

Narrativas etnográficas en la Sierra Tarahumara, México

Augusto Urteaga Castro Pozo*

Para Petronilo, Juan y Mariquita y para Lola y Feliz; Toña y Miguel, de Yeguachique-Aboreachi/, Chihuahua-México, mis compadres.

Entrada

Es bien sabido que el discurso etnográfico, principalmente descriptivo, persigue mostrar y demostrar el “hecho social *total*”, eminentemente a través de la escritura. La construcción de escenarios narrativos se convierte en una atmósfera/espacio privilegiada para el antropólogo (y también para el historiador, el sociólogo, el psicoanalista, el escritor o el comunicólogo) para la recreación selectiva y clasificatoria de hechos y fenómenos sociales observados, *vivenciados* y registrados en la secuencia o flujo de la vida social e individual cotidiana.

El discurso etnográfico y sus posibles propuestas narrativas, no obstante, no pueden ser elaborados al margen de la observación de los hechos sociales mismos, de su aparente concatenación inverosímil y, por supuesto, de los múltiples, diversos y encontrados *discursos* que los mismos protagonistas sociales elaboran y *representan* en sus propias prácticas, actitudes y opiniones de ocasión (Goffmann, 1969). Además, el proceso de elaboración de discursos o narrativas etnográficas ha padecido, siempre, de mediaciones o sesgos producto de la contradicción alteridad/otredad, o mejor dicho, de la confrontación de sistemas culturales que portan —cada uno con su propia acumulación histórica y su propia construcción *identitaria*— valorizaciones alternas sobre el pasado, el presente y el futuro. La etnografía proviene —para bien o para mal— de la narrativa, tanto oral como escrita, y, por supuesto, de las contradicciones propias del complicado pasaje de la *memoria* oral a sus representaciones gráficas (Goody, 1977, y Le Goff, 1991). De esta

*Director del centro Instituto Nacional de Antropología e Historia en Chihuahua, Chih. E-mail: inah@buzon.online.com.mx. El presente trabajo fue una ponencia al simposio “La Novela en la Historia y la Historia en la Novela”, realizado en Lima, Perú, del 19 al 21 de octubre de 1995.

manera, también, toda reconstrucción de la historia —tanto propia como ajena— plantea de entrada un rotundo diálogo de sordos; no siendo originarios, todos somos los otros, los visitantes o los extranjeros.

Pero tal vez gracias a este ya originario e histórico *etnocentrismo* es que se han podido elaborar las primero tímidas y después actuales encrucijadas críticas del conocimiento y la comunicación intercultural: la antropología contemporánea arranca de los empecinados *relatos* de viajeros, coleccionistas, aventureros y literatos entregados a las texturas de la vida social en tanto *fuentes del conocimiento mismo*, fueran ellos conscientes o no de este afor/desafortunado resultado. El ahora considerado *sacrosanto* quehacer etnográfico no fue inventado todavía sino hasta la segunda década del presente siglo. Por supuesto, es claro que se formuló a partir de ese *ethos de curiosidad*, tal vez propio de la humanidad, que recorrió rutas, mares, continentes, estableció contactos, realizó viajes, así como conoció las inconmensurables particularidades de sociedades y culturas. En este maravilloso proceso de *reconocimiento* —que por cierto no ha finalizado aún—, no podemos excluir a las complejas, densas y hasta terribles narrativas de conquista, evangelización y colonización (Lafaye, 1977).

Recordemos que no fue sino hasta la aparición de las “grandes” monografías antropológicas (aproximadamente entre los años 1922-1950) cuando el estudio de la diversidad social y étnica (es decir, el *hacer etnográfico*) se realizó al margen de la profesión antropológica y se inspiró básicamente en la histórica y vital necesidad de elaborar estrategias discursivas que permitieran comunicar estos conocimientos al sistema cultural de Occidente, ya entonces plenamente hegemónico en la escala internacional (Geertz, 1989; Boom, 1990, y Pearson, 1993).

La fórmula histórica de creación de la Nueva España se ha constituido ya en un claro ejemplo de este tipo de confrontaciones históricas. Sin embargo, la ocupación europea del actual territorio norteño de México tuvo características y patrones que la hicieron distinta al proceso seguido en el centro y el sur de ese país. La conquista del *septentrión* (denominado después Nueva Vizcaya) significó el avasallamiento de una población que obedecía a una matriz cultural distinta a la *enfrentada* (*casi un siglo antes*) en las regiones localizadas en el centro y el sur del México contemporáneo. Nómadas, seminómadas, cazadores y recolectores, agricultores de maíz sedentarizados y semisedentarizados, al mismo tiempo que *bandas guerreras*, pululaban por ese extenso territorio. (González Rodríguez, 1990).

