente entre los jóvenes de las clases bajas, lo cual llevó a Valenzuela a plantear la relación cholismo, migración y clase social (Valenzuela, 1988: 55-56).

Valenzuela presentó una larga lista de las acepciones y usos con las que el término cholo se ha asociado, destacando el vínculo de lo indígena aculturado, y concluyó que por mucho tiempo se ha utilizado de manera peyorativa para referirse a la gente "baja", "pobre", "inculta", "ruda", "soez", "tosca" y, también se ha asociado al color moreno de la piel. No obstante, los grupos de jóvenes retomaron la palabra cholo para autodefinirse como colectivos marginados que se identifican con una expresión que tradicionalmente ha definido al de "hasta abajo" (Valenzuela, 1988:59-60). Feixa (1998), por su parte, señaló que el término cholo

se ha utilizado comúnmente en diversos lugares de Latinoamérica para designar a los indígenas parcialmente amestizados.

El análisis de Valenzuela (1988) enfatizó que el tema del cholismo frecuentemente ha sido tratado con subjetividad y ligereza, estigmatizando al cholo a través de los medios de comunicación que manejan tendenciosamente la información y generalizan el prejuicio o la predisposición en contra de esta figura. En este sentido afirmó que a los cholos se les ha descrito como delincuentes, drogadictos, violentos, entre otros calificativos, no obstante que dichas pautas de comportamiento no son exclusivas de ellos ya que en otros sectores de la sociedad, alejados del cholismo, también están presentes.

Como una cultura o estilo juvenil, lo cholo está constituido por una combinación jerarquizada de elementos culturales, entre los que destaca la estética y el vestuario, el lenguaje, la audición y producción de música, las formas de organización, así como la participación en determinados rituales y actividades focales propios. Valenzuela indicó que, como estilo distintivo, el vestuario está marcado por dos aspectos que forman parte del desarrollo del cholismo: el pachuco de los años cuarenta del siglo pasado y la ocupación laboral. De esta manera los pantalones y las camisas que usan provienen del trabajo en la industria, usando tallas que dan una apariencia muy holgada, imitando en ese sentido al estilo pachuco. El paño o paliacate se usa también en el trabajo agrícola o en la albañilería y forma parte de la indumentaria. Calzado cómodo, preferentemente deportivo es utilizado en trabajos en los que se permanece mucho tiempo de pie (Valenzuela, 1988: 74). Este es el origen y el tipo de la indumentaria chola, pero en la actualidad a ella se han añadido otros accesorios o prendas que conforman el estilo: camisetas deportivas de equipos de básquetbol, sombreros, camisetas con imágenes de la iconografía chola (Virgen de Guadalupe, Cristo, automóviles cásicos, bandera mexicana, payasos, arlequines, números, mujeres, etcétera), escapularios, cachuchas, gafas obscuras, además de otras decoraciones corporales como las perforaciones y el tatuaje.

En segundo lugar, como forma de organización territorial y pauta de identificación, está lo que Valenzuela llamó "el Barrio", el cual ubica y delimita

geográficamente un área determinada dentro de la cual se manifiesta el dominio de un grupo de jóvenes que se reclaman parte de él. El barrio y el grupo adscrito representan la unidad contra los de fuera, contra "los otros", y la convivencia entre los socios, es un crisol donde se funden amistades, donde se satisfacen necesidades colectivas que amalgaman a sus miembros, y surgen así las pandillas, las bandas, las "clicas" o "gangas" como ellos se denominan. Además, el barrio representa un mecanismo y un espacio de poder, existe una estructura de toma de decisiones en la que todos participan y en la que se desarrollan liderazgos de uno o algunos de sus miembros, quienes manifiestan su habilidad para pelear, para hablar, por su experiencia y capacidad de decisión (Valenzuela, 1988: 82-84).

A estos rasgos se suman otros que forman parte del repertorio de la cultura chola, como el mural, el *grafitti* o "placazo", la música y el lenguaje. El mural fue retomado de los chicanos y es utilizado como una forma de comunicación, de reafirmación cultural, vehículo de expresión de actitudes, posición, prácticas, creencias y expectativas de los cholos. En él se expresa la cotidianeidad del barrio y otros temas como la simbología religiosa católica (principalmente la Virgen de Guadalupe), aspectos históricos y culturales de México, así como la exaltación de la figura femenina. El "placazo" es una expresión gráfica utilizada con el objetivo de obtener un reconocimiento, se realizan principalmente con pintura en latas de *spray* o marcadores indelebles sobre cualquier superficie. Por otro lado, la música preferida de los cholos entrevistados por Valenzuela eran las baladas románticas de las décadas sesenta y setenta pasadas, referidas en términos de "*oldies but goodies*" (Valenzuela, 1988:85-102).

3.2 "Cholos" y "cholas" rarámuri.

Entre los rarámuri lo cholo adquiere características particulares que denotan la manera en que los jóvenes se han apropiado y resignificado el estilo. El elemento primordial retomado por los muchachos es la vestimenta, utilizada de manera creativa, la cual sirve para diferenciarse de los adultos y de otros grupos juveniles.

Usan pantalones, camisas y chamarras amplias y holgadas, estampadas con muchos diseños (Virgen de Guadalupe, hojas de marihuana, automóviles, números, bolas de billar, figuras de "cholos", etc.); zapatos deportivos; cachuchas; aretes y perforaciones en las orejas, la nariz y las cejas; entre otros más. El tatuaje no está extendido pero algunos de ellos llevan este tipo de decoración corporal.

De acuerdo a lo observado en la investigación en campo, la indumentaria es el rasgo que define en mayor medida a los "cholos" rarámuri, no obstante, a la manera de los mezahuacholoskatopuk, también suelen incorporar elementos de otros estilos: rock, metal, *reggaeton*. Y aunque algunos tienen el estilo cholo más definido y lo han portado durante mucho tiempo, otros sólo adquieren la estética durante una temporada. Inclusive, hay unos más que en ciertas ocasiones alternan la indumentaria chola con otras, como la vaquera cuya incorporación tiene ya muchos años en la indumentaria rarámuri. Es, en suma, una mezcla de elementos y expresiones lo que caracteriza el estilo cholo rarámuri.

Los elementos creativos como el mural o el *grafitti*, cuya función es la de reafirmar las fronteras identitarias de los cholos, tienen un nivel distinto entre los jóvenes rarámuri. Ellos suelen imitar algunos de los temas consolidados de esta cultura juvenil como las imágenes religiosas (Guadalupe, ángeles, cruces), los arlequines, u otras figuras que representan a los mismos cholos, pero sólo las dibujan en papel usando marcadores. Aunque tienen cierto acceso a las pinturas en aerosol rara vez lo utilizan para expresarse de manera plástica, su uso está destinado a una actividad diferente, la cual veremos más adelante.

Debo destacar que en una ocasión un grupo de niños rarámuri tuvo la oportunidad plasmar un proyecto artístico de este tipo. A través de un taller sobre derechos y ciudadanía entre jóvenes indígenas, 63 los alumnos varones de sexto grado de primaria de la escuela del asentamiento Oasis decidieron hacer un mural. En los bosquejos que realizaron los niños antes de pintarlos en el muro destacaron algunas imágenes y símbolos alusivos al cholismo. Finalmente, en el

280

_

⁶³ El proyecto *Voces de los jóvenes indígenas. Adolescencias, etnicidades y ciudadanías en México* se desarrolló en el año 2011 y fue coordinado desde el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF).

muro quedó dibujado una Virgen de Guadalupe, un cholo tocando un tambor rarámuri, una flecha atravesando un corazón y una cruz con la leyenda *Neje gua beteame onoruame*, que significa "Dios vive con nosotros". 64

Las preferencias musicales de los cholos rarámuri son heterogénea e incluyen al hip-hop, expresión que ha cobrado importancia entre el cholismo en general, y a otros géneros como el rock, norteño y la banda, el pop, el *reggaeton*, o el electrónico. Un joven del Oasis, Mateo, comentó el gusto que tenía por escuchar grupos de hip-hop locales, integrados por muchachos mestizos de la ciudad de Chihuahua. Al preguntar sobre los grupos de rap o hip-hop preferidos respondió: "Me gusta el hip-hop, el rap, las rimas. El *Gramatiko* o el *Bions*, son de aquí de Chihuahua, viven por la colonia Mármol. En el internet los buscas. Yo lo escuché y lo pasé a mi celular. Hay otro también el *Somer* 6-16, es su enemigo. Son cholos, hablan de matar y también cantan románticas, la mayoría románticas y eso me gusta. Las cosas que dicen se me hacen bien chidas". 65 El joven señaló que le gusta mucho un tema de *Gramatiko* porque en sus letras hace referencia a los rarámuri, a la Sierra Tarahumara y a diferentes lugares del estado. A continuación transcribo la canción "Orgullo chihuahuense" de *Gramatiko*:

Orgullo chihuahuense.

Me desplazo tan fácil con mis versos y rimas Como tarahumara corriendo por las colinas Soy tan imponente como el cañón del cobre Habilidoso, escurridizo como liebre en el monte Mis líneas son tan puras como el lago de Arareco Se escuchan claramente por todo el desierto De lo más alto a lo más bajo Como Basaseachi 2-46 metros de flow Aquí desde la capital del mundo minero En ciudad Parral con mujeres me paseo Me siento Pancho Villa con dos morras a la orilla Centauro del norte, tu recuerdo es de por vida Cuna de revolución, el estado grande Sigo el ejemplo de esas gentes importantes Elevo la expresión en esta introducción Y me siento con orgullo Y a Chihuahua rendirle un tributo Un tributo

⁶⁴ La estética de cholo también es retomada por algunos niños que cursan los últimos años de la educación primaria.

⁶⁵ Mateo, entrevista mayo de 2011.

Un tributo
Orgullo chihuahuense.
El Gramatiko
Discos la raza, Chihuahua está en el mapa
CH 2005, orgulloso, moreno mexicano
Chihuahuense.⁶⁶

Resulta sobresaliente el hecho que unos cuantos jóvenes rarámuri también tienen la expectativa de hacer sus propias producciones de hip-hop y rap. No son proyectos consolidados aún, pero los muchachos están ya realizando algunos ensayos y componiendo canciones. Por ejemplo, en la Colonia Tarahumara hay un par de jóvenes con algunas canciones interpretados en dicho estilo; en el asentamiento Carlos Díaz Infante la gobernadora esta apoyando a tres jóvenes para que puedan grabar un disco de rap; y en el asentamiento Oasis cinco muchachos tiene la intensión de grabar un video de algunas liricas que han compuesto. A continuación transcribo la letra de una canción compuesta por estos jóvenes, en la que puede distinguirse la preferencia que tiene por los temas amorosos.

Nuevamente estamos en la calle y mira llegó una morena y le dije "mi reina quisiera robarte un momento para contarte que mi corazón se encuentra violento" es lo que siento, jamás la había sentido hasta que te encontré en el viento. Volando como un ángel llegaste a mi vida y con una sonrisa borraste las heridas que tenía aquí en mi alma tómalo con calma, que voy a ser tuyo hasta que el destino nos separe del planeta, la neta por ti mi princesita voy a ser un gran poeta. y eres perfecta de los pies a la cabeza, cuando me besas me excitas en la mente de volada bien caliente, quítate la ropa para que te ponga bien ardiente pa que veas lo que se siente tener la sangre caliente, te quiero elevar hasta la cima para que tú sientas lo que jamás habías sentido que chido hicimos el amor a escondido, cuando te miro suspiro toda la noche y cada día vida mía pues mi corazón sabía lo que tú querías cuando estabas en mis brazos abrazada y tenerte a mi lado fue lo más hermoso que me ha pasado en este mundo, por ti derrumbo y tumbo a quien se cruce,

_

⁶⁶ Fuente: www.youtube.com/watch?v=lemUsRveeFCE

detente nuevamente que quiero llevarte en mi mente para siempre y tenerte hasta tu muerte.

A la gobernadora del asentamiento Carlos Díaz Infante le motiva apoyar este tipo de proyectos que surgen desde el sector joven y su interés no radica sólo en la posibilidad de conseguir recursos para financiar la producción de un disco de rap o hip-hop, sino que está convencida de que las letras e interpretaciones deben estar imbuidas de elementos culturales rarámuri. Así planteó que es importante cantar en lengua materna y que las liricas incluyan símbolos y saberes de este grupo que se originan desde el contexto de las localidades de la Sierra. Inclusive quisiera que en sus presentaciones los jóvenes usaran la indumentaria masculina rarámuri (el calzón llamado *tagora*, la faja, *mapacha* o camisa, *coyera* y huaraches). A continuación presento su testimonio.

Pus está vez sí quiero meter un proyecto para los jóvenes. No es un beneficio pero es algo de cambio que le gusta a los jóvenes. Me he estado fijando en dos niños y un joven que le gustan rapear, bailar, eso es lo que le gustan. Y ellos dicen que quieren andar en ese música, pues la mitad [cantar] en rarámuri y la mitad [cantar] de mestizo, pero hablando la historia de la Sierra o la vida de una persona. Yo hablo con estos tres muchachos que no se olviden de idioma, "de qué sirve entonces seguir ese canto y baile si no lleva ninguna esencia de ustedes mismos". Y entre ellos pues creo que han hablado. Y como el grande le gustó mucho la Sierra, por eso yo digo que él yendo a la Sierra con los otros dos puede ser que traigan más conocimiento de allá. Y estas vacaciones pus quiero llevarlos a Narárachi, quiero andar en mi pueblo, en Ojachichi, en las cuevas donde hay huesos antiguos para que capten lo que tienen que decir en la música. O pueden decir en la música lo que les gusta, pues hablar en rarámuri para que entiendan los que no entienden [español]. Ellos riman pero no han escrito. Son de aquí del asentamiento. Creo que uno tiene como once y otro trece y el otro es diecisiete [años de edad]. Él rima en rarámuri y español, pero todavía no lleva muy adelantado, pero se está esforzando para hacerlo. Él estudia el bachillerato. Pus él buscaba niños que fueran más serios, no demasiado bromistas, porque dice que aquí hay algunos que sí les gusta la música pero que no lo toman muy en serio... A veces estamos hablando de cuando se viste lo que le llaman cholo. Algunos les gusta como se ve la vestimenta, pero hay momentos en que se visten de vaguero, de muchas clases. Yo les digo que no importa cómo vestir, solamente tiene que ser gente que respetan la gente. Ellos se visten normal, más o menos, pero ya no totalmente de como la Sierra. Dos de ellos sí participan en los coro, cuando nos invitan a algunas parte ellos todavía usan tagora [calzón, parte de indumentaria masculina rarámuri]. Por eso es que ellos dicen que el día que ya podamos hacer la música, pensamos que nos vamos a poner nuestra tagora y rimar lo que aprendimos (María Luisa, mayo 2011).

Por otro lado, no obstante el uso de la indumentaria chola y el manejo de algunos elementos del estilo, los rarámuri de los asentamientos no son agrupaciones representativas del cholismo en los términos concretos de los que significa esta cultura juvenil. Y tampoco representan a la mayoría de los jóvenes que viven en estos lugares. A su manera algunos de ellos se han apropiado de la estética, la cual combinan con ropa y artículos de otros estilos, pero no existe una ideología que sustente su apariencia, ni asumen conductas y prácticas características. En primer lugar no reproducen el modelo de organización socioterritorial cholo fundado en bandas o "clicas" que ejercen el control de un barrio, y, en segundo lugar, muchos de ellos admiten la predilección por lo estético y la ropa pero no se autoidentifican como cholos.

