

CONCEPTOS PRÓXIMOS E INTERPRETACIÓN DISTANTE: ESPACIO Y TIEMPO EN EL PENSAMIENTO RARÁMURI¹

Abel Rodríguez López

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, Extensión Creel
C. 5 de febrero e I.P.N. (c.28a) # 301, Col. Guadalupe, Chihuahua, Chih., 31410
ta_abeli@hotmail.com

RECIBIDO: febrero de 2014; ACEPTADO: septiembre de 2014

Resumen: A partir de los “conceptos de experiencia próxima”, recogidos en el campo por el autor, el presente artículo propone una interpretación de las nociones de espacio y tiempo en el pensamiento rarámuri de la región conocida como Alto Río Conchos para, posteriormente, proponer una interpretación conceptual de “experiencia distante”.

Palabras clave: rarámuri; espacio; tiempo; conceptos; interpretación.

NEAR CONCEPTS AND FAR INTERPRETATION: SPACE AND TIME IN RARAMURI THINKING

Abstract: From the “experience-near concepts”, collected in the field by the author, this article proposes an interpretation of space and time concepts in the Raramuri thinking from the region known as the Upper Río Conchos; then it proposes a conceptual interpretation of “experience-distant”.

Keywords: Raramuri; space; time; concepts; interpretation.

INTRODUCCIÓN

Cuando los rarámuri se refieren a las distancias intentando medir el espacio o el tiempo en los términos del antropólogo, se observa que la precisión siempre queda ausente en sus respuestas. Si se refieren a los minutos y las horas o incluso

¹ El trabajo de campo para la realización de este artículo fue financiado por el INAH dentro del proyecto específico “Nociones internas del pensamiento rarámuri” con folio 2911. Los datos etnográficos que presentan estas páginas son el resultado de distintas estancias, especialmente en los ejidos rarámuri de Tewaterichi (abril de 2011) y Narárachi (abril y julio de 2011; abril y julio de 2012; abril y julio de 2013).

a los días o meses que han pasado, por ejemplo, del último evento por el que se les pregunta, o bien, a los kilómetros que hay entre uno y otro punto de la sierra, sus respuestas son por lo regular desproporcionadas, sus consideraciones quedan cortas o son muy vastas. En relación con lo anterior, uno de los etnógrafos más relevantes entre los rarámuri del siglo XX, Wendell C. Bennett, reportó que “al igual que otros pueblos primitivos, los tarahumaras no dan gran importancia al tiempo”, así como también que los tarahumaras dedicaban “todo un día a la realización de una negociación simple” (Bennett y Zingg 1978 [1935]: 301). Estas inferencias y el señalamiento del mismo autor sobre el espacio como sólo representado en los patios rituales cuyas entradas, decía, eran “los cuatro puntos cardinales y todo cuanto se utiliza en el patio, debe ser dedicado a ellos [los dioses]” (*ibidem*: 419), nos han dado pie ahora a preguntarnos por la concepción del tiempo y el espacio entre los rarámuri.

Es sabido que en la tradición filosófica occidental el espacio y el tiempo han sido considerados como elementos integrantes de una estructura mental cuya función es la de servir como principios organizadores del conocimiento *a priori* (Kant 2002 [1781]). No obstante, si creemos que los rarámuri son “otros”, entre ellos podemos encontrar otra noción de estos conceptos.² Para este caso, desde la antropología y la lingüística tarahumaristas se ha escrito muy poco sobre estas nociones y la falta de estudios sobre el tema nos motiva a profundizar en el conocimiento de éstas, ya que son la base de otras nociones, como cuerpo, persona y sociedad, de las cuales, sin embargo, se ha escrito más ampliamente.³

El objetivo central de este trabajo es, pues, responder primeramente a las siguientes preguntas: ¿cómo conciben el espacio y el tiempo los rarámuri del Alto Río Conchos (en adelante ARC)? y ¿cómo podemos describir, explicar e interpretar dicha concepción? Para darles respuesta sugiero explorar la semántica asociada con los aspectos de la vida cotidiana en los que se observa una formulación de estos dos conceptos por parte de los indígenas pero sin renunciar a una hermenéutica que nos acerque a interpretar las relaciones desprendidas de ello.

Por eso, a modo de hipótesis, planteo que los rarámuri tienen una clara concepción del espacio y el tiempo susceptible de ser descubierta en el complejo

² En términos biológicos, recientemente los neurofisiólogos John O’Keefe y el matrimonio May-Britt Moser y Eduard Moser han descubierto “un sistema de posicionamiento interno en el cerebro humano formado por las llamadas ‘células de lugar’ que proporcionan a nuestro cerebro información sobre dónde nos encontramos, y las ‘células de red’ que al parecer proporcionan la métrica espacial según nos desplazamos en nuestro entorno” (Domínguez 2014). Sin embargo, en términos sociales todavía estamos por entender cómo se construyen y comprenden estas concepciones en diferentes grupos humanos.

³ Los descubridores de cómo se orienta el cerebro ganan el Nobel de Medicina.

sistema lengua-cultura, y que ese “no dar importancia al tiempo” al que se refiere Bennett es quizá la postura de un punto de vista *etic*. Por lo tanto, mi propósito será explicar e interpretar cómo entienden estas nociones los rarámuri del ARC. En primer lugar, mi aproximación parte de la observación del sistema lengua-cultura y bajo el presupuesto de que “el lenguaje común y ciertos usos especializados de las palabras comunes constituyen el principal vehículo de las representaciones comunes de la sociedad” (Bourdieu *et al.* 2008: 32). En segundo lugar, trataré de ofrecer elementos para sustentar una teoría que, a partir de los conceptos de experiencia próxima, se funde en conceptos de experiencia distante. De modo general diré que un concepto de experiencia próxima es aquel que se emplea de manera coloquial y sin mayor esfuerzo para definir “lo que un sujeto cualquiera ve, siente, piensa, imagina, etcétera, y que podría comprender con rapidez en el caso de que fuese aplicado de forma similar por otras personas” (Geertz 2004: 75). Un concepto de experiencia distante es aquel que un científico emplea para impulsar sus propósitos (*idem*), partiendo, claro está, de los primeros. Debo advertir que en ningún momento trataré la semántica en términos clasificatorios porque, siguiendo a Descola (2001), considero que la categorización no siempre debería ser reducida a meras clasificaciones taxonómicas.⁴