La Sierra Madre Occidental, ubicada en los estados de Sonora, Chihuahua, Durango, Nayarit y Jalisco, en México, y en los de Arizona, Colorado y Nuevo México, en Estados Unidos, constituye un corredor geográfico y un conglomerado étnico producto de una *matriz historicocultural específica* (Sauer, 1934; Beals, 1932; Kirchoff, 1943 y 1967; Spicer, 1962; González R., 1982; Urteaga, 1992, y Weaver, 1993), y en cuyo habitat se desarrollaron las principales culturas productoras de maíz en el actual norte de México, representativas del área *árido-oasisamericana*, algunas sobrevivientes en nuestros días y hablantes de la familia lingüística *utonahua*. Cuando los europeos llegaron a esta región encontraron —según estimaciones de la demografía histórica— a más de 200 mil indios y al menos 45 etnias diferenciadas que practicaban alrededor de 20 lenguas (Miller, 1983, y Weaver, *op. cit.*).

Este inmenso territorio cultural ha sido y es depositario de muchos desarrollos culturales en sus escenarios de cumbres, cañones profundos y laderas o serranías bajas;

de un sin fin de recursos bióticos —amenazados hoy por la depredación del bosque conífero y de encino, la ganadería extensiva y los cultivos dedicados al narcotráfico—, y, también, de complejos sistemas socioeconómicos diferenciados que atienden, simultánea y combinadamente, a una accidentada y contrastante ecología, al tiempo que lograron crear un conjunto étnico similar pero de múltiples salidas laborales, coreográfico-rituales y de cohesión sociopolítica que goza de una permanencia y vinculación que debe ser necesariamente hurgada en la historia, dados los distintos pero tan relacionados rumbos de desarrollo asumidos por estas dos naciones limítrofes (Spicer/Thompson, 1972, y Byrkit, 1992).

Este somero perfil se complica más dado que el conjunto étnico al que aludimos padeció también la conquista anglosajona y su posterior expansión, que dio origen al territorio actual de Estados Unidos; asimismo, en él persisten arraigadas tradiciones de movilidad territorial, penetración de las acciones misioneras de jesuitas y franciscanos, repoblamientos de origen colonial y migraciones estacionales (y también definitivas) que, indudablemente, han sido acicateadas por los “*ciclos de contacto*” (Spicer, *op. cit.*) Sin embargo, el abanico de prácticas concretas y las contradicciones que motivaron y motivan estos *ciclos* en el presente cuadro de los sistemas culturales indios es muy parcialmente conocido por quienes actualmente nos dedicamos a la investigación de los procesos étnicos en el norte mexicano. Y más bien parecería que, a diferencia de otras situaciones de desarrollo en la Sierra Madre Occidental (como la severa evangelización abanderada por los jesuitas desde 1604, la explotación minera colonial y republicana, la construcción del ferrocarril a fines del siglo pasado, la incentivación de la explotación forestal desde la primera década del presente siglo hasta nuestros días y la introducción de prácticas *indigenistas* como resultado de la Revolución Mexicana de 1910-1930), en nuestros días sucede que, en la medida en que se estrechan los contactos necesariamente desiguales entre sociedad nacional y sociedades indígenas, se amplían, especifican, recrean y profundizan las diferencias etnicoculturales (Urteaga, 1993).

Sin embargo, se reconoce que, salvo excepciones notables (Basauri, 1929; De la Peña, 1946, y Planearte, 1954), la investigación antropológica mexicana ha preferido ignorar los territorios indios de la región norteña actual, permitiendo así, por inexplicable omisión, la apertura de un peligroso frente de supresión étnica localizado, precisamente, en las estribaciones fronterizas con la potencia vecina. Por estas y otras razones que no viene al caso desarrollar aquí, la ponencia que expongo intenta sintetizar las experiencias de Carl Lumholtz, noruego y viajero profesional, y de Antonin Artaud, dramaturgo y escritor francés, quienes recorrieron la Sierra Madre Occidental y *convivieron* con los tarahumaras a finales del pasado siglo y principios del presente. Como se podrá observar, ambos elaboraron estrategias narrativas para *transmitir* esa diversidad humana y cultural, que si bien fueron radicalmente distintas, abonaron y mucho en las actuales obsesiones de las ciencias humanas.