De manera individual o en grupos pequeños que no rebasan las diez personas, experimentan su juventud urbana a través del estilo cholo. Se reúnen por las noches, pero sobre todo los fines de semana para intercambiar con sus amistades, ya que durante el día y toda la semana trabajan, estudian o resuelven otras actividades. Pero hasta ahora no han dado un paso más allá en términos organizativos agrupándose o identificándose como cholos de los asentamientos y rivalizando con los cholos de otros barrios. No forman bandas porque no les interesa y porque el modelo de organización social rarámuri sólo en determinados momentos apela al agrupamiento, es poco centralizado y no considera en términos amplios la idea de representatividad.

El asentamiento el Oasis, por ejemplo, es el más antiguo de todos y en él encontramos dos o tres generaciones que nacieron y han crecido en la ciudad. Sin embargo, los jóvenes que adoptan la estética chola, o los adultos que la abandonaron hace tiempo, no se han organizado en bandas aun considerando que se encuentran justo en medio del campo de batalla disputado por dos "clicas" de cholos mestizos. Tanto los que se visten como cholos, como aquellos que no lo hacen, constantemente sufren las agresiones de una de éstas, denominada "Chaveños 13". Esa situación no los lleva a responder de manera violenta en términos de una banda de cholos rarámuri del Oasis. La estrategia ha sido otra y sólo es adoptada por algunos de los rarámuri, quienes en busca de apoyo o

protección han entablado una relación amistosa con la otra clica, "Urbanos 11". Pero más que una alianza para responder en conjunto a los "Chaveños 13", que en determinadas ocasiones sucede, la relación de los jóvenes rarámuri con los "Urbanos 11" tiene el objetivo de entablar un pacto de no agresión que asegure la integridad de los primeros. El siguiente relato es de un joven del Oasis, quien manifiesta varios de los puntos señalados hasta ahora sobre la idea y las prácticas de lo que significa ser cholo en este asentamiento.

En el Oasis no hay cholos. Algunos se visten de cholos, así guangos, como Felipe. Pero también se visten *fresón* o así vaquerillo. Felipe no es cholo, se viste así, le gusta la moda y a mí también. Me gustan los pantalones guangos, pero no tan tumbados porque la gente me mira diferente, como con desprecio, eso no me gusta, te creen malandro, pero no soy cholo... Benjamín antes sí se mantenía en las riñas pero ahora ya no. Los Chaveños 13 nos avientan piedras, así se llama el barrio de ahí, son chabochis. Pus al Valerio sí le apedrearon la cabeza. Es que nos buscan, le pegan a uno de aquí y le ayudamos. Pero estamos con aquellos de allá que se dicen llamar los Urbanos 11. Viven ahí enfrente, son chabochillos de atrás de la Soriana [supermercado]. Se juntan allá donde está su placa, de la tortillería más arribita. Ellos no nos molestan, ya nos conocen (Mateo, mayo 2011).

Por otro lado, Valenzuela (1988) señaló que numéricamente la participación de las mujeres en la cultura chola es reducida en comparación con la de los hombres, pues aproximadamente la cuarta parte de una banda está conformada por ellas. Según el autor, la diferencia demográfica se suma al modelo patriarcal y sexista que prevalece entre los sectores sociales en los que se desarrolló el cholismo y eso se manifiesta en una participación limitada de las cholas.

En el caso rarámuri no puede establecerse el tipo de participación de las mujeres ya que no hay organizaciones de cholos. No obstante, en los asentamientos y lugares de reunión y esparcimiento se puede evidenciar que un sector de jovencitas también se ha apropiado del estilo de manera particular. Son pocas quienes retoman el atuendo señalado anteriormente, usando pantalones, camisas y zapatos deportivos, como las cholas mestizas. La mayoría combina prendas y accesorios cholos con la indumentaria rarámuri. Lo común es usar la sipucha o falda con camisetas, camisas y chamarras amplias, las cuales suelen tener imágenes que aluden a la cultura chola. Sus faldas y vestidos completos son confeccionados con telas de diversos colores pero tienen una preferencia por el

negro, y para completar el estilo buscan que las prendas comerciales sean de tonos obscuros. Con la idea de imitar el estilo "tumbado" de los cholos, las jóvenes se ciñen las faldas por debajo de la cintura para que la parte inferior esté más cerca del suelo, muchas veces arrastrándolo. Y aunque el uso de cosméticos no es exclusivo de estas cholas rarámuri, sí recurren a ellos de una manera más marcada que el resto de las jóvenes. Por último, algunas cuantas también están decoradas con tatuajes. El testimonio que sigue es de una muchacha de dieciséis años de edad que vive en el asentamiento el Oasis; en él nos da su punto de vista sobre la indumentaria chola, de sus preferencias particulares, de la opinión de sus padres sobre el estilo, así como del tipo de música que le gusta.

Hay unas bien acholadas, son bien exageradas, traen los pantalones bien aquaditos, se ponen pantalón, pero muy quangas así. Así como ellas les gustan acá, bien pintadas. A mí sí, sí me gustó, pero no tan acholada, así como tan exagerada no, así tan pintada no. El vestido me gusta nomás negro y blanco, pero no tan abajo, no tan así... Pus mi mamá no le gusta. Bueno es que dice que tengo el vestido abajo. Pero es que cuando tengo un vestido largo pus allí luego mi mamá me dice "Ponte la faja. No, no me gusta que anden así, sin faja", dice, "Con la blusa. Ponte completo". Pos, en veces sí me pongo con todo, falda y la blusa. Pos mi papá dice "¡Pus déjala!", y nomás dice así. Pus porque él también era igual antes. Pos no tan cholillo pos ahí que tenía la forma de vestir. Y no, él no me dice nada, nomás mi mamá. Como mi mamá viene de la Sierra... Pos de música me gusta lo que le gustaba a mi papá, ese como casi de rock de esos del setentas. De los Apsons, Creedens, me gustan. Los que rapean también. Es que allá en la colonia Tarahumara hay unos que conozco que rapean, pero como que ya están como, cómo le diré, es que no sé. Como que ya no se creen tarahumaras (Ángela, mayo 2011).

3.3 Tensiones por el estilo cholo y el consumo de drogas.

Además de ejemplificar el tipo de indumentaria de las mujeres cholas, la narración de la joven evidencia la tensión que genera en los padres, el hecho de que sus hijas se adhieran a dicho estilo. Aunque hay algunos rarámuri que no tienen objeción por la estética chola, como el padre de la joven, en general a los adultos no le gusta que los muchachos se vistan de esta manera, tanto hombres como mujeres, inclusive si no son sus hijos. Aluden tres argumentos en la desaprobación: primero porque estéticamente el estilo no les gusta, no es de su

⁶⁷ En el estilo cholo lo tumbado consiste en usar los pantalones muy holgados y que la parte inferior está lo más cerca posible del suelo.

agrado, inclusive quienes lo aceptan prefieren que el atuendo no sea "tan exagerado" como lo manifestó la gobernadora del asentamiento Carlos Díaz Infante en el testimonio citado en las páginas anteriores; en segundo lugar, porque vinculan la manera de vestirse con el consumo de drogas, la delincuencia y las acciones violentas; y en tercer lugar, porque consideran que asumir este tipo de identidades, marcadamente urbanas, está alejando a los jóvenes de las contenidos y prácticas culturales rarámuri.

Evidentemente hay casos en los que los jóvenes ya no quieren asumir la identidad étnica, como el grupo de raperos al que aludió la joven en el último testimonio. Pero como veremos más adelante, la identidad chola, manifestada a través de una indumentaria combinada con elementos, prendas y símbolos de otros estilos, sólo es una más de las asumidas como jóvenes urbanos y eso, en términos generales, no implica una pérdida o alejamiento de los valores y pautas rarámuri, ni que dejen de autoidentificarse como miembros de este grupo.

No obstante, una situación que es muy evidente en algunos asentamientos, y que preocupa a sus residentes, es el consumo de drogas por parte de niños y jóvenes. El empleo de sustancias tóxicas no es exclusivo de aquellos jóvenes que se visten como cholos, sino que es una situación extendida entre muchos de ellos e inclusive entre los niños más pequeños. Ante esta situación hay muchas opiniones, tanto de los padres como de los hijos, y al parecer no existe una disposición colectiva que permita disminuir el consumo de drogas, o mejor dicho de solventes químicos, que es la principal sustancia que ingieren para intoxicarse. Éste es el uso que los muchachos le dan a la pintura en aerosol: consiguen las latas y después las vacían en botellas de plástico para que así puedan inhalar los solventes. Los siguientes testimonios muestran las experiencias en torno al consumo de drogas en el Oasis; el primero es de una joven que consumió solventes durante algún tiempo y el segundo de la madre de otra joven envuelta en dicha problemática:

Sí me drogaba, pero eso ya fue mucho tiempo, ese que le dicen "espray" [solvente de pinturas]. Como que la primera vez sentí que se sentía bien y pus le pedí a mis amigos que me dieran qué se sentía, y pus ya me drogué. Pos eso era cuando tenía doce años, cuando empecé a drogarme. No cree que tanto por que también estuve

internada, como tres meses... Duraba como una semana sin ponerle y otra vez, aquí en el arroyo, o allá tras de la escuela. Mi mamá iba hasta allá a buscarme pa'que no anduviera haciendo lo mismo. Pero me escondía de ella cuando me andaba buscando. Y ya no lo pude dejar hasta cuando tuve mi primer niña, nomás cuando ya tuve mi primer niña lo dejé... Ahora Alma [su hermana] anda en eso, antes me insultaba, yo pienso que por eso. Le digo "Te va a pasar eso, lo que me pasó a mí", y no hace caso. Estuve una vez en hospital, en el Seguro [Social], sí, ya ni sabía lo que hacía, no me daba fuerza los pies, no me podía parar (Lucy, mayo 2011).

Hay muchos niños chiquitos, yo he visto que allá atrás, por la ventana los he visto. Pero le digo muchas veces cuando hay reuniones "ninguna mamá se asoma por acá, ninguna mamá se ve que andan buscando a sus niños y luego si están chiquitos". Y así pus como consiguen drogas pus no lo sé. Pus yo de hecho platicaré de mi hija, porque de hecho también ya había empezado, ya había empezado en eso, entonces un día ya platicamos y todo, entonces me dijo ella que alquien, unas compañeras que le habían dicho que yo estaba enferma. Y ya me hizo preguntas "¿Está usted enferma mamá?". "No ¿por qué?", "Porque las niñas me dijeron que tú estas enferma y que tienes una enfermedad que no se cura". Luego que por eso se puso a endrogare, a ponerse cosas, yo creo. "¿Por qué le creen a las niñas?". "No pus que así me dijeron". "¿Y tú qué crees?" le digo "¿le crees a las niñas o me crees a mi?". Y de hecho hasta el último decía que "Gloria traía esto y me ofrecía, pero hay otra compañera que vive de aquel otro lado que ella me ofreció", y que hasta apostaron que quién sí lo hacía, que apostaron veinte pesitos... Y sí, yo y la mamá discutimos, yo le dije que si vamos a seguir así, que si no la va a atender a su niña y se molestó mucho. Pus fue muy triste esa vez, es muy feo que los niños anden así. No, nunca me gustó porque yo no consumo ninguna clase así de eso. Me dolió mucho que mi hija hiciera eso y la regañe y todo... dice "es que las niñas me dijeron y yo también quise"... Creo que duró así un año, me imagino yo, porque a la escuela faltaba mucho, faltaba mucho. De hecho yo le prohibí mucho que se juntara con ellas [las amigas], "pus si bien sabes que te ofrecen y te hacen tonta, toda la gente dice que tú eres muy tonta, que te dejas". Y ya se controló (Teresa, marzo 2011).

En el asentamiento el Oasis el *siríame* y ha recurrido a tres acciones para hacer frente al consumo. Ha permitido desarrollar el trabajo de actores gubernamentales y asociaciones religiosas, los cuales ofrecen pláticas con el objetivo de prevenir la drogadicción entre los niños. También hace llamados a la policía para que detengan y encierren a los jóvenes que están drogándose y con eso, supuestamente, dejen esta actividad. Y finalmente, a través de la Coordinación Estatal de la Tarahumara ha logrado que algunos jóvenes, incluidas dos de sus hijas, sean internados en centros de rehabilitación. Sin embargo el conjunto de medidas no ha respondido a las expectativas y el consumo se mantiene ya desde hace varios años.

Todas estas tensiones y conflictos surgidos entre los adultos y los jóvenes por su apariencia, su estética chola, sus gustos musicales, su aprendizaje en la ciudad, el consumo de drogas, etcétera, quedaron manifiestos en los siguientes testimonios. El primero es un fragmento del compilado de opiniones recabadas en un taller que trató el tema de los jóvenes rarámuri, el cual se realizó en el mes de agosto de 2011 en el asentamiento Carlos Díaz Infante. La segunda es la narración de la segunda gobernadora del asentamiento Carlos Arroyo, quien ofrece su punto de vista sobre el tema de los jóvenes y sintetiza y los temas y conflictos que surgen alrededor de la socialización de éste sector en la ciudad de Chihuahua.

Nuestros hijos aprenden a convertirse en cholos, se drogan, se ponen aretes, tatuajes, dejan crecer sus pelos, usan ropa muy grande. Aprenden a ser delincuentes y les gusta robar. Ya no respetan los mayores y las autoridades. Las niñas se visten muy abajo y de cholas. Aprenden cosas feas, disparates y temas de adultos. Ahora los chiquitos toman, no agarran consejo. Ya piensan diferente y se visten como chabochis, no quieren comer comida rarámuri, solamente comida de los mestizos. Nuestros hijos aprenden viendo en la calle a los chabochis, aprende de los mestizos como vestirse y quieren vestir igual. También aprenden de la televisión en donde les enseñan muchas cosas. Aprenden en las maquinitas y hacen lo mismo. Aprenden de los papás y hermanos. Si les enseñan cosas feas, si el papá llega borracho y habla así, o golpea a su esposa y viendo así aprenden los niños. 68

Pues yo creo que el joven indígena al vivir en esta sociedad no quiere ser rechazado. Se siente marginado, discriminado y con tal de que no lo discriminen quiere hacerse igual que el otro joven de la otra cultura, quiere vestirse igual, quiere parecerse igual, verse igual y que no, no te digan "indio" o "tú eres un indio". Me imagino que es eso por defenderse de la sociedad. De muy chiquito se mete a la droga, se emborracha porque eso es lo que vive con los otros jóvenes de su colonia, de todas maneras se relaciona con los jóvenes de la otra cultura pus que son cholos, que visten de esta manera, que hablan de esta manera, pus se quiere igualar a ellos con tal de no sentir la discriminación. Me imagino yo que es como un defenderse de la sociedad en donde vive (Juanita, agosto 2011).

Como puede apreciarse en los testimonios, la producción del sentido generacional juvenil provoca tensiones en los asentamientos rarámuri. Las actitudes y comportamientos de los jóvenes significan "problemas" para los adultos, quienes perciben desobediencia, drogadicción, el surgimiento de pandillas, o el alejamiento de la vida familiar, colectiva y de las prácticas culturales rarámuri. Sin embargo, como Pérez (2008) reconoció, los jóvenes no son los

_

⁶⁸ Proyecto de Fe Compartida en la Tarahumara, Relatoría 14 de agosto de 2011, Asentamiento Carlos Díaz Infante.