En lo que sigue voy a referirme al espacio que los rarámuri llaman *wichimoba* (lit. “donde estamos parados”), sinónimo de *kawí* que podríamos traducir como “mundo”. Se trata del conjunto del territorio físico (valles, montes, bosque, ríos y arroyos, etcétera) en el que se desarrolla la vida social, familiar y personal, idea que otros han manejado con el término de “territorialidad” (Fernández 2014; Urteaga 2001) y que, como sugeriré, integra tanto el espacio ritual como el espacio geográfico en general. No se trata de dos sistemas sino de uno solo: el sistema espacial desde el cual se construye socialmente la noción de espacio en el pensamiento rarámuri. Asimismo, mencionaré otros elementos “menores” que, a mi modo de ver, forman parte tanto de una nomenclatura territorial como base de la orientación de los rarámuri en dicho espacio y que mucho nos dicen sobre esta concepción. Por otro lado, hablaré del “tiempo cotidiano” como el *chi eyena* (lit. “cuando anda”) al cual considero, básicamente, como el transcurrir de la vida de los rarámuri que se refleja en la terminología que ellos emplean

⁴ A esto, Descola añade que tal vez el estudio de las “combinaciones jerárquicas de esquemas clasificatorios [metonímicos y metafóricos] y modos de clasificación podría arrojar alguna luz sobre los diferentes tipos de categorización de humanos y no humanos” (2001: 114-115), de donde se sigue que la categorización no es exclusiva de clasificaciones y taxonomías, que responden más a ordenamientos biológicos, y que puede seguir otros derroteros, como es el caso de las disposiciones culturales del espacio y el tiempo.

para designar, entre otros, a los distintos momentos del recorrido del sol por la bóveda celeste.

SOBRE LA LENGUA RARÁMURI

Los rarámuri a quienes me referiré aquí habitan la zona sur del municipio de Carichí en el estado de Chihuahua. Se trata de una región conformada por los ejidos de Naráachi, Tewaterichi, Wawachérare, Chinéachi y Bakiachi (figura 1). Rarámuri es el etnónimo de estos indígenas, también conocidos como tarahumaras, población mayoritaria en la así llamada sierra Tarahumara. Según cifras del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011), en el estado de Chihuahua actualmente viven unas 85 316 personas de 3 años y más, hablantes de la lengua rarámuri. Las variantes de la lengua, en las diferentes áreas de la sierra, se encuentran ubicadas de la siguiente manera: 1) oeste, representada por las hablas localizadas al oeste de la narranca de Urique; 2) norte, que incluye a las hablas de Sisoguichi, Naráachi, Carichí, Ocórare, Pasigochi y Norogachi; 3) centro, representada por las hablas de la región de Guachochi; 4) cumbre, representada por las hablas localizadas entre las barrancas de Urique y Batopilas; y 5) sur, que incluye las hablas empleadas al sur de la barranca de la Sinforosa, al este de la región tepehuana, además de algunas subáreas consideradas como de transición (Valiñas 2001: 116-118; 2002: 260-261). En este caso, la variante lingüística correspondiente a nuestra región de estudio sería la norte. Por su parte, Miller (1983) clasificó tres dialectos de la lengua de los rarámuri que se distinguen entre sí por su fonología, sintaxis y léxico: occidental, oriental y del sur, de acuerdo con esta clasificación que ubicaría nuestra región de estudio se ubicaría dentro de la variante oriental.

Del macro *ofilum yuto-nahua* derivaron varias familias lingüísticas, entre otras la tepima y la taracahita. De esta última han desaparecido ya algunas lenguas, como el eudeve y el tehueco (Schumann 2000; Wolf 2001); no obstante, todavía quedan algunas vivas como el mayo, el yaqui, el guarijío y el rarámuri. Mi experiencia en el empleo de la lengua de nuestra región de estudio me indica que, a nivel social, ésta varía fundamentalmente en los niveles morfológico y fonológico más que en el lexicológico. Es decir, los cambios más comunes entre un ejido y otro se dan en el intercambio vocálico /e/ por /i/ como en *eká*, *iká* (viento), /o/ por /u/: *okwá*, *ukwá* (dos); en los fonemas fuertes y débiles /p/ por /b/ como en *pa'wí*, *ba'wí* (agua), /g/ por /k/ como en *gawí*, *kawí* (cerro) y /r/ por /l/ como en *rarámuri*, *ralamuli*. Según los lingüistas, esta /l/ que ellos llaman “líquida retrofleja” es más acorde con el sonido que emite la voz cuando aparece intermedia en la terminología rarámuri. Sin embargo, para simplificar su lectura, en las siguientes páginas me voy

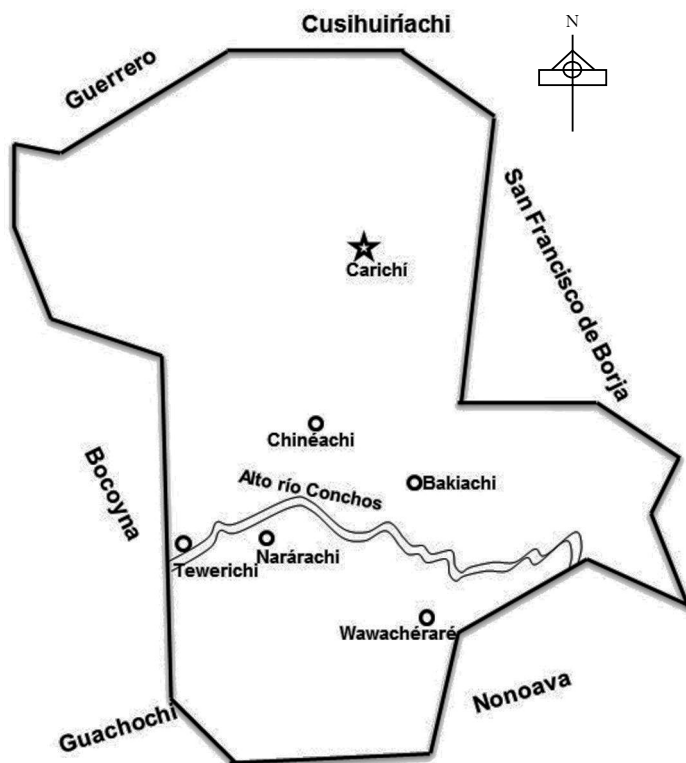


Figura 1. El Alto Río Conchos en el municipio de Carichí, Chih., y colindancias municipales (fuente: Presidencia Municipal de Carichí; dibujo del autor).

a permitir emplear el fonema /r/ suave. En esta lengua no existen los sonidos /d/ ni /f/, y para simplificar la escritura, en lugar de los sonidos /c/ y /qu/ usaré siempre /k/ como en *Bakiachi*. El resto de los fonemas, tanto consonantes como vocales, se emplean como en el castellano con la salvedad de que en el rarámuri existen vocales dobles y largas, así como la oclusión glotal o satillo, inicial e intermedio, como en *'na* (por), *e'ena* (andar varios). El sonido /tz/ lo escribo siempre como /ch/ y uso /gu/ y no /w/ semivocal. Si se quiere profundizar en el conocimiento de la lengua rarámuri puede verse Brambila (1953, 1976), Gassó (1903), Guadalajara (1683), Lionnet (2001, 2002), Servín (2002), Tellechea (1826), Valiñas (2001, 2002).