Pero habría que señalar, en honor a la verdad, que, en el horizonte de 40 años en que ambos transitaron por la Tarahumara, hubo otros viajeros —por ejemplo, Schwatka entre 1889 y 1890 (en González Rodríguez, 1988)—y algunos antropólogos —tanto mexicanos como extranjeros (sobre todo Basauri, *op. cit.*, y Bennett & Zingg, 1935)— que desde finales de la segunda década del siglo habían ya convertido al país de los tarahumaras en un objeto de estudio (González Rodríguez, *ibidem*). Asimismo, hay que agregar que entre la elaboración de ambos *relatos* México se sacudió de una dictadura (la de Porfirio Díaz) e ingresó —por medio de la primera revolución social del presente siglo— en la obstinada búsqueda de creación de un “modelo” moderno de Estado-nación. Es evidente

también una necesaria contextualización histórica, que aquí no podemos desarrollar por razones de espacio, de ambas narrativas.

La narrativa de Cari Lumholtz

Realizada en las postrimerías del pasado siglo y en los albores del presente, esta obra constituye un hito de arranque en lo que a la imagen contemporánea de *lo indio* refiere (Lumholtz, 1902/1904). Su vasta “exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco y entre los Tarascos de Michoacán” culminó en una obra fundamental para el futuro de las ciencias antropológicas, tanto en México como en el mundo. Ciertamente, *El México desconocido (Unknown Mexico)*, confeccionado por Lumholtz, es un libro básico para la investigación sobre la historia y el presente cultural de los grupos indios del noroeste de México, que, por cierto, están incluidos en el área cultural denominada “gran suroeste” (*great Southwest*) por los especialistas (Beals, 1932; Bennett & Zingg, *op. cit.*; Spicer, 1962; Pennington, 1969, 1974 y 1980; Fontana *et al.*, 1977; González Rodríguez, 1981 y 1988; Miller, 1983; Braniff, 1985, etcétera).

Este aspecto nos lleva directamente a destacar uno de los aspectos más *vivos* de esta obra seminal: la etnografía que se desprende del relato viajero, una *escritura* que debemos a Lumholtz, ya que después de “la expedición” (1892-1900) fue quien ensambló, escribió y editó la totalidad de esta obra, aun cuando en sus correrías colaboraron hasta 40 personas. *Nuestro autor* (Geertz, *op. cit.*) le otorga al libro un sentido unitario, superando así las limitaciones de contar con informes provenientes de un grupo polivalente de colaboradores. Además, con la publicación temprana de esta obra en versión castellana (1904), Lumholtz nos ubica ante la posibilidad de acceder a una imagen *de conjunto* sobre los grupos étnicos de la Sierra Madre Occidental (o Tarahumara) y, *travesía narrativa mediante*, a una escenografía ciertamente fantástica, pero sobre todo ilustradora de una realidad sobre la cual se había dejado de tener registros históricos, al menos desde la expulsión de los misioneros jesuitas en 1776 (León G., 1992).

Resueltos los problemas financieros que una expedición de esa magnitud requería, Lumholtz y su equipo (en realidad, un grupo de científicos que, como él mismo los denominó, eran “talentosos e imaginativos”, entre los que se encontraban geógrafos, arqueólogos, botánicos, zoólogos, dibujantes, minerólogos, fotógrafos, lingüistas, etcétera) emprendieron camino por un conjunto de rutas que —aunque convenidas de antemano— fueron corrigiéndose en la medida que la curiosidad, la pasión viajera y la resistencia física de los expedicionarios fueron permitidas por el accidentado y cambiante escenario de la naturaleza serrana. Por ello, su mirada fue y es todavía un privilegio de la vista: durante el siglo y medio transcurrido después de la expulsión jesuítica las culturas indias de la Tarahumara habían cambiado biológica, social, étnica y culturalmente.

Gran parte de la importancia de este trabajo radica en que está concebido en torno a *un enfoque totalizante*, mismo que le imprime al conjunto de su cuerpo narrativo la fuerza y vitalidad necesarias para *una*—todo depende del lector— comprensión contemporánea de, al menos, los grupos étnicos *rarámuri* (tarahumar), o *‘dami* (tepehuán), *huichol* y *cora*, que actualmente representan un aproximado demográfico de 200 mil habitantes. Esta mirada global, sin embargo, no elimina la posibilidad de focalizar las particularidades

de grupos étnicos hoy ya desaparecidos y las de los más o menos integrados a la dinámica mexicana del mestizaje integracionista, y las diversidades intrínsecas en ellos (como los propios tarahumaras), lo que termina constituyéndose en un estímulo a la imaginación etnográfica condimentada con una suficiente dosis de aventura, exploración y descubrimiento (Lionnet, 1972).