únicos responsables de los conflictos intergeneracionales, ni los únicos que provocan los cambios vividos en las comunidades indígenas (Pérez, 2008:25-27). En el siguiente apartado veremos que las expresiones y estilos juveniles no implican una pérdida de la identidad ni un alejamiento de las pautas rarámuri en la urbe. Por el contrario, la participación de los muchachos y las muchachas en las fiestas, rituales y otras prácticas rarámuri es importante para la reproducción cultural en los asentamientos. Dichas identidades y maneras de vivir la juventud se suman al repertorio cultural y la fusión de ambos otorga una particularidad a la experiencia de ser joven en la ciudad.

4. Identidades juveniles y étnicas.

Maya Lorena Pérez (2008) señaló que en América Latina se están gestando nuevas formas de reterritorialización y de relocalización de culturas e identidades particulares, muchas de ellas expresadas en el sector indígena joven. De esta manera el surgimiento de nuevas identidades juveniles como la chola o la *punk* no necesariamente implica el abandono de la identidad local comunitarias propia, y tampoco lleva a la destrucción o el abandono de identidades más amplias como las étnicas, lingüísticas o nacionales. Si dentro de las comunidades indígenas contemporáneas existen las tendencias hacia una apropiación de bienes producidos por las industrias culturales hegemónicas y esto genera modos y estilos de consumo globalizados, ello no debe entenderse mecánicamente ya que tales consumos no suceden de la misma manera en todos lados, pues la apropiación y la resignificación es variable, por lo tanto deben analizarse en contextos sociales y culturales específicos (Pérez, 2008:33-34).

En el caso rarámuri la apropiación de los elementos urbanos y las culturas juveniles tampoco significa el abandono de las pautas culturales ni el alejamiento de su identidad étnica. Dichos estilos y maneras de vivir la juventud se suman al repertorio cultural y la fusión de ambos otorga una particularidad a la experiencia de ser joven en la ciudad. Las muchachas y los muchachos también se suman a la reproducción de los rasgos culturales propios, lo que les garantiza el

reconocimiento y la identificación con su grupo en la ciudad de Chihuahua. En este proceso, la dimensión festiva representa un elemento cohesionador, de reconocimiento y autoadscripción puesto que el sector juvenil participa en diferentes celebraciones como la Semana Santa o el ciclo invernal de matachines, así como en otro tipo de rituales más íntimos vinculados con los procesos de salud-enfermedad y muerte.

Antes de abordar la dimensión ritual, debemos recordar que el trabajo y las actividades económicas desempeñadas por los jóvenes son importantes para la reproducción material urbana. Como vimos en el capítulo 3, en la ciudad de Chihuahua la economía rarámuri se basa un modelo histórico que tiene sus raíces en las localidades de origen en la Sierra Tarahumara y en el que todos los miembros de la unidad doméstica deben responsabilizarse de la reproducción material. De esta manera, ya sea a través de la albañilería o el peonaje en ranchos en el caso de los varones, o el empleo doméstico, la venta de golosinas y la *kórima* en el de las mujeres, y sin importar si se identifiquen con lo cholo o con otros culturas o estéticas urbanas, los jóvenes asumen dicha responsabilidad económica puesto que forma parte de su reproducción social, tal como lo indicaron los primeros testimonios de este capítulo.

En relación a la reproducción ritual urbana cabe señalar que el sector juvenil participan en las carreras, principalmente las mujeres, ya sea como corredoras, apostadoras o como parte del equipo de apoyo. No obstante, en las ocasiones en las que se organizan carreras de bola, de igual manera los jóvenes varones participaron como corredores. Las carreras de bola se organizan de manera muy esporádica, a diferencia de las carreras de aro que en ciertos periodos se realizan diariamente, pero al igual que éstas últimas son espacios de la cotidianeidad que evidencian el interés de los "cholos" y los jóvenes en general en participar y reproducir pautas culturales que los identifican como rarámuri en la urbe.

En el cuarto capítulo vimos que, en comparación con otros eventos y actividades colectivas de los asentamientos, la mayor participación y presencia de los varones se da en los espacios rituales y festivos como los de la Semana Santa

y el ciclo invernal de matachines. Estas celebraciones convocan a la mayoría de los hombres, incluidos aquellos que se encuentran laborando en los ranchos fuera de la ciudad. Los jóvenes no son la excepción y participan en diferentes actividades, como el sacrificio ritual de los animales que se van ofrecer a las deidades y que luego se repartirán como alimento en las fiestas; también forman parte activa de los grupos de danzantes, ya sea de fariseos en la Semana Santa o de matachines; y unos pocos se desempeñan como músicos que interpretan las melodías con la guitarra o el violín. Mateo, uno de los jóvenes referidos en los testimonios de los apartados anteriores, con mucho orgullo indicó que además de disfrutar la música pop y el rock, también le gusta participar en las fiestas de asentamientos, ya sea como danzante de fariseo o como músico, tocando el violín en las fiestas de Guadalupe, Navidad y Reyes:

Me gusta el pop, pop-rock, como las canciones de Reik... También me gusta bailar de fariseo, me gusta desnudarme [los danzantes de fariseo llevan el torso y las piernas desnudas durante sus presentaciones] por que les gustan a las muchachas (risas)... Yo mismo me aprendí a tocar [violín] ahí porque de un principio, cuando yo tenía como cinco años, ves que hacen las fiestas, es que nosotros hacemos siempre y bailan los matachines ahí y se reúnen todos ellos. Siempre me acercaba donde ellos estaban tocando. Y dije "me gusta esta música de violín y yo quiero ser uno de ellos". Entonces de ahí aprendí a tocar, en las fiestas. Y grababa en unos *casette* lo que ellos tocaban y ya después me llevaba pa la casa y ahí me ponía a escuchar. Compré un violín y ya toco (Mateo, mayo 2011).

Además de la función integradora de las fiestas, también representan espacios de innovación puesto que los jóvenes tienen la posibilidad de integrar algunos de los elementos de los estilos juveniles a los atuendos de las danzas. Por ejemplo, los jóvenes varones que participan como matachines o fariseos, sobre todo quienes en lo cotidiano visten como cholos, se incorporan a los grupos de danzantes llevando los cortes de cabello y peinados que más les gustan, distinguiéndose del resto del grupo; también es común que lleven puestas arracadas o broqueles en las orejas.

En la fiesta de Semana Santa, además de los cortes de cabello y las perforaciones, los jóvenes incorporan otros elementos distintivos del estilo cholo. Por ejemplo, la indumentaria de los fariseos incluye una *coyera*, un lienzo de tela, comúnmente color rojo, doblado longitudinalmente y que se coloca en la cabeza.

Los jóvenes cholos sustituyen la coyera por un paliacate que ciñen a la cabeza casi tapando los ojos, propio del cholismo y que, como tal, es de color negro; además amarran a las muñecas de las manos otros paliacates del mismo color, lo cual también es un indicador del estilo. La tagora es parte de la indumentarias rarámuri masculina y en la ciudad sólo se usa en la celebración de la Semana Santa; es una tela blanca que a manera de calzón enredan a la cintura y las piernas. Una sección de la tagora cae al suelo y su extremo comúnmente está adornado con triángulos de tela cosidos o, en algunos casos, con bordados de flores. Algunos de los jóvenes decoran dicho extremo con letras góticas usadas en el estilo cholo; escriben su nombre o el nombre de sus novias en color negro. Finalmente el bastón o tesora, es otro de los elementos usados por los fariseos en la fiesta y consiste en una madera rectangular de un metro y veinte centímetros de largo, aproximadamente, ocho centímetros de ancho, tres centímetros de grosor, y está decorado con diseños geométricos en diferentes colores. La superficie del bastón también es aprovechada por los jóvenes cholos para escribir textos con letras góticas, para plasmar caracteres a manera de graffiti o para dibujar imágenes como la hoja de mariguana, todos ellos elementos de la producción gráfica del cholismo.

Las jóvenes que usan las prendas cholas, o aquellas que gustan de otros estilos, aprovechan estas ocasiones para lucir y estrenar sus atuendos más llamativos, además de que se pintan y arreglan de manera especial. Tanto en las danzas de matachines, como en aquellas en las que se incorporan el último día de la Semana Santa, las jóvenes participan como parte de la normatividad ritual, pero también lo hacen con la intensión lucir su indumentaria, para mostrar que responden a las pautas culturales y a la vez para diferenciarse como jóvenes que se adhieren a los estilos juveniles urbanos. Además, ellas no dejan de cumplir con su rol principal en las fiestas, trabajando en la preparación de los alimentos y el tesgüino.

La incorporación de los atuendos, accesorios y estilos juveniles en las fiestas por parte de los muchachos y las muchachas no causa mayor conflicto a nivel colectivo. Durante las fiestas que presencié entre los años 2007 y 2012

nunca observé alguna acción que cuestionara o reprimiera a los jóvenes por usar sus prendas favoritas. Al contrario, los adultos encargados de reclutar a los integrantes de las danzas invitan a los niños y jóvenes a participar, aunque se vistan a lo cholo; y lo mismo insisten sus padres. Tal como en la dimensión de género, debemos entender la reproducción de las pautas culturales como un terreno en el que se negocian los símbolos, las normas y las prácticas con las que se construye lo generacional juvenil entre los rarámuri de los asentamientos.

En este sentido, la dimensiones cultural e identitaria de la etnicidad cobran relevancia en el tema de la persistencia, el cambio y la resignificación de la dimensión juvenil rarámuri. No obstante la adopción de los estilos juveniles urbanos, para los muchachos y muchachas resulta importante el polo positivo de las expresiones de identidad étnica aludido por Epstein (2006), ya que éstas dependen de conceptos de fuerza, recursos internos y se sustentan en la autoestima y en los valores propios a los que se manifiesta un apego. De esta manera las fiestas son el medio para expresar su adhesión a las prácticas y valores culturales en el contexto urbano.

Para los jóvenes, los rituales y celebraciones en los asentamientos representarían señales y emblemas de diferencia étnica, signos manifiestos y rasgos culturales que exhiben para indicar su identidad. En palabras de Epstein, remiten a la cultura "pública" que contempla a las prácticas y costumbres reconocidas como elementos importantes de la vida "tradicional" de un grupo. Pero dichos rituales no sólo remiten a un aspecto público, sino que son pautas que se articulan con la cultura "íntima", son orientaciones de valores básicos, rituales o cosmogónicos, y normas morales del deber ser por las que se juzga la actuación de los sujetos. De esta manera, aunque los jóvenes se adscriben a las identidades y culturas juveniles, a través de la dimensión festiva también manifiestan su identidad étnica, la cual muestra una norma de participación en las decisiones sobre el ámbito de la cultura propia. Al aceptar este conjunto obligaciones el joven es miembro del grupo, tiene el derecho de asumirse como parte de él y es aceptado por los demás.

Conclusión.

Entre los rarámuri existe una etapa del ciclo vital ubicada entre la infancia y la adultez que puede equipararse a lo que en occidente conocemos como juventud. Este periodo suele ser muy breve y remite a las personas que no son identificadas como niños o niñas, pero por no haberse casado o formado una pareja matrimonial todavía no han adquirido el estatus de adultas. La generalidad indica que los matrimonios suelen ocurrir a edades tempranas, entre los catorce y quince años de edad, por lo cual los niños (towi) y niñas (tiwe) pasan de manera inmediata a ser reconocidos como mujeres y varones adultos (muki y rijoy, respectivamente).

Esta situación ha llevado los antropólogos a pasar inadvertida la etapa intermedia, pero existe entre los rarámuri y prueba de ello es que hay términos para nombrarla, los cuales tienen una correspondencia con las diferencias de género. De esta manera el vocablo *iwé* se usa para referir a las mujeres jóvenes que no se han casado, mientras que *remalí* o *temalí* para los varones jóvenes en la misma condición. Feixa (1998) indicó que en sociedades poco centralizadas políticamente no existe un largo estadio de transición previo a la inserción social adulta, ni existe un conjunto de imágenes culturales que distingan claramente a la juventud de otros grupos de edad. Este el caso de los rarámuri.

Sin embargo, por breve que sea, la etapa de "juventud" rarámuri se ha ido modificando paulatinamente. En la ciudad de Chihuahua dicho cambio tiene que ver con la construcción de un periodo de juventud más cercano al concepto occidental. En términos generales elementos de la vida urbana como la escuela, el trabajo, los medios de comunicación, el esparcimiento o el consumo están cambiando gradualmente las prácticas y subjetividades de algunas mujeres y varones jóvenes, lo cual los diferencia en ciertos aspectos de sus padres.

De esta manera la juventud rarámuri se está resignificando o reconstruyendo con nuevos contenidos puesto que en los asentamientos urbanos dicha etapa ahora supone un conjunto de condiciones sociales, comportamientos e instituciones que distinguen a los jóvenes de otros grupos de edad, así como

imágenes culturales, valores y atributos y ritos asociados a ellos. La resignificación implica tres aspectos que están vinculados con las relaciones de género y con las identidades étnicas: la consolidación de la práctica del noviazgo y la prolongación de la edad matrimonial; vivir una forma de juventud urbana a través del deporte y otras actividades focales; así como la adopción de identidades juveniles a partir del consumo de bienes, servicios y materiales culturales.

La idea de superación económica y escolar, así como el deseo de una "mejor" vida que la de sus padres, está incidiendo en el significado de las relaciones y la formación de parejas conyugales entre algunos jóvenes. Al igual que en las localidades de la Sierra Tarahumara, en los asentamientos urbanos los jóvenes forman parejas matrimoniales a partir de los catorce o quince años de edad. Sin embargo, en algunos de ellos la subjetivación de nuevos valores está aplazando esta decisión, a la vez que se han apropiado de la práctica mestiza del noviazgo, la cual implica tener relaciones extendidas o vincularse afectivamente con varias personas antes de casarse. De esta manera hay casos de muchachos y muchachas entre los quince y veintidós años que no ha formado una pareja matrimonial.

La interiorización de estos nuevos valores y paradigmas de juventud no se restringe a ideas y aspectos vinculados con la escuela, el trabajo o la vida familiar, sino también se suman otros elementos urbanos como el consumo de bienes culturales, el esparcimiento y la práctica de deportes. La práctica del básquetbol está agregando contenidos a la experiencia de ser joven rarámuri urbano ya que no sólo significa un momento de recreación y práctica de un deporte, sino que también representa un espacio de socialización con sus pares. La práctica es favorecida por algunas instituciones del gobierno de Chihuahua, las cuales han organizado torneos de básquetbol exclusivamente para la población rarámuri, abriendo de esta manera espacios para el intercambio entre equipos formados principalmente por jóvenes de diferentes asentamientos y colonias.

El consumo de diferentes bienes, servicios y productos culturales, como ropa, accesorios, cosméticos, música, radio, televisión, cine, teléfonos móviles, reproductores de música o video, el uso computadoras, también tiene una

incidencia en la manera de significar la juventud rarámuri urbana, así como en la construcción de sus identidades étnicas en la urbe. En este sentido un nuevo espacio que esta posibilitando el intercambio y la socialización del sector juvenil es el internet. Muchachas y muchachos tienen cuentas de correo electrónico y perfiles en las redes sociales más usadas mediante los cuales intercambian información, comunican sobre las actividades que realizan, descargan música, imágenes, comparten fotografías y, en general, se han apropiado de un nuevo espacio de socialización virtual con el que mantienen contacto con sus pares.