LA ORIENTACIÓN EN EL ESPACIO GEOGRÁFICO

La consideración del espacio que habitan los rarámuri del ARC podría partir de la observación de los caseríos dispersos; esta diseminación habitacional, determinada por la geografía serrana, confluye en un centro o cabecera ejidal que ellos llaman *póborá* (pueblo) al cual se adscriben aun cuando esta decisión no siempre coincide con las fronteras de los ejidos, marco territorial considerado por el Estado mexicano. Este espacio geográfico está configurado básicamente por montañas, barrancos de mediana altura y valles de poca extensión, aún boscosos y regados por un río principal (el Conchos) que corre en dirección este-oeste, y sus varios afluentes importantes convertidos en arroyos de mínimo caudal la mayor parte del año. Este paisaje hace imposible la orientación en el espacio con base en los llamados “cuatro puntos cardinales” y el uso de una brújula es asunto inútil toda vez que guiarnos por “el norte” puede hacernos topar con barrancos o montes quebrados. Entre los miembros de un grupo vecino de los rarámuri ocurre algo similar y, de acuerdo con Miller, los guarijíos, por ejemplo “no manejan direcciones cardinales” (Miller 1988: 501). Ciertamente la serranía exige una forma distinta de orientarse en el espacio pero no debemos confundir la direccionalidad en sentido geográfico general con la del espacio ritual de la que más ha hablado en la etnografía clásica sobre los rarámuri. Ésta se ha referido a nuestros cuatro puntos cardinales (norte, sur, este, oeste) para describir la orientación de las personas en los patios ceremoniales, y así Lumholtz, por ejemplo, se refirió a ellos cuando habló de los circuitos ceremoniales (Lumholtz 1981 [1902], I: 267-268). Bennett y Zingg (1978 [1935]: 419) incluso nos ofrecen la traducción de estos referentes direccionales: norte (*omígiógona*), sur (*túgeke*), este (*oruí*) y oeste (*tobóku*). Tratando de explicar este aspecto, Thord-Gray (1955: 77-79) apuntó seis direcciones del mundo, añadiendo el “arriba” y el “abajo”, en donde además el centro sería el patio ceremonial, por ejemplo, del *yúmari*, ceremonia fundamental en la praxis religiosa rarámuri. Asimismo, recientemente, hablando sobre el lenguaje del espacio en el contexto ritual en Coyachique, Pintado señala que los “puntos cardinales” se refieren más bien a “cuadrantes específicos: *paní* (arriba) se refiere al cuadrante nororiental y *relé* (abajo) al cuadrante sudoccidental” (Caballero y Pintado 2012: 4-5).

Tenemos así dos formas de pensar el espacio: la geográfica, en términos generales (*wichimoba*), y la ritual (patio ceremonial). En adelante me referiré específicamente a la primera en la cual posteriormente consideraré la inclusión de la segunda. Partiendo del hecho de que la lengua que hablan estas personas carece de términos excesivamente abstractos para referirse a ciertos aspectos del

mundo —como espacio o tiempo— y de que por ello nombran las cosas a partir de sus propiedades sensibles, ahora nos preguntamos ¿cómo consideran los rarámuri del ARC el espacio general a partir de su orientación en el espacio geográfico?, ¿qué elementos físicos y socioculturales son tomados en cuenta por los rarámuri en su concepción del espacio?

El lugar: toponimia y locativos como orientadores en el espacio

El *locus* o lugar es sin duda un aspecto que implica espacios o al menos corresponde a un determinado segmento espacial. Desde el punto de vista no rarámuri podría pensarse que la orientación en el espacio serrano lógicamente tiene como base la infraestructura de carreteras y anuncios o señalamientos de poblados, comunidades y otras localidades. Sin embargo, para los rarámuri, estos referentes pueden tener alguna importancia pero, como parece haber sido en tiempos antiguos, hoy en día la vastísima toponimia sigue siendo un elemento suficiente para la orientación espacial de los indígenas en el ARC. En esta área, a cada lugar, a cada porción de terreno y a cada localidad relacionada con otras por veredas secundarias y/o

Cuadro 1. Sufijos locativos rarámuri más comunes (adaptado de Vallejo 1996).

-chi	-rare	-rere	-ina	-bo
(“donde”, “lugar de”)	(“rodeado de”)	(“rodeado de”)	(“entre”)	(“sobre”)
Riwirichi	Satérare	Satérere	Okoina	Weleibo
Narárachi	Urérare	Urérere	Rikubina	Remóibo

caminos principales se le asigna un topónimo en la propia lengua. En este sentido el *topos* forma parte del espacio considerado por los rarámuri. No se trata sólo de nombrar sino también de ubicarse en el mundo (*wichimoba*) al modo de quien va dejando marcas en el camino para ubicarse al volver por el mismo sendero, y en este aspecto sobresalen los locativos que, sin duda, debieron ser marcadores espaciales primordiales anteriormente y no dejan de ser relevantes como tales hoy en día. El cúmulo de nombres cuya terminación es el sufijo *-chi*, por ejemplo, voz que al ser repetitiva causa gracia a los extranjeros y a otros externos a la sierra, y otros locativos más comunes son parte de la morfología de la lengua que está relacionada con acontecimientos históricos (el tiempo), accidentes geográficos, fenómenos naturales o hazañas humanas, etcétera, que acontecieron en el espacio. Una aclaración que debo hacer es que la aproximación al tema de la toponimia

me indujo a la certeza de que, dadas las condiciones geocológicas de la sierra tarahumara, ésta debe ser tan amplia que los locativos no pueden limitarse a los cuatro sufijos más comúnmente señalados en diccionarios y gramáticas y considerados aun por los lingüistas casi como los únicos existentes en la lengua rarámuri: *-chi* o ‘donde’, ‘lugar de’; *-rare* o *-rere* (según la región) ‘rodeado de’; *-ina* o ‘entre’ y *bo* o ‘sobre’ (cuadro 1).