Fundamental resulta en el relato las relaciones interétnicas establecidas entre indios tarahumaras y *chabochi* (cuyo significado es el de extranjeros, barbados o mestizos mexicanos). Lumholtz las describe como un verdadero cuello de botella que siempre favorece (al menos en el tiempo en que pudo apreciarlo) a los *chabochi*, gracias a su ligazón orgánica con la institucionalidad civil y política nacionales, localizada en los centros urbanos, y a su actitud individualista, opuesta a la significación cultural indígena, predominantemente grupal —y aquí coincide con Artaud—. Ante esta difícil situación, el viajero adoptó una posición ética que tal vez hoy siga vigente: “los tarahumares [*sic*], son mucho mejores moral, intelectual y económicamente que sus hermanos civilizados; pero los blancos no les dejan reposo mientras tienen algo que quitarles...” A la superación de estas “dificultades” en la convivencia étnica contribuye, sin duda, esta obra, que penetra en este laberinto conflictivo que expresa, hasta la actualidad, la tensa vecindad de grupos étnicos diversos en un contexto territorial específico.

A un siglo de que se demarcaran por la pluma de Carl Lumholtz los escenarios etnográficos de su expedición, éstos todavía nos permiten adoptar una visión verosímil y dinámica de los tarahumaras actuales. Al menos, su ferviente y tierna postura etnográfica nos lo sigue demostrando: “las futuras generaciones —dijo— no encontrarán otros recuerdos de los tarahumares que los que *logren recoger los científicos de hoy, de labios de este pueblo y del estudio de sus utensilios y costumbres...*”

Un proceso de *involucramiento etnográfico* atrapa a nuestro autor a medida que se suceden los capítulos, sobre todo cuando se ocupa de los tarahumaras en el primer volumen de la obra señalada. Así, atravesamos desde el ciclo de vida hasta la compleja ritualidad, la curación y la danza del *peyote (jícuri)*, el orden político y la festividad, pasando por la etiqueta y cotidianidad domésticas. Después y antes, el apunte del viajero en tránsito capacitado para la iconografía: grabado, dibujo y fotografía permiten asomarnos a la sinuosa y tropical profundidad de las barrancas y también a la callada frescura de las cumbres: “tres semanas a pie por la barranca de Urique/ antiguos sepulcros atribuidos a los indios tubares/ carreras de los tepehuanes/ vista de Huérachi/ la cascada de Basaseachi/ rancho tarahumar junto a la Barranca del Cobre con terrazas sembradas/ castigo a los enamorados”. Faltaría mencionar la acuciosidad descriptiva de la cotidianidad india: vestido, cerámica, aperos, utensilios, arquitectura, baile, canto, música y adorno. En fin, faltaría nombrar a todos los hombres y mujeres relatados en una espacialidad etnográfica que sólo esta obra nos induce claramente a confundir —a pesar del siglo transcurrido— con los actuales habitantes de la Sierra Tarahumara (Urteaga, 1994).

La narrativa de Artaud

En el año 1936, y cuando en Europa se *publicaba El teatro y su doble*, Antonin Artaud realizó un viaje a México con el claro objetivo de conocer “el imperio del rito” y lograr, de acuerdo a su compleja teoría *del teatro de la crueldad*, “una poesía en el espacio... [es

decir de] las diez mil expresiones reproducidas en máscaras [que] podrán titularse y catalogarse para que participen en el lenguaje directo y simbólicamente concreto de la escena”. Siguiendo un movimiento intelectual peculiar en su época (como Breton, Trotski, Eisenstein, Lawrence, Lowry, entre muchos otros intelectuales, tanto europeos como estadounidenses y latinoamericanos), Artaud decidió salir de Occidente en busca de la “otredad” mexicana, poseedora de culturas supuestamente auténticas e incontaminadas, y —además, de estar casi medio año en la capital azteca— vivió aproximadamente un mes y algunos días entre los tarahumaras de Chihuahua.