Por otro lado, la incorporación de las prendas de vestir y los accesorios comerciales y "de moda" propicia la diferenciación estética de las generaciones jóvenes respecto de las de sus padres y abuelos; además, llevan este tipo de prendas para sentirse atractivos y expresar su condición juvenil. A las imágenes y valores culturales asociados con la indumentaria también se vincula el consumo de ciertos géneros musicales los cuales, en conjunto, construyen una identidad juvenil. De esta manera, las predilecciones musicales y a la vez estéticas de los muchachos y muchachas son el rock, el pop, la música electrónica, el hip-hop o el reggaetón, aunque también escuchan otros géneros dirigidos a sectores más amplios de la población como la música norteña o la banda.

Todas estas expresiones y vivencias de los muchachos y muchachas rarámuri tienen que ver con lo que Feixa (1998) definió como "culturas juveniles", es decir, con la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, ubicados principalmente en el tiempo libre y en espacios como la calle, el baile o los locales de diversión. La resignificación y construcción de la dimensión juvenil entre los rarámuri urbanos se realiza a través de la selección de elementos, objetos y símbolos heterogéneos tomados de la música, la indumentaria, la televisión, la práctica del básquetbol y del mismo repertorio cultural rarámuri, los cuales, a manera de *bricolage*, se mezclan para dotar de una imagen, identidad y nuevos significados a algunos miembros de este sector. La combinación de elementos heterogéneos y su fusión en estilos propios se asemeja a las formas,

contenidos, símbolos y prácticas de las identidades de los "mazahuacholoskatopunk" retratados por Federico Gama (2009).

De las posibles expresiones juveniles destaca una más definida y que representa una expectativa a la que aspiran algunos niños y muchachos de los asentamientos, incluidas las mujeres: la de cholo. En los asentamientos es común observar a los jóvenes vestir la indumentaria, atuendos y elementos estilísticos característicos de los cholos. Hasta cierto punto ellos maneja estos elementos y algunos de sus significados, pero en la mayoría de los casos sólo retoman dicho estilo a nivel estético, pues no integran en su repertorios otras pautas, simbolismos y formas de organización características de los cholos. Sin embargo, apropiarse de los atuendos y algunos elementos de los estilos les proporciona un medio para expresar un lenguaje corporal y estético que evidencia las transformaciones de su condición juvenil, así como la manera en que ellos se relacionan con la ciudad.

Entre los rarámuri lo cholo adquiere características particulares que denotan la manera en que los jóvenes se han apropiado y resignificado el estilo, siendo la vestimenta el elemento primordial que han retomado. No obstante, a la manera de los mezahuacholoskatopuk, también suelen incorporar elementos de otros estilos: rock, metal, hip-hop o *reggaeton*. Algunos tienen el estilo cholo más definido y lo han portado durante mucho tiempo, pero otros sólo adquieren la estética durante una temporada. Inclusive, hay unos más que en ciertas ocasiones alternan la indumentaria chola con otras, como la vaquera. Es, en suma, una mezcla de elementos y expresiones lo que caracteriza el estilo cholo rarámuri. De igual manera, las preferencias musicales de los cholos rarámuri son heterogénea. Pero resulta sobresaliente el hecho que unos cuantos jóvenes rarámuri también tienen la expectativa de hacer sus propias producciones de hip-hop y rap. No son proyectos consolidados aún, pero los muchachos están ya realizando algunos ensayos y componiendo canciones.

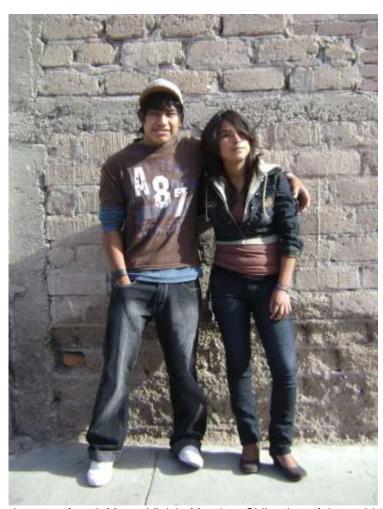
Por otro lado, los rarámuri de los asentamientos no son agrupaciones representativas del cholismo en los términos concretos de los que significa esta cultura juvenil. En primer lugar no reproducen el modelo de organización

socioterritorial cholo fundado en bandas o "clicas" que ejercen el control de un barrio, y, en segundo lugar, muchos de ellos admiten la predilección por lo estético y la ropa pero no se autoidentifican como cholos. En grupos pequeños se reúnen para intercambiar con sus amistades, pero hasta ahora no han dado un paso más allá en términos organizativos agrupándose o identificándose como cholos de los asentamientos y rivalizando con los cholos de otros barrios. No forman bandas porque no les interesa y porque el modelo de organización social rarámuri sólo en determinados momentos apela al agrupamiento, es poco centralizado y no considera en términos amplios la idea de representatividad.

En general a los adultos no le gusta que los muchachos se vistan de esta manera, tanto hombres como mujeres. Aluden tres argumentos en la desaprobación: primero porque estéticamente el estilo no les gusta, no es de su agrado, inclusive quienes lo aceptan prefieren que el atuendo no sea "tan exagerado"; en segundo lugar, porque vinculan la manera de vestirse con el consumo de drogas, la delincuencia y las acciones violentas; y en tercer lugar, porque consideran que asumir este tipo de identidades, marcadamente urbanas, está alejando a los jóvenes de las contenidos y prácticas culturales rarámuri. Esto significa que la producción del sentido generacional juvenil provoca tensiones en los asentamientos rarámuri.

En el caso rarámuri la apropiación de los elementos urbanos y las culturas juveniles no significa el abandono de las pautas culturales ni el alejamiento de su identidad étnica. Dichos estilos y maneras de vivir la juventud se suman al repertorio cultural y la fusión de ambos otorga una particularidad a la experiencia de ser joven en la ciudad. Las muchachas y los muchachos también se suman a la reproducción de los rasgos culturales propios, lo que les garantiza el reconocimiento y la identificación con su grupo en la ciudad de Chihuahua. En este proceso, la dimensión festiva representa un elemento cohesionador, de reconocimiento y autoadscripción puesto que el sector juvenil participa en diferentes celebraciones como la Semana Santa o el ciclo invernal de matachines, así como en otro tipo de rituales más íntimos vinculados con los procesos de salud-enfermedad y muerte.

Para los jóvenes, las celebraciones elemento son elementos que forman parte de las orientaciones de valores básicos, rituales o cosmogónicos y normas morales del deber ser por las que se juzga la actuación de los sujetos. De esta manera, aunque se adscriben a las identidades y culturas juveniles, a través de la dimensión festiva también manifiestan su identidad étnica, la cual muestra una norma de participación en las decisiones sobre el ámbito de la cultura propia. Al aceptar este conjunto obligaciones el joven, mujer o varón, es miembro del grupo, tiene el derecho de asumirse como parte de él y es aceptado por los demás.



Noviazgo rarámuri. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, febrero 2010.



Chola rarámuri. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, abril 2011.



Cholos del Oasis. Marco Vinicio Morales, Chihuahua, abril 2011.



Jóvenes practicando básquetbol. Marco Vinicio Morales Muñoz, Chihuahua, agosto 2010.



Jóvenes del Oasis en la fiesta de Semana Santa. Marco Vinicio Morales, abril 2008.

CONCLUSIONES

La tesis tuvo la finalidad de conocer la manera en que las relaciones de género rarámuri se resignifican en la ciudad de Chihuahua, centrando el análisis en la reproducción doméstica y material, en la vida colectiva de los residentes de los asentamientos, así como la relación que ellos entablan con los actores institucionales. En este sentido, el trabajo mostró que existe un contexto social y cultural que marca la vida urbana, la dimensión étnica y las relaciones de género de esta población congregada.

De acuerdo con esto, el proceso ha implicado una adecuación en las ideologías, los roles y las relaciones de género rarámuri en los asentamientos, todo lo cual está llevando a las mujeres a visibilizarse y a responsabilizarse de tareas y funciones que no desempeñaban o en las que tenían menor participación en el contexto de origen en la Sierra Tarahumara. Esta situación es vivida por las rarámuri de manera contradictoria, pues, por un lado, implica tomar decisiones y posicionarse en la vida doméstica y colectiva; pero por otro, asumir las responsabilidades también significa mayores cargas de trabajo en las que muchas veces no están acompañadas por los varones. En conclusión, vemos que no se rompe de manera absoluta con el modelo hegemónico patriarcal rarámuri, el cual tampoco es tan jerárquico, pero sí se generan ciertas fisuras o transformaciones puesto que el proceso de resignificación abre nuevos espacios de participación, posicionamiento, socialización y conocimiento que las mujeres valoran de manera positiva en la urbe.

Para entender cómo es que ocurre este proceso de resignificación en la urbe, fue necesario conocer la manera en que se construyen las relaciones de género en el contexto de origen de las localidades de la Sierra. De esta manera, uno de los primeros aportes de la tesis, es haber planteado un análisis culturalmente situado de la dimensión de género rarámuri, la cual oscila o marca una dinámica pendular entre la hegemonía masculina, la horizontalidad y la complementariedad en la construcción de las relaciones entre mujeres y varones. A este tema está dedicada la primer parte de las conclusiones.

Entender la construcción de los roles y relaciones de género rarámuri en la ciudad de Chihuahua de igual manera implica conocer el contexto amplio en que se insertan los rarámuri, particularmente en los asentamientos congregados. Tal contexto plantea un reto a los rarámuri, puesto que experimentan la etnicidad en condiciones de marginalidad, subordinación y segregación. Pero también muestran un grado de agencia que les permite valorar positivamente su identidad, sus normas, valores y prácticas culturales. Es decir, para enfrentar el contexto de desigualdad y subordinación, los rarámuri de los asentamientos han desarrollado un conjunto de estrategias materiales, culturales y de vínculo con los actores institucionales que les posibilita su reproducción como grupo étnico diferenciado. De esto trata la segunda parte de las conclusiones.

La resignificación de la dimensión de género en la urbe ha conducido a un reacomodo de los elementos que conforman las relaciones entre hombres y mujeres. En este sentido, observamos un proceso de cambio y continuidad de la hegemonía masculina, la autonomía, la horizontalidad y la complementariedad que caracterizan éstos vínculos y que se materializan en la asignación de roles y la toma de posiciones. La permanencia y la transformación en estas dimensiones no son radicales, pero en el caso de las mujeres marcan una nueva de manera de experimentar su condición de género. Así es que vemos a las rarámuri responsabilizarse de la reproducción material cotidiana, de organizar por su cuenta las carreras de aro y bola, o de asumir algunas de las funciones políticas y rituales de los asentamientos. En consecuencia, apreciamos que las ideologías no son estáticas, sino susceptibles de resignificarse. De esto trata la tercera parte de las conclusiones.

Finalmente, la dimensión juvenil también es susceptible a los cambios y resignificaciones. En el caso rarámuri vemos que la ciudad y la vida congregada determinan la manera en que se experimenta este periodo, lo cual se refleja en la dimensión de género, particularmente en la práctica del noviazgo y la ampliación de la edad para casarse, así como la adquisición de nuevas identidades urbanas como la de cholo. En un plano las prácticas y las identidades que caracterizan a algunos de los jóvenes los diferencian de sus padres y abuelos. Sin embargo,

tampoco se presenta un rompimiento generacional absoluto, ya los muchachos y muchachas de igual manera participan en la reproducción identitaria y cultural rarámuri, se reconocen y son reconocidos por el resto como parte del grupo étnico en la urbe. Con la dimensión juvenil cierro las conclusiones.

1. Relaciones de género rarámuri culturalmente situadas: entre horizontalidad, complementariedad y hegemonía masculina.

Entender los cambios y transformaciones del modelo de género orientó la investigación hacia un análisis culturalmente situado de las relaciones entre mujeres y hombres. Esta es una de las principales aportaciones de la tesis y eso lo diferencia de los estudios realizados en México sobre relaciones de género entre grupos indígenas en contexto urbanos. Los trabajos no suelen considerar la dimensión de género como una construcción cultural específica en cada grupo, y se concentran en las implicaciones o cambios que éstas experimentan en la ciudad.

De esta manera me remití al contexto de origen en la Sierra Tarahumara, en donde los conocimientos, las ideas y las prácticas inherentes a la visión del mundo y a la organización social rarámuri se inscriben en representaciones simbólicas, en el sistema normativo y en la dimensión institucional, todo lo cual impacta en la manera en que se construyen los roles y las subjetividades genéricas. El análisis evidenció que la cosmovisión rarámuri está organizada a partir de dos oposiciones básicas, una de las cuales es la masculina/femenina, representada por la pareja *Onorúame/lyerúame*, que trabaja de manera conjunta en la creación y mantenimiento del mundo. En el centro de dicha concepción subyace la idea de una dualidad complementaria, la cual que no se restringe al plano de las ideas, sino que se traduce en representaciones y prácticas culturales que definen las relaciones y los roles de género.

De acuerdo con esto, en el sistema de creencias rarámuri existen representaciones de los ámbitos femenino y masculino vinculados con la concepción y nacimiento de una persona. Así, varones y mujeres se diferencian

por el número de *alewá* o almas que les corresponden, y tienen una designación particular de acuerdo a la etapa que estén experimentando en su curso de vida, lo cual evidencia no sólo una diferenciación de género, sino también de generación. Estos espacios de infancia, "juventud" y etapa adulta se corresponden con atributos, prácticas y responsabilidades vinculados al parentesco, al trabajo, a la ritualidad o la política, los cuales, a través de la socialización, determinan los roles que las personas desempeñaran al interior de los grupos familiares y en la vida colectiva.

Los roles y las relaciones de hombres y mujeres también están definidos por las diferentes esferas que caracterizan la organización social. En éste ámbito, el proceso de socialización denota un conjunto de prerrogativas que favorecen a los varones, puesto que el modelo patriarcal hegemónico y la desigualdad estructural están presentes entre los rarámuri. La hegemonía masculina se afirma al restringir la participación de mujeres en los principales espacios políticos, rituales y de representación. Las prácticas muestran que los cargos del sistema de gobierno y la organización festiva, la especialización ritual y curativa, así como la representación de los grupos domésticos son, en términos generales, prerrogativa de los varones. Además, en la vida conyugal y familiar, las situaciones de violencia muestran la posición de subordinación que experimenta el sector femenino.

No obstante, la socialización también provee de espacios y prácticas en los que se evidencian pautas de horizontalidad y complementariedad en las relaciones sociales, así como en las decisiones autonómicas de las personas y los grupos familiares. En este sentido, los roles, las representaciones y las prácticas de hombres y mujeres denotan cierta equidad en espacios como el trabajo y las actividades de reproducción material, la propiedad y la herencia, el matrimonio, o las instituciones de intercambio.