En un estudio exhaustivo, que todavía está por ser realizado y que aquí sólo esbozo, podremos encontrar otros sufijos distintos que son reconocidos como locativos por los rarámuri del ARC. Un estudio profundo sobre este tema, además, nos llevaría a constatar lo que González Rodríguez llamó “el proceso de raramurización toponímica”, que podría indicarnos las áreas de predominio rarámuri tanto en otros tiempos como ahora y, por el contrario, podríamos también inferir el “proceso de castellanización de los topónimos tarahumares que nos indiquen factores de dominación” (González 1989: 43). Como lo muestra el cuadro 2, cada una de las 16 terminaciones locativas registradas (en *itálicas*) se ejemplifica con el nombre de una comunidad rarámuri y entre paréntesis señalo el número de localidades indígenas o de origen indígena que he encontrado hasta ahora con la misma terminación locativa. Si bien podría tratarse de alomorfos e incluso de castellanismos, lo que no es del todo claro, esto demuestra que la lingüística del rarámuri todavía tiene una amplia tarea en el estudio tanto de la toponimia como de los locativos.⁵

Cuadro 2. Otros locativos reconocidos por los rarámuri del ARC (información del autor)

<i>-ta</i> = Basagota (9)	<i>-ibo</i> = Koraraibo (32*)
<i>-tabo</i> = Churetabo (8)*	<i>-ana</i> = Guajurana (2)
<i>-rabo</i> = Basigórabo (5)*	<i>-asi</i> = Ruchírasi (1)
<i>-tare</i> = Rikubítare (9)	<i>-tu</i> = Chinatú (2)*
<i>-go(ra)</i> = Momora (5)	<i>-we</i> , <i>-gue</i> , <i>-hue</i> = Mochawe (10)
<i>-so</i> = Rukíraso (2)	<i>-isa</i> = Tasajisa (2)
<i>-ko</i> , <i>-go</i> = Napigo (23)	<i>-ore</i> = Bamore (7)
<i>-moba</i> = Sitamoba (5)	<i>-uro</i> = Churo (1)

* Los rarámuri distinguen estos sufijos de la terminación sólo en *-bo*.

⁵ Para la obtención de estos datos me he servido tanto de mis recorridos por la región serana, especialmente en el área rarámuri del municipio de Carichí (ARC), como de la revisión de al menos 25 000 registros (libros de bautismo 1910-2000) en el archivo de la parroquia de la Sagrada Familia de esta misma cabecera municipal, y que tan amablemente me permitió revisar el misionero redentorista Francisco “Quico” González.

Más referentes espaciales

Otros elementos que los rarámuri emplean como referentes para orientarse en el espacio son algunas cuevas, como ocurre por ejemplo en Tewaterichi con la mítica “cueva del uribi”, donde se supone que en tiempos pasados vivió una especie de gigante junto con su esposa e hijos o la famosa cueva de Naráachi, donde –cuentan los habitantes– los rarámuri de la zona mataron a un grupo de apaches que les daban constante guerra. Otros son los temidos agujajes (*papají-chi*) y los manantiales, en la mentalidad de los rarámuri, conectores del mundo de abajo con el mundo terrenal (Bonfiglioli 2008; Merrill 1992 [1988]); en éstos habita el *witaru* (representación simbólica de la serpiente cuidadora del agua que causaba enfermedad a quien la soñaba). Otros elementos más que los rarámuri emplean para orientarse en el espacio, eventualmente, son algunos astros, como la estrella del atardecer (*chirisópuri*) en la época de frío o la del amanecer en la época de calor, así como, especialmente, y como veremos, la posición del sol, aunque también de la luna, en distintos momentos del día o la noche, según la época del año. Los datos anteriores nos indican, en principio, que el espacio no está configurado como una red compuesta simplemente por nodos relacionados entre sí, aspecto que además repercutiría en la concepción de la sociedad cuya característica principal es ser jerárquica.

Posición de los seres en el espacio

Ahora bien, en el pensamiento rarámuri, los seres humanos y no humanos están limitados por el espacio. Las distintas formas de esta imbricada relación seres-espacio nos la proporcionan los así llamados verbos posicionales. Las posiciones que los rarámuri consideran que tanto personas como cosas, vivos y muertos, humanos y no humanos, pueden tener en el espacio son básicamente seis: sentados, de pie, acostados o tendidos, en cuatro patas o colgados o pegados a la pared, como contenidos de un recipiente (líquidos, polvos o granos) y estáticos. Hasta ahora, quizá siguiendo a Brambila (1953, 1970), los lingüistas han considerado sólo los primeros cinco. Y tanto en singular como en plural se trata de una serie de verbos irregulares muy complejos (cuadro 3).

Cuadro 3. Los verbos posicionales del rarámuri (adaptado de Brambila 1976).

ESTAR	sentado	de pie	acostado	cuatro patas, colgado, pegado a la pared	contenido	estático
Singular	atí	wirí	bo'í	chukú	maní	uma
Plural	mochiwí	jawi	bití	uchú	amani	uuma

De acuerdo con Leyva (s/f: 4), se trata de “formas que expresan relaciones topológicas, que tienen que ver con relaciones de contigüidad entre la figura y la base (postura y lugar) y no pueden reducirse a categorías como ‘sobre’, ‘en’, ‘abajo’, etc.”. Estas formas son, pues, una manera de ubicar a las cosas y los seres en el espacio, en tanto que siempre expresan una relación entre éste y aquellas. Con esto, incluso, la lengua transmite una manera de representar en el espacio una cierta subjetualidad en todo ente cosmológico y así, por ejemplo, las tortillas se ubican como “sentadas”, en tanto que el sol “está colgado” o “pegado” al cielo y el agua “está contenida” en el río; la casa “está sentada” y el pino “está de pie” o el pez, en descanso, “está estático”, etcétera. En este sentido, la posición que guardan los seres también parece determinar qué es el espacio.⁶

UN MODELO DE ORIENTACIÓN EN EL ESPACIO

Con lo dicho hasta aquí, encontramos que, primeramente, esta visión no deja de considerar el espacio como un tipo de relación que se establece entre las cosas y los seres humanos que las perciben. En segundo lugar, esto demuestra que los distintos elementos del entorno físico-geográfico podrían conformar la base de la consideración que los rarámuri hacen sobre lo que es el espacio. Basado, pues, en los conceptos de experiencia próxima, a continuación voy a mostrar un modelo representativo del modo como los rarámuri del ARC se orientan, no en un espacio abstracto sino en su espacio geográfico concreto (figura 2). Lo que aquí llamaré “modelo” no es otra cosa que un intento por presentar un concepto de manera abstracta, es decir, un instrumento que sintetice el dato etnográfico; utilizo esta categoría porque es una forma pertinente de servirme de una herramienta analítica, pero debo advertir que no se trata de un “tipo ideal” porque, aun cuando los modelos que aquí presento puedan contener un alto valor heurístico como aquél, llevándonos a encontrar una lógica inherente al objeto de estudio, el dato empírico empleado para su construcción está muy apegado a lo que in-

⁶ Se trata de un tema que nos introduce a otro como es el de la corporeidad, el cual por falta de espacio no tocaré por el momento sino en otra ocasión y en continuidad con lo planteado aquí.