Como se señala en la edición española de *Los tarahumara* (1972), y como lo corrobora la mexicana (Schneider, *ed.*, 1984), es muy probable que Artaud escribiese “*La montaña de los signos*” durante el transcurso del periplo que realizó entre los tarahumaras y que austeramente fue financiado por la Universidad Nacional de México y el Instituto de Bellas Artes: el recorrido empezó a finales del mes de agosto de 1936 y duró hasta la primera semana de octubre de ese mismo año, cuando el autor fechó una carta en la ciudad de Chihuahua. Una vez de regreso a la capital, el 16 de octubre de 1936, el texto fue publicado en el periódico *El Nacional* con el título ya consignado. Aunque la producción narrativa sobre este viaje se prolongó prácticamente hasta el fallecimiento del escritor francés (1948), tomaré este artículo, así como “El país de los Reyes Magos” (*ibid.*, 14 de octubre de 1936) y “Una raza principio” (*ibid.*, 17 de noviembre de 1936), como representativos de un momento intelectual crucial para su vida y, dado el significado que él les otorgó (incluso corrigiéndolos obsesivamente), como verdaderas *representaciones narrativas* de un autor que, como cualquier antropólogo, observó, participó e interactuó en una espacialidad cultural *distinta* a la propia. Es más, de una vez por todas introdujo una imagen de *lo tarahumar* en el circuito intelectual internacional (por supuesto que principalmente europeo) asociada al mundo de creencias, la ritualidad, lo onírico y lo simbólico propias de esta importante cultura indígena del norte mexicano.

Sin duda, serán sus referencias narrativo-vivenciales al *peyote* (cuya designación botánica es *Lophophora lemaire*, aunque la palabra original proviene del náhuatl), al que los rarámuri nombran *jícuri/jículi* (*warura*= *el más grande*), las que le ofrecerán a su obra un escenario literario cercano al *best seller* de nuestros días. El *peyote* es un cactus pequeño, sin espinas y en forma de zanahoria de cabeza verde dividida en gajos, con vellosidades y flor blanco-rosada que crece en las llanuras desérticas y semidesérticas del suroeste de Estados Unidos y el noroeste de México, mas no en la Sierra Tarahumara (Cardenal, 1993). Contiene nueve alcaloides narcóticos de la serie isoquinolina, con efectos parecidos a los de la estricnina y la morfina. En la época prehispánica muchas poblaciones consumían esta planta, ya fuera verde o seca: tanto en las crónicas como en la etnografía actual está documentada su utilización ceremonial, su valoración curativa o maligna y sus propiedades religiosas; culto o ceremonial que a partir del siglo XVIII se extendió a todo el *gran suroeste* norteamericano. En nuestros días persiste generalizadamente el hecho de que el peyote se consume con *tesgüino* (cerveza o *chicha* de maíz) y *mezcal* (aguardiente de agave) (La Barre, 1980).

Para Artaud,

el país de los tarahumara está lleno de signos, de formas y efigies naturales que no parecen nacidas del azar, como si los dioses... hubiesen querido significar sus poderes en esas extrañas firmas en las que la figura del hombre aparece perseguida desde todas partes... aunque la

mayoría de los miembros de la raza tarahumara son autóctonos y, según dicen ellos mismos, cayeron del cielo a la tierra, podemos decir que cayeron en una naturaleza ya preparada. Y esa Naturaleza ha querido pensar como un hombre. De la misma forma que ha evolucionado a unos hombres, así también ha evolucionado a unas rocas... el Hombre dejó de elevarse hasta la Naturaleza para atraerle a su talla, y la consideración exclusiva de lo humano hizo perder lo Natural. [...]

En todos los recodos de los caminos —mientras caminaba a través de la montaña— se ven árboles quemados *voluntariamente* en forma de cruz, o en forma de seres, y muchas veces esos seres son dobles y están uno frente al otro, como para manifestar la *dualidad esencial* de las cosas... Y se me ocurrió pensar que ese simbolismo disimulaba una ciencia... Quizá nací con un cuerpo atormentado, falsificado como la inmensa montaña, pero sus obsesiones sirven:

y en la montaña me di cuenta de que *de algo sirve tener la obsesión de contar...* la Sierra Tarahumara es el país donde se han encontrado... esqueletos de hombres gigantes y que en el instante mismo en que escribo se siguen descubriendo todavía sin cesar; entonces es cuando muchas leyendas pierden su aspecto de leyendas y se convierten en realidades... La Naturaleza ha producido a los bailarines en su círculo de la misma forma que produce el maíz en su círculo y a los signos en los bosques. [...]