Por ejemplo, el trabajo realizado por la unidad doméstica se sustenta en un modelo económico de complementariedad y responsabilidad compartida, en el que la participación de todos los miembros de la unidad doméstica es importante, incluida la de los niños. Además, este modelo es flexible, pues aunque en principio existen tareas asignadas de acuerdo al género, en la práctica es posible que

hombres y mujeres, en la medida de sus posibilidades, realicen la mayoría de las tareas requeridas. Asimismo, las prácticas matrimoniales también evidencian estos rasgos de equidad entre hombres y mujeres al permitir que ambos elijan de manera independiente a su pareja y puedan separarse cuando no se sientan cómodos en la relación.

Del análisis culturalmente situado concluyo que mujeres y hombres rarámuri experimentan las asignaciones de género en un contexto social que oscila entre la horizontalidad, la complementariedad y la hegemonía masculina. Esta condición es interiorizada y subjetivada y la asumen como parte del orden natural de la vida social. Como consecuencia de esto, los matices marcados por la horizontalidad rarámuri permiten comprender las adecuaciones de los roles de género en la ciudad de Chihuahua sin que esto genere tensiones mayores, lo cual no significa que no se cuestione la hegemonía masculina en aspectos como la violencia doméstica.

2. Etnicidad urbana: fuerza y vitalidad cultural rarámuri en un nuevo contexto de subordinación.

El contexto social rarámuri cambia en la ciudad de Chihuahua, particularmente en los asentamientos urbanos, en donde la vida cotidiana y la organización adquieren nuevas dimensiones y características. No obstante que los residentes encuentran un conjunto de recursos y oportunidades, su condición de pobreza y subalternidad se mantiene, pues están insertos en un contexto de desigualdad en su relación con el Estado y la sociedad mestiza. En consecuencia, el conjunto de oportunidades y tensiones que ofrece la vida congregada en los asentamientos marca la forma en la que los rarámuri experimentan la etnicidad y resignifican sus relaciones de género.

En cuanto a la etnicidad rarámuri, ésta es una dimensión que revela similitudes y diferencias respecto a lo mostrado en otras investigaciones sobre indígenas urbanos (Arizpe, 1975; Adler de Lomnitz, 1975; Mora, 1996, 2003; Altamirano, 1988; Bastos, 2000; Camus, 2002; Oehmichen, 2005; Durin, 2006,

2008; 2010; Hirabayashi, 1985; Velasco, 2002b; Oehmichen, 2005; Igreja, 2004; Perraudin, 2007; Posso, 2007; Servín y González, 2003). Entre las similitudes, observamos que el sector mestizo ha construido representaciones negativas de los rarámuri, quienes además son sujetos de insultos y prácticas de discriminación y minusvaloración en la ciudad. La desigualdad también está presente en la dimensión económica puesto que en la ciudad de Chihuahua los rarámuri resuelven su reproducción material en un mercado laboral segregado o "etnizado", pues se ubican en espacios de trabajo y remuneración que operan bajo un lógica que articula mecanismos de selección. La ideología segregacionista y la construcción de representaciones sociales sobre las actividades económicas a las que pueden dedicarse hombres y mujeres rarámuri se articula con las capacidades, las necesidades y las pautas de organización social y cultural que les son propias, definiéndose un perfil laboral que caracteriza a este sector indígena urbano.

La condición de subalternidad también se manifiesta en la ideología paternalista y en las prácticas de intervención que las instituciones del Estado y otros agentes no gubernamentales imprimen a su relación con los rarámuri. Éste vínculo institucional marca de forma particular la etnicidad rarámuri urbana ya que desde una idea de bienestar ajena al grupo los actores institucionales han intervenido ofreciendo espacios habitacionales y políticas de asistencia con la finalidad de mejorar las condiciones de vida de los rarámuri.

Tales actores se adjudican la prerrogativa en la toma de decisiones sobre los modelos residenciales, la organización colectiva, las normatividades y el tipo de conducta que los rarámuri deben seguir para tener el derecho a las viviendas. Y esto lo hacen muchas veces sin considerar la especificidad cultural rarámuri, lo cual genera tensiones y conflictos al interior de los asentamientos. Por ejemplo, el hecho de que ellos no sean dueños de las viviendas los coloca en una posición desigual, de incertidumbre y dependencia hacia los supuestos benefactores, entre ellos el gobierno del Chihuahua. En este sentido, los residentes de los asentamientos estarían ante un proceso de comunalización impuesto por las políticas de intervención (semejante a la creación de los pueblo de misión en la

Colonia), ya que dicho modelo residencial y organización no corresponde a las pautas que histórica y socialmente han caracterizado los rarámuri en la Sierra.

Como rasgo particular, vemos que la etnicidad rarámuri urbana no implica un proceso de politización de las identidades para entablar relaciones, demandas y exigencias sociales y culturales ante el Estado. El caso revela que fueron las instituciones religiosas y las dependencias de gobierno las que iniciaron el proceso de conformación de los asentamientos y no los mismos rarámuri quienes se hayan organizado para demandar apoyos en el rubro de la vivienda. Ellos se han adaptado a las presiones impuestas por el Estado y las instituciones aprovechando los recursos que éstas puedan ofrecer, pero sin que esto implique dejar la condición de subalternidad y marginalidad en el que se han insertado.

No obstante tal situación, el proceso de intervención no ha ocurrido en una sola dirección, ya que a través del tiempo se han combinado un conjunto de mecanismos mediante los cuales actores sociales, instituciones y residentes de los asentamientos, interpretan, negocian y transforman los contenidos de las políticas de desarrollo. Se observa un proceso de agencia que otorga a todos los actores involucrados la capacidad de actuar y, en este sentido, la etiqueta étnica rarámuri ofrece un principio de acción social que motiva y racionaliza la búsqueda de beneficios individuales y colectivos, a la vez establece un proceso dialéctico entre la estructura y la acción social al interior de los asentamientos. De esta manera, aunque a las familias se les impuso la vida congregada y las políticas de asistencialismo, a través de los años han resignificado estos lugares, haciéndolos propios en términos sociales, culturales y económicos.

La valoración positiva de la identidad también marca la etnicidad rarámuri en los asentamientos. De esta manera, las relaciones de parentesco y las pautas matrimoniales rarámuri son elementos a los que se manifiesta apego y generan un primer nivel de identificación al interior del grupo y de diferenciación con el sector mestizo. Ambas dimensiones proporcionan un conjunto de reglas cuyo cumplimento garantiza la pertenencia y la adscripción. El parentesco, por ejemplo, ha fomentado redes de apoyo en el proceso migratorio y la inserción en los

asentamientos, y también ha sido la base que organiza las labores cotidianas y de reproducción material de las unidades domésticas.

Por su parte, las pautas matrimoniales en los asentamientos se reproducen siguiendo el modelo rarámuri, e indican la modalidad de alianza permisible en la urbe, la cual presenta una tendencia general a la endogamia de grupo. Esta dimensión de la etnicidad tiene un cruce con la dimensión de género, ya que la libertad en la elección de las parejas, la posibilidad de la separación y la prerrogativa de volverse a casar con alguien más, la edad a la que deciden juntarse, la nula importancia que tiene el tema de la virginidad, entre otros elementos, muestran que la tendencia a la horizontalidad en las relaciones y la capacidad de decisiones individuales de hombres y mujeres, propias del modelo rarámuri, se mantienen vigentes en la ciudad de Chihuahua.

Finalmente, los rarámuri han ejercido una capacidad sobre la reproducción sociocultural en el contexto urbano, la cual también suma contenidos a la dimensión étnica. Continúan hablando su lengua, la cual se transmite a los niños desde que son pequeños. El uso de la indumentaria rarámuri también es algo común entre las mujeres. Y de manera particular, en los asentamientos los rarámuri reproducen otras señales, prácticas y emblemas de diferencia que responden a las orientaciones de valores básicos subyacentes a su cultura. Transitan entre la cultura pública y la cultura íntima (Epstein, 2006), las cuales motivan la adhesión étnica y deciden sobre ellas de manera autónoma, tanto al nivel familiar o doméstico, como en lo colectivo.

Es por ello que en la mayoría de los asentamientos sus residentes organizan una serie de fiestas importantes que están ligadas al ciclo católico: principalmente Semana Santa, Virgen de Guadalupe, Navidad y Reyes. Aunque en la ciudad ya no existe dicha relación ritual-agrícola, las fiestas se celebran porque siguen arraigadas dentro de la cultura, son espacios mediante los que se pide y se agradece a las deidades por la salud, el trabajo y los bienes, pero, sobre todo, porque significan momentos de suma importancia para la reafirmación de la identidad rarámuri en el contexto urbano, además de representar tiempos de

convivencia, recreación e intercambio social y cultural, y en ellos la participación de las mujeres y los hombres es muy importante.

Sobre la dimensión étnica concluyo que, para hacer frente al contexto de discriminación y desigualdad en la ciudad de Chihuahua, los rarámuri de los asentamientos recurren a los valores culturales propios y manifiestan apego a su identidad étnica, la cual depende de conceptos de exclusión, de fuerza y recursos internos sustentados en la autoestima. Lengua, indumentaria, organización social, ritualidad, familia, parentesco, prácticas matrimoniales, etcétera, son pautas a las que dan una valoración positiva y les permiten una mejor inserción y reproducción social en el mundo urbano.

3. Visibilización y posicionamiento de las mujeres en los asentamientos: resignificación de la hegemonía, la horizontalidad y la complementariedad en las relaciones de género rarámuri.

Tal como se aprecia en la dimensión étnica, en la de género vislumbramos similitudes y particularidades del caso rarámuri con los de otros grupos indígenas migrantes y residentes en las urbes. Una de las similitudes tiene que ver con la permanencia de la hegemonía patriarcal, la cual fomenta prácticas sustentadas en una ideología de superioridad masculina al que están subordinadas las mujeres. De acuerdo con esto, al igual que en la Sierra Tarahumara, en los hogares de los asentamientos dicha hegemonía es evidente en las situaciones de violencia que experimentan las mujeres. La combinación de celos, chismes y alcohol ocasiona que los esposos o los padres maltraten y golpean a sus esposas e hijas, e incluso lleguen a violarlas sexualmente. Esta experiencia es naturalizada por las rarámuri, adhiriéndose así a un esquema de relaciones desiguales que tiene su fundamento en la violencia simbólica. Tales situaciones muestran la subordinación de las mujeres a la hegemonía masculina, la cual no sólo se experimenta con los varones de su grupo, sino también con la discriminación, minusvaloración y estigmatización producida desde la sociedad chihuahuense mestiza.

A pesar de que las prácticas violentas son parte de la experiencia de algunas mujeres de los asentamientos, la hegemonía masculina se vive de manera particular en el caso rarámuri debido a que el modelo social también denota pautas de equidad y una tendencia a los vínculos más horizontales, si se comparan con otros grupos étnicos. En este sentido, el modelo de reproducción material representa un espacio en el que vislumbramos dicha tendencia. Vimos que para hacer frente a los requerimientos económicos, los residentes de los asentamientos se sustentan en un conjunto de lógicas de reproducción material basadas en pautas de organización económica y del trabajo arraigadas en la cultura rarámuri, en las que las prácticas de cooperación y reciprocidad, y la responsabilidad y complementariedad de todos los miembros de la unidad doméstica son fundamentales. De esta manera hay aspectos del modelo social rarámuri que permanecen en la ciudad de Chihuahua.

En este modelo el trabajo de las mujeres y los niños y niñas no necesita justificaciones ni generan conflicto alguno, puesto que dentro de sus marcos culturales y sociales todos son responsables en la medida de sus aptitudes y capacidades. Asimismo, el modelo reproducción material rarámuri rebate la idea de la construcción masculina del varón como único proveedor y, por otro, también evidencia que la laboriosidad infantil es parte fundamental del proceso de socialización de este grupo.

Dentro de las lógicas de subsistencia (Bastos, 2000), la unidad doméstica es el eje que organiza la reproducción material rarámuri. En los asentamientos la mayoría de las unidades está conformadas por familiares, y en ellas la articulación de la estructura de parentesco con el ciclo doméstico produce grupos extensos y nucleares que conforman redes de relaciones que involucran a todos los miembros en la reproducción material, tal como sucede en las localidades de la Sierra Tarahumara. Es importante subrayar que éste modelo para resolver los requerimientos materiales cotidianos no subsume la autonomía de los miembros de las unidades domésticas, no obstante que la solidaridad o responsabilidad de cada uno de ellos hacia el grupo está asignada desde el marco cultural. Es decir, las relaciones sociales rarámuri se fundan en un modelo de raíz prehispánica que

fomenta la autonomía y la horizontalidad, diferente del individualismo igualitario de la modernidad occidental, a la vez que en momentos y aspectos específicos se privilegia lo colectivo pero sin que desaparezca el carácter individual. De esta manera no habría contradicción entre esta resolución integral de las necesidades económicas y la autonomía y la horizontalidad, implicadas ambas en las relaciones de género.

En el modelo de reproducción rarámuri también hay pautas que se ajustan en la ciudad de Chihuahua, lo cual genera un conjunto de transformaciones o resignificaciones de los roles y las relaciones de género. Entre los cambios vemos involucrado al ciclo de vida de los integrantes de las unidades domésticas, de manera particular el de las mujeres. Para ellas, la de maternidad y la crianza de los hijos es la etapa del ciclo vital que tiene implicaciones trascendentes, pues en ese periodo deben replantear sus actividades económicas, lo cual las lleva a desarrollar trayectorias laborales variables y dinámicas.

En el plano de los transformaciones, en la ciudad de Chihuahua también se presenta una diferenciación de las actividades laborales de acuerdo al género y la generación, construyéndose de esta manera representaciones de lo que un hombre o una mujer pueden hacer. Esto contrasta con el modelo flexible e incluyente de trabajo en las localidades de la Sierra, en el que mujeres y varones tienen la capacidad de participar en las tareas asignadas preferentemente al género opuesto. En cambio, los empleos urbanos exigen una diferenciación de acuerdo al género: los hombres se insertan preferencialmente en el peonaje en ranchos y en la albañilería, mientras que las mujeres en el empleo doméstico, en la limpieza de restaurantes y hoteles, en la venta de artesanías y golosinas, así como en la kórima.

La responsabilidad compartida que tienen los miembros de la unidad doméstica en la reproducción material continúa vigente como modelo en la vida urbana, pero también se presentan ciertas transformaciones. La principal de ellas es la feminización de la responsabilidad cotidiana de esta reproducción al interior de las unidades domésticas de los asentamientos. En muchos casos el trabajo y las actividades remunerativas de las mujeres son las que resuelven los

requerimientos cotidianos debido a que los varones no trabajan, ya sea de manera temporal o de manera permanente. En consecuencia, las responsabilidades de las mujeres han adquirido una nueva dimensión y preponderancia en la vida urbana, ya que la subsistencia cotidiana recae en sus labores.

Esto no necesariamente implica que ellas asuman las jefaturas de sus hogares. Por el contrario, en muchos casos, viven situaciones de desigualdad al tener que resolver la reproducción material ellas solas. En este sentido, por ejemplo, la práctica de la *kórima* sitúa a las mujeres en una condición de desigualdad que es resultado de sistemas de subordinación que se intersecta, tanto étnicos como de género, puesto que en la ciudad de Chihuahua existe una ideología que desacredita y cuestiona negativamente la *kórima* y se genera un estigma para las madres como "explotadoras" de sus hijos; el gobierno lo prohíbe y sanciona arrebatando a los niños para llevarlos a internados y eso no significa que estén en mejores condiciones; finalmente, sólo en pocos casos los varones se responsabilizan de los trámites para recuperar a los niños, y siempre son las madres quienes asumen esta responsabilidad.