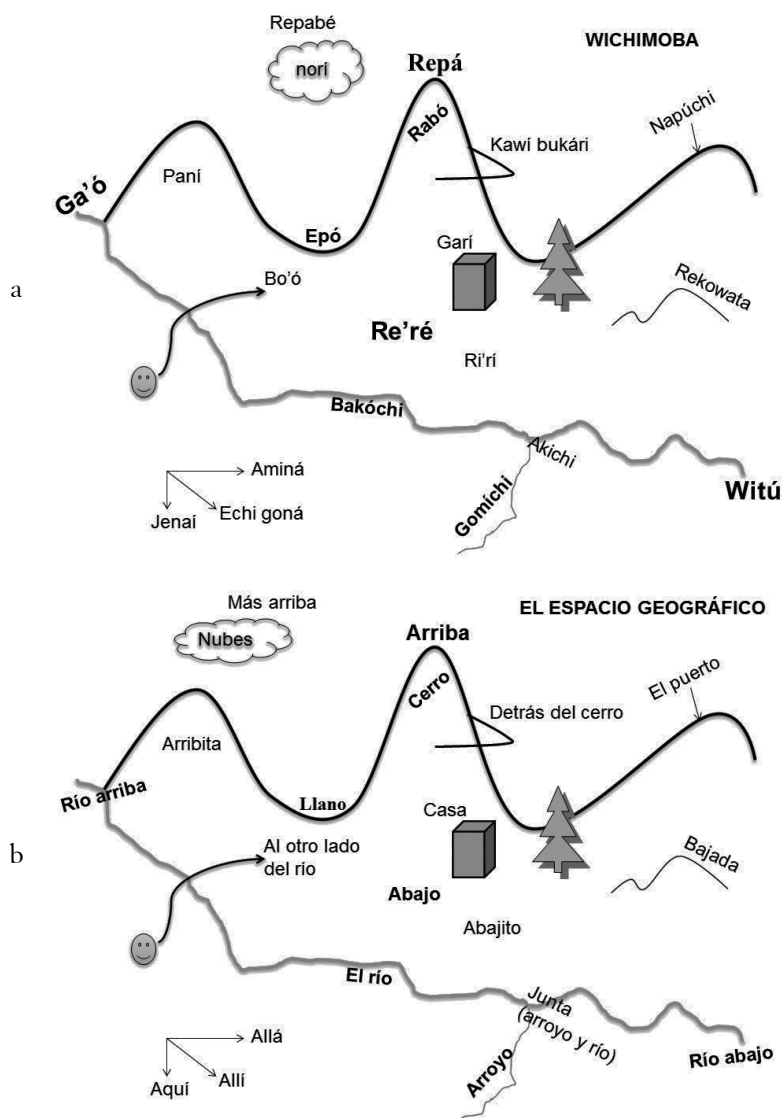


Figura 2. *Modelo de orientación de los waráwuri del ARC en el espacio* (fuente: el autor).*

*La primera idea de los esquemas de espacio y tiempo aquí presentados la debo y agradezco a mis profesores de lengua waráwuri Carlos Vallejo y Arturo Merino quienes en un curso de lengua, llevado a cabo en Tewelichi en mayo de 2001, me aleccionaban sobre el “modo de orientación waráwuri” usando esquemas similares a los que ahora yo he refinado.

dica el modelo. Es decir, contrario a lo que ocurre con el “tipo ideal” de Weber (1973), en nuestro caso, la realidad y el modelo son muy similares. También lo llamo “representativo” porque no sé si el 100 % de la población rarámuri estaría de acuerdo con lo que mis informantes me han comunicado respecto de las nociones de espacio y tiempo que aquí presento. Sin embargo, mis datos no los he obtenido sólo mediante entrevistas formales y estructuradas sino también en otros momentos, las *tesgüinadas* por ejemplo, situaciones en las cuales conversar sobre el tema parece de lo más irrelevante y es entonces cuando, a mi modo de ver, este tipo de datos etnográficos cobra un alto valor.

Sugerencias de un modelo de orientación en el espacio

Con base en la terminología rarámuri que presenta nuestro modelo, por el momento quiero señalar que los puntos sobresalientes, el eje principal, en la orientación espacial son básicamente dos: el “hacia arriba” y el “hacia abajo”. Los referentes principales, tanto las cumbres y llanos como la corriente de ríos y arroyos, marcan principalmente estas direcciones y es usual la referencia a ellas en la representación de la direccionalidad entre los rarámuri, incluyendo, como veremos, la orientación ritual.⁷ No obstante, todavía debemos esperar a presentar el modelo de orientación en el tiempo considerado por los indígenas para darnos cuenta de que otro importantísimo punto referencial del espacio es el recorrido ordinario del Sol, convirtiendo las posiciones de este astro, según veremos, en el elemento que podría crear la unidad espacio-tiempo, incluso como categoría epistemológica y como elemento que vincula las consideraciones de espacio ritual y geográfico (*wichimoba*).

Espacio ritual y espacio geográfico

El astro mayor es un elemento fundamental pues su “comportamiento” parece fusionar las nociones de espacio geográfico y espacio ritual aun cuando en el primero se consideran sólo dos direcciones (este-oeste) y en el segundo cuatro

⁷ En el nivel lexicológico, para aquellos que practican la lingüística descriptiva, nuestros modelos representarán materia prima para un estudio sobre déicticos espaciales y temporales en esta variante del rarámuri; así también, para un posible análisis componencial, al modo en que, por ejemplo, Miller (1988) estudió los sufijos direccionales y adverbios de posición empleados en el sistema de orientación de la lengua guarijía, hablada en Chihuahua.

Figura 3. *El espacio geográfico (wichimoba) que integra al espacio ritual* (fuente: el autor).