Los tarahumara... rinden culto a un principio trascendente de la Naturaleza, que es Macho y Hembra, *como debe de ser...* no es para afirmar la dualidad de las dos fuerzas contrarias, es para señalar que *en el interior* de la raza tarahumara, el Macho y la Hembra existen simultáneamente, y que ellos disfrutaban de los beneficios de sus fuerzas aunadas... [Ellos] no temen a la muerte física: el cuerpo, dicen, está hecho para la desaparición; lo que temen es la muerte espiritual, y no la temen en el sentido católico, a pesar de que los jesuitas pasaron por allí. Es falso decir que no tienen civilización, cuando se reduce la civilización a puras facilidades físicas, a comodidades materiales que la raza tarahumara ha despreciado desde siempre.” (Artaud, *op. cit.*; subrayados y mayúsculas del autor).

Por supuesto que he seleccionado estos fragmentos con la intención de demostrar que Artaud no sólo *estuvo allí, entre los tarahumaras*, sino que también —y a diferencia de la expedición científica encabezada por Lumholtz— elaboró su propia, peculiar y personal narrativa sobre el viaje que emprendió a la Tarahumara y que ésta, aunque no ortodoxa y mucho menos sistemática desde el punto de vista científicista hoy tan en boga, expresó y sigue manifestando un *código* de significaciones que reflejan una experiencia empírica e interactuante entre los *rarámuri* —incluso cuando relata el “descubrimiento” de esqueletos de gigantes, una verdadera creencia y mito fundacional propio de los indios, de su época y actuales—, aunque aquí hay que agregar que la narrativa cotidiana de éstos es prolija e *inventiva* en la medida en que a este tipo de historias y tabulaciones frecuentemente se acercan hoy antropólogos, periodistas, turistas, etcétera.

Sin entrar en los detalles de la experiencia personal de Artaud con el *peyote/jícun*, los fragmentos seleccionados demuestran un indudable *diálogo* con la cultura *observada*, y también una *intensa empatía* pocas veces lograda en los aspectos relativos a la cosmovisión, los rituales y las creencias de los grupos indígenas (al menos en México). Ciertamente, los *rarámuri* no lo decepcionaron, ya que le comunicaron —como a Lumholtz— fragmentos significativos de su propio *corpus* narrativo y, después de

“veintiocho días [en que] todos los torbellinos de la tierra que la enloquecen y le impiden mantenerse derecha, lo hicieron participar del rito y de la danza del peyote que lo “quemará de por vida... con vistas a una combustión pronto generalizada”.

En breve —y aunque la etnografía contemporánea haya preferido ignorarlos (*v.gr.*, Merrill, *op. cit.*), los textos seleccionados de Artaud nos remiten al sistema religioso tarahumara actualmente vigente: la pareja divina o *dualidad esencial*, que habita en el Mundo de Arriba (*Rayénari/Metchaka*, el sol y la luna), puso a los gigantes (*canó, ganóko*) en el Mundo de Enmedio para combatir al Señor de Abajo y equilibrar el cosmos: estos gigantes —“los antiguos rarámuri o *anayábuari*”, los “esqueletos gigantes”— fueron incapaces de realizar la voluntad sagrada, así que tuvieron que ser petrificados en la montaña de signos descrita alucinadamente por Artaud. El Padre (*Onorúame*) y la Madre (*Metchá o Yeyé*), es decir, los principales seres que “están arriba”, decidieron entonces crear a los *tarahumaras* actuales para que desempeñaran dignamente el papel divino de “sostenedores” o *columnas* del cosmos y habitantes del Mundo de Enmedio, “cual bailarines en su círculo de la misma forma que produce[n] el maíz en su círculo y los signos en los bosques que habitan”. De esta manera, si la tierra es cultivada ya no se convertirá en un páramo y permanecerá como muro de contención de la fuerza negativa y maligna (serpientes y ojos de agua en los cerros, principalmente) del Señor de Abajo.

Además, para conservar este equilibrio cósmico, los tarahumaras están *obligados* a sacrificar animales, elaborar y beber *tesgüino* para trabajar y compartir juntos, cumplir las obligaciones civiles y políticas que su *pueblo o* comunidad les encomienda, *contentar al sol estando contentos*, ofrendándole a través de oraciones, organizando frecuentes borracheras grupalmente laborales y compartiendo intensamente música, canto y danza. La *alegría* y la *jocosidad* constituyen verdaderos valores morales para este grupo étnico (Kennedy, 1978).