Retomando los planteamientos de Collier (2009), en el caso rarámuri la migración y vida urbana no implican necesariamente una mejoría en la posición de las mujeres rarámuri, ya que el significado de sus responsabilidades familiares y domésticas ha cambiado y ahora su vida en la urbe les exige mayores cargas de trabajo y compromisos en la reproducción material de los que tenían en la Sierra.

Aunadas a las nuevas responsabilidades adquiridas en la esfera doméstica y la reproducción material, la vida en los asentamientos también les exige la participación femenina en diferentes ámbitos de la organización social. Esta situación muestra una diferencia con lo destacado por otros estudios sobre género entre indígenas urbanos (Ariza, 2000; Maier, 2000; Vázquez, 2000; Millán, 1993; Oehmichen, 2000, 2005; y Velasco, 1995, 2000), ya que centran su análisis preferentemente en los cambios que genera el desempeño de mujeres en el ámbito económico. En el caso rarámuri, la etnicidad, en su dimensión cultural, se articula con el género y se impulsa un proceso de resignificación que favorece el posicionamiento de las mujeres en diversos cargos y tareas. A las nuevas

prerrogativas también les corresponde un conjunto de obligaciones cuyo cumplimiento forma parte del desempeño de cada una de ellas en tanto que son miembros del grupo rarámuri. Aceptar estos derechos y obligaciones no sólo les garantiza membresía y adscripción étnica, sino también ciertos espacios de equidad de género al asumir nuevas posiciones y responsabilidades, y manifestar la capacidad que tienen para tomar decisiones sobre un repertorio de elementos culturales propios.

En la transformación de los roles y relaciones de género están involucrados varios elementos y actores que pugnan desde la agencia externa y desde el ámbito local. Por un lado, los actores institucionales han impuesto ciertas prácticas y modelos de transferencia de recursos y de organización, los cuales, por inercia propia, requieren el cumplimiento femenino de ciertas responsabilidades. Por otro lado, en un proceso de interiorización, selección y negociación, residentes han mostrado una capacidad de decisión sobre el uso elementos rarámuri y la puesta en práctica de pautas lingüísticas, rituales, económicas y políticas, etcétera, definiendo así un ámbito de cultura autónoma en el contexto urbano mediante el cual asumen su identidad colectiva como grupo étnico diferenciado.

En este sentido, las mujeres se han involucrado en el proceso de negociación y toma de decisiones sobre los rasgos culturales, lo cual posibilita la resignificación de sus roles y relaciones con el sector masculino. Es así que en los asentamientos podemos observar a las rarámuri asumiendo cargos y responsabilidades dentro de la organización política y festiva. Algunas de ellas han llegado a ocupar los puestos de primeras o segundas gobernadoras, además de comprometerse en las funciones auxiliares como capitanas o también como líderes de las danzas; lo cual, se suma a las responsabilidades de su hogar, de la escuela y de la relación con los agentes asistencialistas. En consecuencia observamos que las ideologías de género, no son estáticas, sino susceptibles a ser resignificadas en un proceso que lleva a las rarámuri a tomar posiciones de las cuales, al interior de los marcos sociales y culturales, han sido excluidas por mucho tiempo.

Las obligaciones y cargos asumidos por las mujeres muestran un proceso a veces contradictorio de resignificación del género. Aunque los compromisos les generan mayores cargas laborales, ellas piensan que el hecho de participar en los puestos y en general en la vida colectiva y en los trabajos requeridos en los asentamientos les deja un saldo positivo y lo hacen con gusto. De esta manera, las reuniones con agentes de la intervención, ya sean con objetivos asistencialistas o para la transmisión de capacidades, asistir a cursos de diferente índole, realizar trámites y solicitudes en diferentes dependencias de gobierno, inclusive acudir o colaborar en la pastoral religiosa, son actividades que les abren ciertos espacios de participación y a la vez representan herramientas que les posibilitan un entendimiento del mundo urbano y de su relación con los mestizos.

Entonces la dimensión cultural urbana aporta elementos en el proceso de resignificación de los roles y relaciones de género, pues además de acceder a ciertos cargos políticos y rituales, su desempeño en prácticas de raíces propias manifiesta una búsqueda por abrirse espacios en donde su agencia es fundamental. En el caso rarámuri analizado, a diferencia de otros grupos y contextos, no se observa un proceso reflexivo en torno a la búsqueda de equidad, tampoco se apela a un lenguaje de derechos ni a una movilización propiamente femenina. En cambio, la resignificación del modelo de género está favorecida por las políticas de intervención que asignan a las mujeres rarámuri el rol principal como representante, beneficiaria y responsable del hogar y de otros asuntos colectivos. Y por otro lado, la transformación de las relaciones también está sustentada en el interés y el gusto que ellas tienen por participar cotidianamente en la organización de los asentamientos. Es cierto que existe un retraimiento de los varones en estas responsabilidades, pero también las rarámuri muestran su compromiso y, además, en la práctica manifiestan el derecho que tienen a ser protagonistas de su cultura.

¿Qué nos dice todo esto de los elementos que conforman las relaciones de género rarámuri en la urbe? Es decir ¿qué pasa con la relativa autonomía, la relativa horizontalidad, la hegemonía masculina (la cual en todo caso también sería relativa) y la complementariedad que caracterizan a las relaciones de género rarámuri? En general, observamos que hay una continuidad en las pautas que las caracterizan, pero también hay cambios relevantes. Debo recalcar que tanto el cambio como la continuidad son relativos y en esta tesis no se hace referencia a condiciones absolutas o radicales de permanencia o transformación. En cambio quiero señalar que, en lo general, en los asentamientos los contenidos se mantienen de manera similar a lo que los caracteriza en la Sierra, o bien se rearticulan y adecúan a las exigencias de la vida urbana.

Lo distintivo, es que los cambios están vinculados directamente a la experiencia que emerge de los asentamientos: la vida congregada es uno de los factores que influyen en la resignificación de las relaciones de género, y dicha transformación es una consecuencia del proceso de "comunalización" señalado en el apartado anterior. Y en este sentido lo que de igual manera resulta significativo señalar, es el hecho de que no hay cambios profundos en las relaciones de poder entre los géneros. El hecho de que las mujeres asumas nuevas responsabilidades materiales, políticas y de organización provoca fisuras en el orden hegemónico masculino al abrirles nuevas opciones en la toma de decisiones domésticas y colectivas, pero esto no les da mayor poder en términos absolutos. Pero los hombres tampoco estarían concentrando una gran capacidad de control en los asentamientos, ni la perderían por retraerse de algunas funciones al abrirse los espacios de participación a las mujeres porque en realidad las relaciones sociales rarámuri no están marcadas por una amplia jerarquía. Se presentan entonces adecuaciones y reacomodos en el sistema de poder que están beneficiando a las rarámuri en ciertos aspectos.

Para esquematizar todo lo anterior, en la tabla 1 presento una matriz que indica las inercias y los movimientos que se han dado en cada una de las esferas de las relaciones de género, la cual que incluye los rasgos que las caracterizan, autonomía, hegemonía masculina, horizontalidad y complementariedad, así como los ejes empíricos o áreas de la vida que consideré en la investigación: organización doméstica, matrimonio, reproducción material, relaciones institucionales y la participación política y ritual en los asentamientos.

En primer lugar, la matriz muestra que las pautas que caracterizan las relaciones de género tienen una continuidad en el nivel doméstico. En la organización de las unidades y el matrimonio, la autonomía, la horizontalidad y la complementariedad se mantienen, pero también la hegemonía masculina. La capacidad de decisión sobre asuntos particulares es el rasgo más evidente y vemos que atraviesa horizontalmente toda la matriz. Existe capacidad de decisión de los miembros al interior de las unidades, una tendencia a la libre elección de parejas matrimoniales, elecciones particulares sobre el trabajo y las actividades económicas realizadas, y una decisión propia sobre el vínculo entablado con las instituciones. Inclusive, en el caso de las mujeres, dicha autonomía se ve favorecida debido a la participación en los espacios políticos y rituales. Como ejemplo particular puedo señalar las carreras de aro y bola en las que las rarámuri deciden sobre su organización sin la intervención o interferencia de los varones.

Tabla 1. Matriz de cambio y continuidad en los elementos que caracterizan las relaciones de género rarámuri en los asentamientos.

<u>Áreas de la vida</u> Relaciones de Género	Organización Doméstica	Matrimonio	Reproducción Material	Relaciones Institucionales	Participación Política y Ritual
Relativa Autonomía	Continuidad: Capacidad de decisión al interior de la unidad	Continuidad: Tendencia a libre elección de pareja	Continuidad: Hombres y mujeres eligen el trabajo o actividad	Continuidad: Hombres y mujeres deciden su participación	Cambio: Favorece autonomía femenina por participación
Hegemonía Masculina	Continuidad: No hay subordinación en las tareas	Continuidad: Violencia hacia las mujeres	Cambio: En detrimento de mujeres por responsabilidad cotidiana	Cambio: Mujeres se favorecen por mayor participación	Cambio: Mujeres se favorecen por mayor participación
Relativa Horizontalidad	Continuidad: Responsabilidad compartida entre mujeres y hombres	Continuidad: Condiciones similares para mujeres y hombres	Cambio: En detrimento de mujeres por responsabilidad cotidiana	Cambio: Mujeres se favorecen pero hay contradicción	Cambio: Mujeres se favorecen pero hay contradicción
Complementariedad	Continuidad: Mujeres y hombres se complementan en un modelo flexible	Cambio: condición contradictoria en casos de madres solteras	Cambio: Detrimento, responsabilidad cotidiana es resuelta por las mujeres	Cambio: Mujeres asumen funciones, hombres las evaden	Cambio: Mujeres asumen más funciones junto a los hombres

Elaboración del autor.

En relación a la hegemonía masculina, vemos que ésta permanece en algunos hogares de los asentamientos, expresándose de manera particular en la

violencia hacia las mujeres. No obstante, se aprecia también que, en general, no existe una subordinación de género en la organización doméstica, y esto también es algo que permanece del modelo rarámuri. En el mismo sentido, la relativa horizontalidad de las relaciones también está presente como continuidad puesto que hay un principio de responsabilidad compartida entre hombres y mujeres sobre las tareas domésticas: limpieza de la vivienda, de la ropa, preparación de alimentos, etcétera. Y también hay condiciones similares para ambos géneros en el tema matrimonial, no sólo en la elección del cónyuge, sino la posibilidad del noviazgo urbano, el tema de la residencia posmarital, o la misma separación si alguno o los dos no están conformes. Finalmente, observamos que la organización doméstica gira en torno a la complementariedad de sus miembros, puesto que hombres y mujeres se desempeñan en un modelo de participación flexible.

Pero en la misma esfera matrimonial observamos transformaciones que atañen directamente al tema de la complementariedad. En los asentamientos hay casos de madres solteras o separadas que contradicen el vínculo de complemento que supone la vida en pareja, así como la organización que de ésta se desprende. El tema es complejo porque esta condición tiene diferentes consecuencias, maneras de vivirla y de interpretarla. Por un lado supone que la reproducción material recae principalmente en el trabajo de las madres de familia, al que pueden sumarse las aportaciones de los hijos e hijas (aunque en algunos casos éstos últimos sólo estudian) y esto necesariamente implica condiciones de desigualdad para la mujer.

Por otro lado, la condición de madre soltera o separada supone la posibilidad de asumir la jefatura del hogar, lo cual, a primera vista así sucede. Pero también hay que señalar que, debido a la particularidad de las relaciones sociales horizontales, si bien en las parejas o unidades familiares puede aparecer una figura de representación, no puede decirse que haya jefes de hogar en el significado amplio del concepto. Esto es así porque desde el modelo de origen se concibe la participación y el punto de vista de los miembros en los asuntos concernientes al grupo doméstico; es decir, no hay decisiones de manera unilateral por parte una sólo persona, sino que se toman con el consenso del

grupo. Y por último, el caso de la segunda gobernadora del Oasis evidencia que las madres solteras pueden tener un movimiento en su posición no sólo como supuestas "jefas" de hogar, sino que, una mayor capacidad de autonomía y facultad para acceder a la organización política. En suma, la situación de las madres solteras o separadas es contradictoria, al igual que las otras áreas de la vida congregada que muestran la resignificación de las relaciones de género, tal como indicaré a continuación.

Como he señalado, la reproducción material es una de las áreas en las que se evidencia la resignificación en las relaciones de género. La matriz indica que para las mujeres existe un detrimento en el contenido de la horizontalidad de las relaciones ya que, por diferentes motivos, en los asentamientos se presenta una feminización de las responsabilidades cotidianas, la cual recae en las madres de familia, sobre todo cuando los hijos son pequeños o asisten a la escuela. En este sentido, el detrimento en la horizontalidad favorece la desequilibrio en las relaciones de género. Y a su vez, también hay un quebranto en la idea de complementariedad puesto que la responsabilidad principal recae en las mujeres, muchas veces de manera constante a lo largo de los años.

Los vínculos institucionales también indican transformaciones en los elementos que caracterizan las relaciones de género, las cuales son experimentadas por las rarámuri en el umbral de la contradicción. Si la hegemonía masculina impuesta por los proyectos colonial y del Estado sustentó la prerrogativa de los varones para acceder a los puestos de representación y mediación institucional en las localidades de la Sierra Tarahumara, en los urbanos asentamientos las políticas asistenciales ahora privilegian responsabilidad femenina, o ésta es asumida por el interés propio de las mujeres o porque no tienen otra opción mas que aceptarla. Entonces la posición de las rarámuri tiene un saldo positivo o le gana terreno a la hegemonía masculina al estar al frente de las relaciones con los actores de la intervención institucional. Sin embargo, esta situación también les genera mayores cargas y responsabilidades las cuales, en otro sentido, implicarían un detrimento en la complementariedad puesto que los hombres están evadiendo algunas tareas que les corresponderían.

Y en cierta forma pasa lo mismo en lo referente a la participación política y ritual en los asentamientos. Para las rarámuri asumir los puestos de la organización política o ritual también implica un conjunto de cargas que se suman a las tareas domésticas, a la reproducción materia y a las responsabilidades institucionales. Sin embargo, esta situación se vive de manera contradictoria, ya que su desempeño en ésta áreas, como se aprecia en la matriz, favorece su autonomía, se avanzan pasos que debilitan de la hegemonía masculina, hay un cambio a favor de relaciones más horizontales y finalmente se complementan con los varones en tareas del orden colectivo que son de interés para los residentes de los asentamientos. Habría entonces también una mejoría en sus relaciones de género.

Entender la resignificación de las relaciones de género rarámuri en los asentamientos de Chihuahua implica adentrarse a la especificidad de los movimientos de cada uno de los elementos que la caracterizan. A través de la matriz podemos conocer de manera particular la intersección de dichos elementos con las áreas de la vida perfiladas en el análisis. Esta manera de abordar las continuidades y los cambios relativos comprende un ejercicio que disecciona el contenido de las ideologías, las prácticas, los significados y sus implicaciones en las relaciones de género de manera particular. Sin embargo, es obvio que no deben concebirse como campos cerrados ya que entre ellos hay mutuas implicaciones. Por ejemplo, los movimientos en el tema de la horizontalidad tiene consecuencias directas con el de la hegemonía o la autonomía. De esta manera, la matriz no sólo muestra la particularidad en el entrecruce de los campos, sino que también permite abordar la complejidad del escenario completo y sus dinámicas.