(norte, sur, este, oeste); por tanto, el eje este-oeste, debido a la salida y ocultamiento del sol, está presente en ambos casos. Este predominio ha sido señalado por otros quienes indican que el oriente está “asociado con el mundo de arriba y con el movimiento solar ascendente; el poniente, asociado con el mundo de abajo y con el movimiento descendente” (Bonfiglioli 2008: 47; Bonfiglioli y Gutiérrez 2012: 217), así también se constata en la ceremonia del *bakánowa* en la cual el oeste se asocia con la barranca y el este con la cumbre (Bonfiglioli 2006). Respecto a los puntos norte y sur no se dice más porque quizá no existen elementos claros que indiquen al observador el porqué de estos puntos referenciales dentro del espacio ritual, a diferencia del eje este-oeste. La exégesis indígena nos dice que “porque la cruz tiene cuatro lados”. Siguiendo esta consideración, es probable que la orientación norte y sur como puntos referenciales en el espacio ritual no integre cuadrantes sino que más bien se deba al complemento que deben tener el este y el oeste (imprescindibles para referenciar el espacio ritual), sobre todo si se considera la influencia de la ritualidad cristiana y, en concreto, la forma de la cruz y los cuatro costados de las iglesias. Si mi hipótesis es correcta, entonces podemos pensar que en tiempos antiguos los rarámuri sólo consideraban el eje este-oeste, es decir, el “arriba” y el “abajo” determinados quizá por la direccio-

nalidad marcada básicamente por la salida y el ocultamiento del Sol así como por la direccionalidad que marcan ríos y montes. Por el contrario, los rarámuri actuales, influidos por el pensamiento eurocéntrico, seguramente cada vez más, consideran los cuatro puntos dentro del espacio específicamente ritual pero siguen sin considerar el norte y el sur en el espacio geográfico (*wichimoba*) que, debido a la predominancia del eje este-oeste, integra en sí al espacio ritual (figura 3). La preponderancia del espacio geográfico es tal que el plano que habitan las almas rarámuri no es otra cosa que el reflejo del espacio geográfico conocido por los indígenas (un arriba –cielo–, un en medio –aquí y ahora– y un abajo –mundo subterráneo–). De acuerdo con los informantes, “todo se hace en el *wichimoba*”. Vamos ahora a exponer el modelo de orientación en el tiempo cotidiano considerado por los rarámuri del ARC.

MODELO DE ORIENTACIÓN EN EL TIEMPO COTIDIANO

Es muy probable que en todas las lenguas humanas exista una terminología local para referirse a los distintos segmentos del día y la noche. En la lengua de los rarámuri existe un amplio léxico que hace alusión más allá de sólo a estos dos referentes temporales y así se explican dos cuestiones importantes: primera, los rarámuri tienen una clara noción de cada segmento del día y la noche, casi tan compleja como la tienen de cada segmento del espacio; segunda: esta es una manera de considerar tanto la noción de tiempo como la orientación en éste de un modo preciso pero culturalmente distinto, y aun cuando los relojes han entrado en los usos de algunos del grupo (como he podido observar en Narárachi), cuando los rarámuri desean saber la hora del día después de observar su reloj tienden a ubicar la posición del Sol para corroborar el tiempo indicado por el adminículo. De allí que nuevamente el Sol aparezca como un elemento fundamental, ahora para referirse al tiempo.

Pasado, presente, futuro

En la lengua rarámuri existe el término *chokichí* que significa “principio”, referido al tiempo, pero no existe el término “final” referido a la temporalidad sino sólo términos como “acabar” o “terminar” (*suwinima, gayenama*), referentes a las acciones concretas de las cosas o de los humanos y no humanos (“terminé el trabajo”, “terminó la cosecha”, “acabó de tejer”, “se murió”, etcétera). Si bien se usa la expresión: “si dejamos de danzar el mundo se acabaría”, en ésta sobresale

el condicional simple que indica una probabilidad y refuerza el valor del pasado y el presente más que el del futuro.

Por otra parte, también existen términos más o menos equivalentes a lo que nosotros entendemos como pasado (*chabé*), presente (*jipe*) y futuro (*móbara*), y así podemos construir las expresiones “semana pasada” (*chabé tarári*), “esta semana” (*jipe tarári*) o “semana entrante” (*móbara tarári*). Existen incluso los términos “mes” (*mechá* —que estrictamente significa “luna”—) y “año” (*bamíbari*, —que en sentido estricto deriva de otro término que hace referencia a la “época de lluvias”, *barama*—) notándose así una tendencia al acoplamiento de ideas del pensamiento rarámuri al pensamiento hegemónico (occidental) con el que convive este grupo minoritario. Lo mismo ocurre con el uso eventual de los días de la semana (*lunesi*, *martesi*, miércoles al que llaman *nasipa sigo* (mitad), jueves al que llaman *naorái* (cuarto), *viernesí*, *sabaro* y domingo al que llaman *oméachi* (cuando hay fiesta o cuando se cura), cada vez que tienen tratos con las instituciones del mundo mestizo. Toda esta terminología que podríamos llamar “posicional en el tiempo”, porque así los seres humanos se ubican en esta dimensión, por ahora la empleamos sólo para mostrar una serie de conceptos de experiencia próxima que nos pueden ayudar a realizar una interpretación del concepto de tiempo entre los rarámuri.

Al comenzar a formular un modelo interpretativo de la orientación en el tiempo considerada por los rarámuri cuando se refieren a cada uno de los segmentos concebidos por ellos entre el día y la noche, encontramos que la terminología sugiere notablemente dos aparentes movimientos del Sol: cuando el astro sube y cuando baja. En el ARC tanto el Sol (*rayénari*) como la Luna (*mechá*) siguen siendo asociados con “el que dicen es Padre” (*onorúame*) y “la que dicen es madre” (*eyerúame*) respectivamente, es decir, con aquellos que enseñan a los rarámuri a cómo caminar en el sentido ético. Un *owirúame* (especialista ritual) de Narárachi comenta que: “*Onorúame* es el Sol pero sólo podemos verlo como es, durante el sueño. Es como un rarámuri, viste tagóra y bebe tesgüino [bebida a base del fermentado de maíz]”. No es extraño pues, que el Sol, y un poco menos pero también la Luna, sean los referentes principales cuando se trata de marcar el tiempo o ubicarse en éste. Es posible que la prevalencia del Sol en este sentido obedezca a que la actividad cotidiana de las personas se desarrolla más durante el día que por la noche; pero además de ser el determinante principal del tiempo, en su cotidiano recorrido por la bóveda celeste, el Sol recuerda la enseñanza también, según el mito, de “cuando el Sol bajó”. “En un tiempo el Sol bajó y quemó a los rarámuri que se portaban mal”. Desde entonces se sigue la enseñanza ética de caminar bien, “como nuestro padre y nuestra madre lo hacen cada día” y así enseñan también qué hacer en cada momento del día. No hay que olvidar, sin

Figuras 4A y 4B. *Modelo de orientación de los rarámuri del ARC en el tiempo (fuente: el autor).*

embargo, que la variación de las estaciones localmente consideradas (lluvias –*bará*–, secas –*wakí*– y fríos –*rurá*–), así como equinoccios y solsticios, hacen variar la percepción sobre el tiempo pero, de manera general los informantes avalan el siguiente modelo representativo.