Salida

Ambos escritores demostraron una posición a toda prueba frente al mundo rarámuri, con el que compartieron, cada uno, sus *propias pasiones*—y, en general, en relación con las culturas étnicas de México y de otras latitudes—. Si bien sus estrategias de “contacto” difirieron radicalmente, en ellos coincidió el vital afecto, también científico, de encontrar los asideros de un mundo cultural disperso, oficialmente negado y fragmentado en múltiples posibilidades o estrategias de cohesión/sobrevivencia y reproducción de sistemas de conocimiento agredidos frontalmente por el proceso de *universalización* de las pautas occidentales del orden sociocultural: en este sentido, sus testimonios narrativos se funden en uno. Aunque el de Artaud esté más cargado u orientado a la “ruptura” o *deconstrucción* del discurso unilateral del progreso y el evolucionismo mecánico, está situado en el de la perspectiva de “rebúsqueda del tiempo dialógico perdido” y en el malestar por la cultura que lo condenará, hasta su muerte, a las complicadas atmósferas de los hospitales psiquiátricos occidentales en las que, paradójicamente, nunca perdió la lucidez que lo llevó a la tumba. Todavía unos días antes de morir redactó una alegoría sobre el *tutuguri o yúmari* (un ritual y danza tarahumar que recrea el mito fundacional de esta cultura, que tanto significó para él en su último y tan vital impulso creativo.

El noruego Lumholtz se empeñó en la publicación de los volúmenes de su descomunal *El México desconocido* (después de emprender otra asombrosa odisea en Borneo), y con ellos demostró que, también, las vías del conocimiento etnográfico interpretativo —de las cuales él fue un indudable pionero— pueden transitar por el ordenamiento y sistematización de los datos, sin descuidar la experiencia lúdica del viajero avezado y experimentado. Por cierto, nos legó un impresionante cúmulo de experiencias e informes escritos, injustamente aún no publicados (así como una vasta colección de objetos arqueológicos y piezas etnográficas recopiladas en su largo viaje, actualmente custodiadas por la institución Smithsonian), tanto en el inédito tintero como en sus *múltiples expresiones* narrativas que hoy serían, de publicarse, de una gran utilidad para la investigación etnográfica contemporánea.

Con la manufactura de estas dos obras se empiezan a combatir (y/o, tal vez, a quebrar) *estereotipos* acerca de los territorios *indios* del norte de México y su presunta condición de barbarie, autismo y despoblamiento por desidia propia. Estas obras demuestran, cada una en su propia *realidad* textual y narrativa, los objetivos, *tal vez en demasía muy ansiados, sobre el nuevo producto social de la Revolución Mexicana*: ese criollo-mestizo (“el de razón”) que casi-casi por destino manifiesto debía de encargarse de liderar los frentes de trabajo para explotar los recursos considerados “de interés nacional”: tierras, aguas, petróleo, minas, bosques y la abundante y muy barata mano de obra indígena y agraria. La narrativa legada por estos viajeros, además, se traduce hoy en día en una lectura obligada para el flujo permanente de *turismo cultural* que, al menos en intenciones, busca establecer un diálogo con la cultura *rarámuri*, aunque preferentemente canalice esta intención en la filantropía y en el distribucionismo populista, y muy de vez en cuando en el apoyo a proyectos auténticamente indígenas (Wheeler, 1992).

Ambos transitaron por una misma espacialidad, pero sobre todo por una vehemencia:

por la todavía y aún necesaria vitalidad *humana* de las ciencias sociales. Como ellos felizmente no tuvieron nada que ver con las complicaciones que hoy aquejan a nuestras disciplinas, no sólo habría que eximirlos al respecto de toda responsabilidad técnica, ética, metodológica o teórica, sino más bien darles las gracias por permitirnos *leer algo* en la montaña y su inconmensurable bosque de señales.

Bibliografía

Artaud, Antonin, *Los tarahumara*, Barcelona, Barral, 1972.

———, México y viaje al país de los tarahumaras, edición de Luis Schneider, México, FCE, 1984.

Beals, Ralph, *The Comparative Ethnology of Northern Mexico, Before 1750*, University of California Press, 1932.

Basauri, Carlos, *Monografía de los tarahumaras*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1929.

Bennett, Wendell y Zingg, Robert, *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México, INI, 1978 (la ed., University of California Press, 1935).

Boon, James, *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, México, FCE, 1990.