En ese sentido, los elementos del modelo de género se adecúan o adaptan al contexto urbano. Se presenta un movimiento de las piezas pero no hay un rompimiento total de la estructura. En términos generales, prevalece la hegemonía, pero también la horizontalidad y la complementariedad, sólo que se articulan de una nueva manera debido a la vida congregada, a las condiciones que impone la ciudad de Chihuahua, pero también a la agencia de las rarámuri, y esto

es vivido de manera contradictoria por ellas, en ciertos momentos como retroceso, pero en otros como un avance.

4. Estudiantes, basquetbolistas y cholos: las nuevas identidades juveniles "tarahurbanas".

La última conclusión de la tesis indica que la etapa de "juventud" rarámuri se ha ido modificando paulatinamente en la ciudad de Chihuahua y está adquiriendo un significado más cercano al concepto occidental. Elementos de la vida urbana como la escuela, el trabajo, los medios de comunicación, el esparcimiento o el consumo están cambiando gradualmente las prácticas y subjetividades de algunas mujeres y varones jóvenes, lo cual los diferencia en ciertos aspectos de sus padres. De esta manera la juventud rarámuri se está reconstruyendo con nuevos contenidos puesto que en los asentamientos urbanos dicha etapa ahora supone un conjunto de condiciones sociales, comportamientos e instituciones que distinguen a los jóvenes de otros grupos de edad, así como imágenes culturales, valores y atributos y ritos asociados a ellos. La resignificación implica tres aspectos que están vinculados con las relaciones de género y con las identidades étnicas: la consolidación de la práctica del noviazgo y la prolongación de la edad matrimonial; vivir una forma de juventud urbana a través del deporte y otras actividades focales; así como la adopción de identidades juveniles a partir del consumo de bienes, servicios y materiales culturales.

En primer lugar, la idea de superación económica y escolar, así como el deseo de una "mejor" vida que la de sus padres, está incidiendo en el significado de las relaciones y la formación de parejas conyugales. Entre algunos jóvenes la subjetivación de nuevos valores está aplazando esta decisión, a la vez que se han apropiado de la práctica mestiza del noviazgo, la cual implica tener relaciones extendidas o vincularse afectivamente con varias personas antes de casarse. De esta manera hay casos de muchachos y muchachas entre los quince y veintidós años que no ha formado una pareja matrimonial.

En segundo lugar, la interiorización de estos nuevos valores y paradigmas de juventud no se restringe a ideas y aspectos vinculados con la escuela, el trabajo o la vida familiar, sino también se suman otros elementos urbanos como el consumo de bienes culturales, el esparcimiento y la práctica de deportes. De esta manera, el juego de básquetbol está agregando contenidos a la experiencia de ser joven rarámuri urbano ya que no sólo significa un momento de recreación y práctica de un deporte, sino que también representa un espacio de socialización con sus pares. Dicha práctica inclusive se ha institucionalizado puesto que diferentes dependencias del gobierno chihuahuense organizan torneos de básquetbol exclusivamente para la población rarámuri, abriendo de esta manera espacios para el intercambio entre equipos formados principalmente por jóvenes.

En tercer lugar, el consumo de diferentes bienes, servicios y productos culturales, como ropa, accesorios, cosméticos, música, radio, televisión, cine, teléfonos móviles, reproductores de música o video, el uso computadoras, también tiene una incidencia en la manera de significar la juventud rarámuri urbana, así como en la construcción de sus identidades étnicas en la urbe. En este sentido, las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas mediante la construcción de estilos de vida distintivos, ubicados principalmente en el tiempo libre y en espacios de diversión. La resignificación de la dimensión juvenil entonces se realiza a través de la selección de elementos, objetos y símbolos heterogéneos tomados de la música, la indumentaria, la televisión, la práctica del básquetbol y del mismo repertorio cultural rarámuri, los cuales, a manera de *bricolage*, se mezclan para dotar de una imagen, identidad y nuevos significados a algunos miembros de este sector.

De las posibles expresiones juveniles destaca una más definida y que representa una expectativa a la que aspiran algunos jóvenes, varones y mujeres, de los asentamientos: la de cholo. En los asentamientos es común observar a los jóvenes vestir la indumentaria, atuendos y elementos estilísticos característicos de los cholos. Hasta cierto punto ellos maneja estos elementos y algunos de sus significados, pero en la mayoría de los casos sólo retoman dicho estilo a nivel estético, pues no integran en su repertorios otras pautas, simbolismos y formas de

organización características de los cholos. Sin embargo, apropiarse de los atuendos y algunos elementos de los estilos les proporciona un medio para expresar un lenguaje corporal y estético que evidencia las transformaciones de su condición juvenil, así como la manera en que ellos se relacionan con la ciudad.

En general a los adultos no le gusta que los muchachos se vistan de esta manera, tanto hombres como mujeres. Aluden tres argumentos en la desaprobación: primero porque estéticamente el estilo no les gusta, no es de su agrado; en segundo lugar, porque vinculan la manera de vestirse con el consumo de drogas, la delincuencia y las acciones violentas; y en tercer lugar, porque consideran que asumir este tipo de identidades, marcadamente urbanas, está alejando a los jóvenes de las contenidos y prácticas culturales rarámuri. Esto significa que la producción del sentido generacional juvenil provoca tensiones en los asentamientos rarámuri.

En el caso rarámuri la apropiación de los elementos urbanos y las culturas juveniles no significa el abandono de las pautas culturales ni el alejamiento de su identidad étnica. Dichos estilos y maneras de vivir la juventud se suman al repertorio cultural y la fusión de ambos otorga una particularidad a la experiencia de ser joven en la ciudad. Las muchachas y los muchachos también se suman a la reproducción de los rasgos culturales propios, lo que les garantiza el reconocimiento y la identificación con su grupo en la ciudad de Chihuahua. En este proceso, la dimensión festiva representa un elemento cohesionador, de reconocimiento y autoadscripción puesto que el sector juvenil participa en diferentes celebraciones.

Para los jóvenes, las celebraciones elemento son elementos que forman parte de las orientaciones de valores básicos, rituales o cosmogónicos y normas morales del deber ser por las que se juzga la actuación de los sujetos. De esta manera, aunque se adscriben a las identidades y culturas juveniles, a través de la dimensión festiva también manifiestan su identidad étnica, la cual muestra una norma de participación en las decisiones sobre el ámbito de la cultura propia. Al aceptar este conjunto obligaciones los jóvenes son miembros del grupo, tienen el derecho de asumirse como parte de él y son aceptado por los demás.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, GONZALO

1991 [1953] Formas de gobierno indígena, Fondo de Cultura Económico, México.

ALONSO, ANA

2006 "Las políticas del espacio, tiempo y substancia: formación del estado, nacionalismo e identidad", en Manuela Camus (Comp.), *Las ideas detrás de la etnicidad*, CIRMA, Guatemala, pp. 159-183

ALPIZAR, LYDIA Y MARINA BERNAL

2003 "La construcción social de las juventudes", en *Última Década*, noviembre, número 019, Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas, Viña del Mar, Chile, pp. 1-20.

ALTAMIRANO, TEÓFILO

1988 Cultura andina y pobreza urbana. Aymaras en Lima metropolitana, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad del Perú, Perú.

ARTEAGA, ANA

2013 "Todas somos la semilla". Ser mujer en la policía comunitaria de guerrero: ideologías de género, participación política y etnicidad, Tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

BARTH, FREDRIK (Comp.)

1976 Los grupo étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales, Fondo de Cultura Económica, México.

BARRERA, DALIA Y CRISTINA OEHMICHEN (Coords.)

2000 *Migración y relaciones de género en México*, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, UNAM-IIA, México.

BASAURI, CARLOS

1929 Monografía de los Tarahumaras, Talleres Gráficos de la Nación, México.

BASTOS, SANTIAGO

2000 Cultura, pobreza y diferencia étnica en la ciudad de Guatemala, Tesis doctoral en Ciencias sociales, CIESAS, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

BELLO. ÁLVARO

2008 Los espacios de juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México", en Pérez, Maya Lorena (Coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH, México.

BENNETT, WENDELL Y ROBERT ZINGG

1935 [1986] Los tarahumaras. Una tribu india al norte de México, INI, México.

BONFIL, GUILLERMO

1987 La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos, en Papeles de la Casa Chata, Año 2, Núm. 3. CIESAS-SEP, México pp. 23-43.

BOURDIEU. PIERRE

2000 [1998] La dominación masculina, Editorial anagrama, Barcelona.

BROUZÉS, FRANCOISE

1998 "Las políticas indigenistas y el trabajo en el mundo rarámuri", en Juan Sariego, *Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX. Historia general de Chihuahua V periodo contemporáneo*. 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, p. 459-515, Chihuahua.

BRAMBILA, DAVID

1976 Diccionario Rarámuri-Castellano (Tarahumar), Editorial Buena Prensa, México.

CAMUS, MANUELA

2002 Ser indígena en ciudad de Guatemala, FLACSO, Guatemala.

CANESSA. ANDREW

2006 *Minas, mote y muñecas. Identidades e indegeneidades en Larecaja*, Editorial Mama Huaco, Bolivia.

CARRITHERS, MICHALES

1995 "El gran arco", en ¿Por qué los humanos tenemos culturas? Una aproximación a la antropología y la diversidad social, Alianza Editorial, Madrid.

CHANEY ELSA Y MARY GARCÍA

1993 [1989] (editoras), *Muchacha/ cachifa/ criada/ empelada/ empregadinha/ sirvienta/ y... más nada*, Trabajadoras domésticas en América Latina y el Caribe, Editorial Nueva Sociedad, Venezuela.

CHAYANOV, ALEXANDER

1974 La organización de la unidad económica campesina, Nueva Visión, Buenos Aires.

CHAVARRÍA, LAURA

2008 "Cómo sentirse seguras en Monterrey. Redes migratorias femeninas y empleo doméstico puertas adentro", en Durin, Séverine (Coord.), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, CIESAS, México.

COLLIER, JANE

2009 Del deber al deseo. Recreando familias en un pueblo andaluz, CIESAS, UAM-I, Universidad Iberoamericana, México.

COMAROFF, JOHN Y JANE COMAROFF

2006 "Sobre etnicidad y totemismo", en Manuela Camus (Comp.), *Las ideas detrás de la etnicidad*, CIRMA, Guatemala, pp. 201-231.

CONNELL. ROBERT

2003 [1995] Masculinidades, PUEG-UNAM, México.

CONWAY, JILL, SUSAN BOURQUE Y JOAN SCOTT

2000 [1981] "El concepto de género", en Lamas, Marta (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG-UNAM, Porrúa, México, pp. 21-33.

CORRIGAN, PHILIP Y DEREK SAYER

1985 The Great Arch: English State formation as Cultural Revolution, Blackwell Publishing, Oxford.

CRIALES, LUCÍA

1994 Mujer y conflictos socioculturales. El caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz, Papiro, La Paz.

CRUZ, SALVADOR Y PATRICIA RAVELO

2004 "Introducción. Los retos actuales en los estudios de género", en Pérez-Gil, Sara y Patricia Ravelo, *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, CIESAS, Porrúa, H. Cámara de Diputados, México.

D'AUBETERRE, MARÍA

2000a El pago de la novia: matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla, COLMICH, BUAP, México.

D'AUBETERRE, MARÍA

2000b "Mujeres y espacio transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal", en Barrera, Dalia y Cristina Oehmichen (editoras), *Migración y relaciones de género en México*, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, UNAM-IIA, México.

DEEDS. SUSAN

2000 "Como historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxees, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos", en Hers, Marie-Areti, *et. al.* (eds.), *Nómadas y sedentarios en el norte de México*, UNAM, IIA, IIE, IIH, México.

DE LAURETIS, TERESA

1989 "La tecnología del género", tomado de Technologies of gender. Essays on Theory, film and fiction, Mcmillan Press, London, pp. 1-30.

DE LA PEÑA, GUILLERMO

1986 "Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas", en Jorge Padua y Alain Vanneph (Comps.) *Poder local, poder regional*, El Colegio de México, México.

DE OLIVEIRA, ORLANDINA Y VANIA SALLES

1989 "Introducción. Acerca del estudio de los grupos domésticos: un enfoque sociodemográfico", en Orlandina de Oliveira, Marielle Pepin y Vania Salles (Comps.), *Grupos Domésticos y reproducción cotidiana*, COLMEX, UNAM y Porrúa, México.

DURIN, SÉVERINE

2006 "Indígenas en Monterrey: redes sociales, capital social e inserción urbana", en Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar Gonzáles (Coords.) *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la Ciudad Pluricultural*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, p. 163-197.

DURIN, SÉVERINE (Coord.)

2008 Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey, CIESAS, México.

DURIN, SÉVERINE

2009 En Monterrey hay trabajo para mujeres. Procesos de inserción de las mujeres indígenas en el área metropolitna de Monterrey, UNESCO, CIESAS, CDI, Monterrey.

DURIN, SÉVERINE

2010 "Introducción", en Durin, Séverine (Coord.), Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas, CIESAS, México.

DURIN, SÉVERINE Y REBECA MORENO

2008 "Caracterización sociodemográfica de la población hablante de lengua indígena en el área metropolitana de Monterrey", en Durin, Séverine (Coord.), Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey, CIESAS, México.

ESTERMANN, JOSEF

1998 Filosofía andina. Abya-Yala, Quito.

EPSTEIN. A. L.

2006 "Etnicidad e identidad", en Manuela Camus (Comp.), *Las ideas detrás de la etnicidad*, CIRMA, Guatemala, pp. 83-106.

ERIKSON, ERIK

1989 Identidad: juventud y crisis, Taurus, Madrid.

FEIXA, CARLES

1998 El reloj de arena. Culturas juveniles en México, SEP, Causa Joven, México.

FERNÁNDEZ. MARÍA DE GUADALUPE

2010 La participación de mujeres rarámuri en el proceso de inserción residencial y laboral en la ciudad de chihuahua, Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua, México.

GAMA, FEDERICO

2009 Mazahuacholoskatopunk, Instituto Nacional de la Juventud, México.

GARCÍA, BRIGIDA, HUMBERTO MUÑOZ Y ORLANDINA DE OLIVEIRA 1989 "Reproducción de la fuerza de trabajo", en Orlandina de Oliveira, Marielle Pepin y Vania Salles (Comps.), *Grupos Domésticos y reproducción cotidiana*, COLMEX, UNAM y Porrúa, México, pp. 163-188.

GARDEA, JUAN Y MARTÍN CHÁVEZ (Coords.)

1998 Kité amachíala kiya nirúame: Nuestros saberes antiguos, Gobierno del Estado de Chihuahua, Dirección General de Educación y Cultura Oficina Regional para América Latina y El Caribe de la UNESCO, Chihuahua.

GOLDSMITH, MARY

1989 "Uniformes, escobas y lavaderos: el proceso productivo del servicio doméstico", en De Oliveira, Orlandina (Coord.), *Trabajo, poder y sexualidad*, El Colegio de México, México.