Para los rarámuri del ARC el sol muere cada noche. Cuando el Sol comienza a descender, primero va detrás del cerro (*bukawísiachi*), después va al inframundo o “abajo” (*re’ré*). Por la “noche” (*chónachi*), allí lucha contra su hermano mayor y los rarámuri le ayudan a salir cada mañana mientras, cada noche, en algún lugar de la sierra algunos rarámuri danzan durante un *yúmari-tutuguri*. Este “eterno retorno de lo mismo”, es decir, de cada día, permite constatar que en esta visión de las cosas el tiempo cíclico es más que una mera especulación analítica. Una consideración similar hacen otros pueblos relativamente cercanos a los rarámuri como son los mexicaneros (Alvarado 2006). Asimismo, desde el punto de vista social, las épocas de siembra y cosecha, subciclos rituales de tambor-flauta-danzantes fariseos, por un lado, y guitarra-violín-danzantes matachines, por otro lado, son reiteraciones ampliadas de la consideración cotidiana del tiempo. Se ha dicho que en las sociedades humanas “algunas enfatizan la fuerza tendente al mantenimiento e incluso a la acentuación de los particularismos, mientras las otras actúan en el sentido de la convergencia y la afinidad” (Lévi-Strauss 1999 [1958]: 42); en este sentido, el tiempo lineal no es cosa extraña para los rarámuri, y menos hoy en día, pero su énfasis sí está puesto en la noción del tiempo cíclico. Ahora bien, ¿qué sugiere por el momento este modo de orientarse de los rarámuri en el tiempo?

Sugerencias de un modelo de orientación en el tiempo

Mientras es de noche, en el mundo de los vivos transcurren y ocurren un sinfín de eventos. Para los rarámuri, desde que comienza a ocultarse el Sol (*bukawísiachi*) hasta que comienza a renacer el astro (*ra’ósachi*) hay seis claros fragmentos nocturnos con los que al menos la mayoría de los informantes está de acuerdo. Estos periodos son: “Cuando va oscureciendo” (*chonásiachi*), “Cuando está oscuro” (*chónachi*), “Cuando la noche es completamente oscura” (*chókame rokó*), la “media noche” (*nasipa rokó*); “Cuando los gallos cantan” (*torí gusúachi*) y “Cuando se sueña” (*rimúchi*). Resulta interesante que en esta lengua existan más o menos el mismo número de términos referentes a la noche y al día, como lo muestra el esquema. Todos estos segmentos son muy importantes pero los primeros cinco, aun cuando remiten a la oscuridad, hacen referencia también a la vigilia. Toda vez que el rarámuri suele dormir al oscurecer, la vigilia nocturna es un estado común ya que, en su gran mayoría, los ritos y las ceremonias se practican por

la noche y la madrugada. Más aún, si se cuenta la *tesgüinada* que las prosigue comúnmente, no es extraño que la vigilia se prolongue hasta ya bien entrado el día siguiente (Kennedy 1963, Rodríguez 2009). Pero la sexta noción, “Cuando se sueña” (*rimúchi*) es en ocasiones más relevante que otras porque allí se crea una profusión de relaciones con el mundo no perceptible y los habitantes de aquel sitio que los *rarámuri* llaman “lugar de las almas” (*riwigáchi*) o “las tres casas de arriba” (*besá garí moba*); un espacio y tiempo similares pero “al revés de aquí” cuya modelación corresponde principalmente a los especialistas rituales llamados *owirúame*. “Cuando se sueña” es el fragmento de tiempo en el cual pueden surgir enfermedades, muertes, augurios malos o buenos, y es el segmento del tiempo que provoca la renovada pregunta “qué soñaste” (*píri mu rimure?*) comienzo de muchas conversaciones matutinas y relaciones familiares y amistosas.

“Cuando el sol sale” (*machínachi*), es un intervalo temporal muy importante entre los *rarámuri*. Se trata de uno de esos momentos, por ejemplo, en que los *matachines* retoman las danzas después de haber tenido su descanso más largo durante la noche. De este modo los *rarámuri* dan la bienvenida al sol a quien se ofrece alimento. Asimismo, se trata del momento en que los infantes varones con tres días de nacidos, cuatro si son niñas, son presentados al Sol en un rito llamado *wikubema* o “quema”, que consiste básicamente en “curar” a los párvulos para evitarles enfermedades, que les caiga un rayo, que sean buenos *rarámuri*, etcétera, (Rodríguez 2013). Es también el momento en que la importante ceremonia del peyote (*jíkuri*) se da por terminada.

Evidentemente, durante el día parece haber una mayor actividad que por la noche y esto podría explicar por qué existe una terminología un poco más rica para designar los intervalos de tiempo del día que para la fase nocturna; lo que podría también deberse, probablemente, a los llamativos contrastes causados por los cambios en las relaciones de la Tierra con el Sol durante el día, como propuso Evans-Pritchard al explicar la noción de tiempo entre los *nuer* (Evans 1992 [1940]). Así, pues, la reunión familiar en torno al fuego que calienta un poco de agua para preparar café (cuando se tiene) comienza “cuando amanece” (*cherébachí*).

La expresión “te veo mañana a tales horas” no tiene sentido aquí, y muy distinto es hablar en segmentos que marcan el tiempo de acuerdo con el recorrido del Sol en el día. Es raro escuchar a un *rarámuri* decir “ya se me hizo tarde” y es difícil pensar que a los *rarámuri* les preocupe el “desperdicio” del tiempo o que para ellos “el tiempo es oro”. Sin embargo, parece que no es raro escuchar que un *rarámuri* diga “se me está calentando el día” (*ma ratabásimí*). Una referencia explícita al Sol que avanza, y al calor que se incrementa durante el día, se trata de la consideración de que el tiempo “se viene encima” y hay que apresurar la

actividad en el espacio; una expresión más que da pie a pensar en la posible unidad que puede existir entre el espacio y el tiempo como categoría epistemológica. Por otro lado, “cuando va calentando el día” (*ratabáseachi*) es el momento de realizar el trabajo cotidiano. Para un rarámuri en el ARC no es difícil calcular el medio día ya que la noción *rawirí* es la estricta referencia al Sol en su cenit. Se trata de una noción que relaciona un antes y un después en el devenir de las actividades realizadas por los rarámuri. De acuerdo con el clima de la Sierra Alta, antes de que el Sol se encuentre en su punto más elevado hace calor, después el viento refresca el ambiente; a esto parecen responder términos como “habiendo pasado el mediodía” (*simírosa rawirí*), “atardecer” (*a’ríwachi*) y “cuando va anocheciendo” (*chonásiachi*). Estos últimos términos son comunes para hablar de los comienzos de la ritualidad en tanto ésta es llevada a cabo; por ejemplo, una ceremonia de *bakánowa* puede comenzar “habiendo pasado el mediodía” y terminar en el preciso momento en que se oculta el Sol, o “cuando va anocheciendo”. Como puede observarse en nuestro modelo, el recorrido habitual principalmente del Sol, por la bóveda celeste, marca para los rarámuri también dos direcciones principales: un “arriba” y un “abajo”.