- Byrkit, James W., "Land, Sky, and People: The Southwest Defined", en *Journal of the Southwest*, vol. 34, núm. 3, University of Arizona Press, otoño de 1992, pp. 257-387.
- Braniff, Beatriz, *La frontera protohistórica pima-ópata en Sonora. Propositiones arqueológicas preliminares*, México, P.H.D./UNAM, 1985.
- Brouzes, FranCoise, "Migración rarámuri a Sinaloa", en Donaciano Gutiérrez (coord.), *El noroeste de México. Sus culturas étnicas*, México, INAH, 1991, pp. 411-422.
- (coord.), *Los rarámuri hoy*, Chihuahua, México, INI-DGCP, 1991. Cardenal, Francisco, *Remedios y prácticas curativas en la Sierra Tarahumara*, Chihuahua, Ed. Camino, 1993.
- Dunne, Peter, *Las antiguas misiones de la Tarahumara*, México, Jus, 1958. Fontana, Bernard et al., *The Other Southwest: Indians Arts and Crafts of Northwestern Mexico*, Phoenix (Arizona), 1977.
- Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989. Gofmann, E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, Londres, Allen Lane, Penguin Press, 1969.
- González Rodríguez, Luis, *Tarahumara: la sierra y el hombre*, México, SEP, 1981.
- , *Los tarahumares*, México, Chrysier de México, 1985.
- , *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México, SEP, 1987.
- , "La antropología en la Tarahumara", en Carlos García Mora (coord.), *La Antropología en México*, vol. 12, México, INAH, 1988.
- Kennedy, John G., *Tarahumara of the Sierra Madre: Beer, Ecology and Social Organization*, University of California Press, 1978.
- La Barre, Weston, *El culto del peyote*, México, Premia, 1980.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, ECE, 1977.
- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1991.
- León G., Ricardo, *Misiones jesuítas en la Tarahumara. Siglo XVIII*, Chihuahua, UACJ, 1992.
- Lionnet, Andrés, *Los elementos de la lengua tarahumara*, México, UNAM, 1972.
- Lumholtz, Cari S., *El México desconocido*, México, INI, 1986, 2 vols. (reimpresión de la edición castellana, traducida por Balbino Dávalos y publicada por Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en 1904; Nueva York, Charles Scribners's Sons, 1902).
- Merrill, William, *Rarámuri Souls*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1988 (México, INI, 1993).
- Miller, Wick R., "Uto-Aztecan Languages", en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, *Southwest*, Washington, 1983.
- Pearson, Geoffrey, "Talking a Good Fight: Authenticity and Distance in the Ethnographer's Craft", en Dick Hobbs y Tim May, *Interpreting the Field. Accounts of Ethnography*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Pennington, Campbell W., *The Tepehuan of Chihuahua*, University of Utah Press, 1969.
- , *The Tarahumar of Mexico*, University of Utah Press, 1974.
- Peña, Moisés de la, "Extranjeros y tarahumares en Chihuahua", en Miguel Othón de Mendizábal, *Obras completas*, vol. I, México, 1946.
- Robles, Ricardo, "Los Rarámuri-Pagótuame", en Manuel Marzal (ed.), *El rostro indio de Dios*, México, Universidad Iberoamericana, A.C., 1994.
- Sauer, Carl, *The Distribution of Aboriginal Tribes and Languages in Northwestern Mexico*, University of California Press, 1934.

Spicer, Edward H., *Cycles of Conquest: the Impact of Spain, Mexico and the United States of Indians of the Southwest. 1533-1960*, University of Arizona Press, 1962.

——— y Raymond H. Thompson (eds.), *Plural Society in the Southwest*, University of New Mexico Press, 1972.

Urteaga Castro Pozo, Augusto, “Etnografía y relaciones interétnicas en la Sierra Madre Occidental”, en Donaciano Gutiérrez, *op. cit.*

———, “Tradicón y cambio en la cultura rarámuri”, en José M. Valenzuela Arce (comp.), *Entre la magia y la historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, México, El Colegio de la Frontera norte, 1992.

———, “Antropología y estereotipo de lo indígena en la Tarahumara”, en varios autores, *Panorama de la cultura chihuahuense*, Chihuahua, Gobierno del Estado, 1992.

———, “Rarámuri: su tonada en el desconcierto de las naciones”, en *Ojarasca*, núm.. 21-22, México, mayo/junio de 1993.

———, “La narrativa etnográfica de Carl Lumholtz”, en *Solar*, núm. 7, Chihuahua, 1994a.

——— (coautor y coord.), *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, Chihuahua, Universidad de Ciudad Juárez, 1994b.

———, “Etnicidad y cultura política en el norte de México”, en *Humanitas*, núm. 31, julio-diciembre de 1994c, Lima, Perú, Universidad de Lima, pp. 115-136.

‘Weaver, Thomas, *Los indios del suroeste de los Estados Unidos*, Madrid, MAPFRE, 1993.

Wheeler, Romayne, *La vida ante los ojos de un rarámuri*. Chihuahua, Ed. Camino, 1992.