GOLDSMITH, MARY

1990 "El servicio doméstico y la migración femenina", en Ramírez, Elia e Hilda Dávila (compiladoras), *Trabajo femenino y crisis en México*, UAM, México.

GOLDSMITH, MARY

2007 "De sirvientas a empleadas del hogar. La cara cambiante del servicio doméstico en México", en Lamas, Marta (Comp.), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, FCE, CONACULTA, México.

GONZÁLEZ, MERCEDES

1986 Los recursos de la pobreza: familias de bajos ingresos en Guadalajara, El Colegio de Jalisco, Jalisco.

GONZÁLEZ, LUIS

1994 [1982] Tarahumara. La sierra y el hombre. Editorial Camino, Chihuahua.

GONZÁLEZ, LUIS, et. al.

1994, Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez.

GOTÉS, EDUARDO

1991 Relaciones de clase y relaciones interétnicas en la Sierra Tarahumara. Tesis de Licenciatura en antropología Social, ENAH, México.

GUILLÉN, HÉCTOR E ISABEL MARTÍNEZ

2005 Del cuerpo a la persona. Ensayo sobre una noción rarámuri. Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Facultad de Humanidades, Morelos.

HERAS, MARGOT

1995 "Tarahumaras", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Noroeste.* INI-SEDESOL, México.

HÉRITIER, FRANÇOISE

1996 Masculino/Femenino: El pensamiento de la diferencia, Ariel, Barcelona.

HERNÁNDEZ, AÍDA

2003 "Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad", en *La Ventana. Revista de estudios de género*, Núm. 18, Vol. I, Instituto Jalisciense de las mujeres, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

HERRERA, ARTURO

2010 La vida en los intersticios: estrategias identitarias de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua, México.

HILLERIKUSS, THOMAS

1992 "Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 12, UNAM, México.

HIRABAYASHI, LANE

1985 "La formación de asociaciones de pueblos de migrantes a México: mixtecos y zapotecos", en *América Indígena*, vol. 45, num.3, Instituto Indigenista Interamericano, julio-septiembre, pp. 579-598.

IGREJA, REBECA

2004 "Derecho y diferencia étnica: la impartición de justicia hacia los indígenas migantes en la ciudad de México", en Teresa Sierra (ed.), *Haciendo Justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Cámara de Diputados, CIESAS, PORRÚA, México.

IGREJA, REBECA

2007 "Cuestionando al multiculturalismo: las organizaciones indígenas de la Ciudad de México frente a las políticas multiculturalistas", ponencia presentada en el *Coloquio Internacional Ciudades Multiculturales de América. Migraciones, Relaciones Interétnicas y Etnicidad*, realizado del 29 al 31 de Octubre en Monterrey, Nuevo León.

INEGI

2000 Censo de Población y Vivienda, México.

INEGI

2005 II Conteo de Población y Vivienda, México

INEGI

2010 Censo de Población y Vivienda, México.

ITURBIDE, MÓNICA Y MARTHA RAMOS

1991 "Migración tarahumara a la ciudad de Chihuahua", en Los Rarámuri Hoy. Memorias,. Chihuahua: Instituto Nacional Indigenista, Coordinadora Chihuahua-Durango, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Chihuahua, Chihuahua, pp. 49-56.

JODELET, DENISE

1984 "La representación social: fenómenos, conceptos y teoría", en Moscovici, Serge, *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México.

KENNEDY, JOHN

1970 *Inápuchi, una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

LAMAS, MARTHA (Comp.)

2000 [1996] El género. La construcción cultural de la diferencia sexual, PUEG-UNAM, Porrúa, México.

LUMHOLTZ, CARL

1994 [1904] *El México desconocido*. Programa Editorial del Ayuntamiento de Chihuahua, Chihuahua.

LONG, NORMAN

2007 Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor, CIESAS, COLSAN, México.

MACLEOD, MORNA,

2007 "Género, cosmovisión y movimiento maya en Guatemala. Deshilando los debates", en Robinson Scott, Héctor Tejera y Laura Valladares (Coords.), *Política e inclusión digital en los albores del milenio*, UAM, Porrúa, México, pp. 295-324.

MACLEOD, MORNA,

2011 Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas, FLACSO Guatemala, Guatemala,

MAIER, ELIZABETH

2000 "La migración como mediación en las relaciones de género de obreras agrícolas de Oaxaca residentes en Baja California", en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (editoras), *Migración y relaciones de género en México*, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, UNAM-IIA, México.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1995 Los Argonautas del pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica, Ed. Península, Barcelona.

MARGULIS, MARIO

1989 "Reproducción de la unidad doméstica, fuerza de trabajo y relaciones de producción", en Orlandina de Oliveira, Marielle Pepin y Vania Salles (Comps.), *Grupos Domésticos y reproducción cotidiana*, COLMEX, UNAM y Porrúa, México, pp. 189-215.

MARTÍNEZ, BENITO, et. al.

2002 Reflexiones en el bosque, CONACULTA, Unidad Regional Chihuahua, Chihuahua.

MARTÍNEZ, REGINA

2007 Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos en Guadalajara, CIESAS, México.

MAUSS, MARCEL

1991 [1923-1924] Sociología y antropología, Ed. Tecnos, España,.

MERINO, MIGUEL

2007 El Consejo Supremo Tarahumara: organización y resistencia indígena, Doble Hélice-PACMYC, Chihuahua.

MERRILL, WILLIAM

1992a Almas rarámuris, INI, CONACULTA, México.

MERRILL, WILLIAM

1992b "El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris, en Ysla Campbell, coordinadora, *El contacto entre españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua.

MOHANTY, CHANDRA

2008 [1984] "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", en Suárez, Liliana y Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid.

MOLINA, VIRGINIA

2010 "Inserción laboral de los indígenas en la ciudad de México", en Séverine Durin (Coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*, CIESAS, México.

MOLINARI, CLAUDIA

1993 *Protestantismo y explotación forestal en la Tarahumara,* Tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH.

MORA, TERESA

1996 Nduandiki y la sociedad de Allende en México. Un caso de migración ruralurbana, INAH, México.

MORALES, MARCO VINICIO

2005, Entre el siríame y el bisirenti. El modelo político igualitario rarámuir frente al sistema jerárquico del Estado mexicano: la situación de Kírare, Chihuahua, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México.

2009 Organización sociopolítica rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Intermediarios y actores de la intervención en el asentamiento "El Oasis", Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Chihuahua.

2013 "Las prácticas de intervención institucional en la creación y organización sociopolítica de los asentamientos rarámuri en la ciudad de Chihuahua. El caso de El Oasis", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, No. 134, Primaver, Vol. XXXIV, revista de El Colegio de Michoacán, Zamora.

2013 "El sipaáme rarámuri: especialista en la comunicación con el bakánoa", en Miguel Bastolomé y Alicia Barabas (Coords.), Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

(En dictamen) "Nije nocha karirili: Yo trabajo en casa. Trayectorias laborales y ciclo de vida de mujeres rarámuri en el empleo doméstico y de limpieza en la ciudad de Chihuahua", en Séverine Durin, Maria Eugenia de la O y Santiago Bastos (Coords.), *Trabajadoras en la sombra. Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*, CIESAS, EGAP Tecnológico de Monterrey.

MORALES, MARCO VINICIO, et. al.

2010 (Coautor) "El *nawésari* y los evangelio. Sistemas normativos, conflictos y nuevas presencias religiosas en la Sierra Tarahumara", en Ella Quintal y Elio Masferrer, *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos sobre pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, Instituto Nacional de Antropolgía e Historia, México.

MORALES, MARCO VINICIO Y JULIÁN HERNÁNDEZ

2011 "Niñas y niños rarámuri del asentamiento El Oasis, Ciudad de Chihuahua, Chihuahua", en *Voces de jóvenes indígenas. Adolescencias, etnicidades y ciudadanías en México*, CIESAS-UNICEF, México.

MORALES, MARCO VINICIO, et. al.

2012 (Co-coordinador) Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MOSCOVICI, SERGE

1976 [1979] El psicoanálisis, su imagen y su público. Huemul S.A, Buenos Aires.

NARANJO, NASHIELLY

2009 Construcción de la maternidad y crianza en una comunidad rarámuri, Tesis de licenciatura en Antropología Social, UAM-Iztapalapa, México.

2014 Etnicidad y parentesco en grupos residenciales de mujeres rarámuri que radican dispersas en la ciudad de Chihuahua, Tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Distrito Federal, México.

OEHMICHEN, CRISTINA

2000 "Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial", en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (editoras), *Migración y relaciones de género en México*, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, UNAM-IIA, México.

2005 Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México. IIA-PUEG, UNAM, México.

OLAVARRÍA. JOSÉ

2004, "Modelos de masculinidad y desigualdades de género", en Lomas, Carlos (Comp.), Los Chicos también lloran. Identidades masculinas, igualdad entre los sexos y coeducación, Paidós Educador, Barcelona.

OLIVEIRA, ORLANDINA Y VANIA SALLES

1989 "Introducción. Acerca del estudio de los grupos domésticos: un enfoque sociodemográfico", en Orlandina de Oliveira, Marielle Pepin y Vania Salles (Comps.), *Grupos Domésticos y reproducción cotidiana*, COLMEX, UNAM y Porrúa, México, pp. 11-36.

OLIVOS, NICOLÁS

1997 Territorio étnico y proyecto nacional: el ejido y la comunidad tarahumara. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.

PÉREZ, MAYA LORENA

2008 "Presentación. Jóvenes indígenas en América Latina: ¿globalizarse o morir?, en Pérez, Maya Lorena (Coord.), Jóvenes indígenas y globalización en América Latina, INAH, México, pp. 9-41.

PERRAUDIN, ANA

2010 "Estrategias residenciales e interacciones interétnicas en los asentamientos colectivos. El caso de los otomíes de Santiago Mezquititlán en la Ciudad de México", en Séverine Durin (Coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*, CIESAS, México, pp.155-175.

PINTADO, ANA

2008 Los hijos de Riosi y Riablo: fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca, Tesis de doctorado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

PRIETO, NYDIA

2008 "Socialización y laboriosidad en los niños de ascendencia nahua y otomí en el área metropolitana de Monterrey", en Séverine Durin (Coord.), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, CIESAS, México, pp. 299-333.

RAMOS, MARTHA

1997 Migración de tarahumaras hacia la ciudad de Chihuahua. Tesis de Licenciatura, Universidad Iberoamericana, México.

REA, PATRICIA

2009, La reproducción y resignificación identitaria entre los zapotecos de clase media en la Ciudad de México: un estudio de migración, etnia y género, tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS-DF, México.

ROBLES, RICARDO

1994 "Los rarámuri-pagótuame", en Manuel, Marzal (edit.), *El rostro indio de Dios*, Centro de Reflexión Teológica, Universidad Iberoamericana, México.

ROJAS, ANGÉLICA

2010 "Diferentes significados del trabajo de los niños otomíes en Guadalajara", en Séverine Durin (Coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas*, CIESAS, México, pp. 227-242.

ROSEBERRY, WILLIAM

2007 [1994] "Hegemonía y el lenguaje de la controversia", en María L. Lagos y Pamela Calla (Comps.), *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina.* Cuaderno de Futuro Nº 23, PNUD, Bolivia, pp. 117-139.

RUIZ, VERÓNICA

2008 "Refugio guatemalteco. Juventud, identidad y migración en La Gloria, Chiapas, México, en Pérez, Maya Lorena (Coord.), Jóvenes indígenas y globalización en América Latina, INAH, México.

SERVÍN, ANA

2001 *Migración e identidad rarámuri en Chihuahua*, Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua, Chihuahua.

SERVÍN ANA

2008, *Mujeres indígenas y desarrollo*. Dos experiencias en la Sierra Tarahumara, ENAH Chihuahua, Chihuahua.

SERVÍN, ANA E ISELA GONZÁLEZ

2003 "Visiones y discursos sobre los rarámuri en la ciudad de Chihuahua" en *Imágenes del racismo en México*, Alicia Castellanos (Coord.) UAM-I/Plaza y Valdés, México.

SCOTT, JAMES

2000 [1990] Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos. Ediciones Era, México.

SCOTT, JOAN

2000 [1986] "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Lamas, Marta (Comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG-UNAM, Porrúa, México, pp. 265-302.

SIERRA, MARÍA TERESA

2004 "Introducción", en Teresa Sierra (ed.), *Haciendo Justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Cámara de Diputados, CIESAS, PORRÚA, México,.

SIERRA, MARÍA TERESA

2010 "Mujeres indígenas ante la ley y la costumbre: las ideologías de género en la práctica de la justicia", en Baitenmann, Helga, Victoria Chenaut y Ann Varley (Coords.), PUEG UNAM, México, pp. 177-199.

SPICER, EDWARD

1976 Cycles of Conquest. The impact of Sapin, México and the United States on the Indian of the Southwest. 1533-1960, University of Arisona Press, Tucson.

STEFONI, CAROLINA

2009 "Migración, género y servicio doméstico. Mujeres peruanas en Chile", en Valenzulela, María y Claudia Mora (editoras), *Trabajo doméstico: un largo camino hacia el trabajo decente*, Organización Internacional del Trabajo, Chile, pp. 191-232.

URTEAGA, AUGUSTO

1996 "Aspectos culturales del sistema político rarámuri", en Esteban Krotz (coord.), *El estudio de la cultura política en México. Perspectivas disciplinarias y actores políticos*, CONACULTA-CIESAS, México. P. 293-323.

URTEAGA, AUGUSTO

s/f Una propuesta regional para el inventario del patrimonio cultural inmaterial de México: la carrera de pelota y de ariwueta tarahumar, su permanencia, práctica y significado cultural en el contexto histórico social actual del estado de Chihuahua, México, documento inédito.

VÁZQUEZ, LAURA

2002 Tiwe, muki, iyera li rijoy. Producción y reproducción de roles genéricos entre los rarámuri. Tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México.

VÁZQUEZ, VERÓNICA

2000 "Género y migración. Actividades remunerativas de mujeres indígenas del sur de Veracruz", en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (editoras), *Migración y relaciones de género en México*, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, UNAM-IIA, México.

VELASCO, LAURA

1995 "Migración femenina y estrategias de sobrevivencia de la unidad doméstica: un caso de estudio de mujeres mixtecas en Tijuana", en González, Soledad, Olivia Ruiz, Laura Velasco y Ofelia Woo, *Mujeres migración y maquila en la frontera norte*, El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte, México.

VELASCO, LAURA

2002a El regreso de la comunidad. Migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos, El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte, México.

VELASCO, LAURA

2002b "Organizaciones de indígenas migrantes entre México y Estados Unidos", en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, INI-PNUD, México.

VALENZUELA, JOSÉ MANUEL

1988 ¡A la brava ese! Cholos, punks y chavos banda, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.

VILLANUEVA, VÍCTOR

2008 Sistemas políticos indígenas: Autonomía y libre determinación. Aboreachi: un caso de la sierra de Chihuahua, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH-Chihuahua, Chihuahua.

WOLF, ERIC

1979 "Aspectos de las relaciones de grupo en una sociedad compleja: México", en Teodor Shanin (ed.), *Campesinos y sociedades campesinas*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 43-59.

ZAVALA, MARÍA

2009 Jefatura femenina de hogar, pobreza urbana y exclusión social. Una perspectiva desde la subjetividad en el contexto cubano, CLACSO, Buenos Aires.