CONCLUSIÓN: UNA INTERPRETACIÓN DISTANTE

Los datos etnográficos demuestran con claridad que entre los rarámuri del ARC existe una clara concepción del espacio y tiempo, pero ¿cómo podemos interpretar estas nociones? De acuerdo con Geertz, la diferencia entre un concepto de experiencia próxima y otro de experiencia distante es de grado pero no se trata de dos polos diametralmente opuestos (Geertz 2004: 75), como tampoco se trata de señalar que uno es mejor que otro. Todos empleamos los conceptos de acuerdo a las circunstancias en que nos encontramos, y el asunto “es descubrir cuál es el papel de ambos tipos de conceptos en el análisis antropológico” (ídem). Asimismo, el lenguaje común y ciertos usos especializados de las palabras comunes nos han ayudado a vehicular las representaciones comunes de espacio y tiempo en esta sociedad. Para la comprensión de un sistema como lo es la lengua y la cultura, es necesario cerrar ahora el círculo hermenéutico que, de alguna manera, ambos tipos de conceptos construyen. De allí las siguientes conclusiones:

1. La topografía serrana no permite el uso de simplemente cuatro puntos cardinales para considerar el espacio y menos para orientarse en esta dimensión. Antes bien, como se ha mostrado, exige un complejo acervo de conceptos de experiencia próxima.

2. Con los verbos posicionales, los rarámuri representan en el espacio una cierta subjetualidad en todo ente. Así, por ejemplo, son los sujetos (vivos y muertos, humanos y no humanos) los que determinan en buena medida con su posición y ubicación, qué es el espacio. Esto demuestra que en el pensamiento rarámuri no ocurre lo que en el pensamiento de tinte cartesiano ya que para este último el espacio existe independientemente de haber sido considerado por el ser humano.
3. Los topónimos y locativos, que en concreto son lugares o puntos de referencia (viviendas, corrales, cuevas o rincones) integrados por una serie indiscutible de líneas de relación, como pueden ser las veredas secundarias y los caminos principales, parecen conformar el espacio considerado por los rarámuri del ARC al modo de una red. Sin embargo, el modelo de orientación en el espacio presentado aquí muestra que la geografía serrana debe obligar a los rarámuri a considerar el espacio no como una red figurada de modo simplemente horizontal. Ante la complejidad del espacio geográfico (*wichimoba*) éste queda delimitado por un eje direccional como lo es el “arriba” y el “abajo”. Esta concepción del espacio, cuya base es el “territorio” serrano (puntos y líneas que definen la orientación entre un arriba y un abajo), probablemente influye en, o es influida por una concepción rarámuri de lo social basada más en las jerarquías que en las relaciones bilaterales.
4. El eje principal que tanto los cerros como los ríos y arroyos marcan fundamentalmente como direcciones espaciales, es decir, “hacia arriba” y “hacia abajo”, es empleado en toda la región del Alto Río Conchos, pero ni “río arriba o abajo” ni “cerro arriba o abajo” es particular a ésta. Determinadas por el *locus* en que habitan, las personas enfatizan más una u otra dirección espacial.
5. Asimismo, las direcciones espaciales, el “hacia arriba” y el “hacia abajo”, son también las dos direcciones indicadas por el elemento fundamental que marca el tiempo: el Sol. Es posible que la preponderancia del Sol, sobre la Luna, como marcador del tiempo se deba a que, en términos cuantitativos, la actividad diurna es mayor que la actividad nocturna. Debido a que el Sol es un marcador también de la direccionalidad del espacio, este elemento se convierte en el factor fundamental que nos sugiere que hay unidad en la noción espacio-tiempo en el pensamiento rarámuri.
6. Como hemos visto, el Sol es un elemento fundamental cuyo “comportamiento” fusiona la noción de espacio geográfico y espacio ritual ya que los puntos por donde sale y se oculta el astro (este-oeste) marcan tanto la

direccionabilidad espacial en el *wichimoba* como la direccionabilidad espacial fundamental de las acciones rituales. Los puntos norte y sur, considerados en el espacio ritual y de los cuales la etnografía no da mucha cuenta, parecen ser más una influencia de la ritualidad cristiana sobre la ritualidad rarámuri. Sin embargo, resulta interesante cómo la consideración de los cuadrantes nororiental y suroccidental, como determinantes del espacio ritual, vuelven a enfatizar un “arriba” y un “abajo”.

7. La orientación sobre el eje “hacia arriba”-“hacia abajo” indicada en los modelos espacio y tiempo presentados aquí, sugiere, además, una perspectiva cíclica pero no sólo del tiempo como es más común, sino también del espacio. Ni una ni otra dimensión se concibe claramente como lineal ni tampoco como unidireccional. La geografía serrana exige que los locativos se repitan a lo largo y ancho de los más de 60 000 kilómetros cuadrados de la región Tarahumara, y los topónimos no son infinitos sino iterativos. A su vez, el modelo del tiempo, en concreto, muestra que los rarámuri del ARC no consideran esta dimensión como un infinito devenir histórico. Más bien consideran que se trata de una duración como transcurso de repeticiones que se modelan según los intereses de estas personas, que enmarcan las relaciones sociales cotidianamente sucesivas llamadas “el costumbre”.
8. En este caso, el tiempo parece más un transcurso de la vida como presente pasado, visión en la cual el pasado tiene un alto valor, quizá más que el futuro, y esto influye indudablemente en la conservación de la tradición. Con miras al mañana, el pasado se expande y por ello no es extraño escuchar decir a los gobernadores en sus discursos, después de una ceremonia curativa comunitaria, como puede ser un *yúmari* para pedir lluvia: “que el año que viene sea igual”. Contrario a lo que ocurre en la visión que enfatiza la linealidad del tiempo para la cual la expresión sería ésta: “que el año que viene sea mejor” pensada, además, en términos de un incremento económico. Concebido así, el tiempo es valorado más como un presente futuro y ello rompe con el valor del pasado considerado como irrelevante y hasta caduco, y a lo más como recuerdo. Esta diferencia hace relevante en el pensamiento indígena un elemento que apela a la importancia del pasado y es pilar fundamental de las creencias y prácticas rituales, ceremoniales y otras cotidianas de los rarámuri del ARC: el origen del tiempo y los Antiguos o *Anayáwari*, el principio. Recuérdese que en esta lengua existe el concepto “principio” (*chokichí*) pero no el concepto “final”. Los Antiguos, los que todo enseñaron al principio,

se caracterizan por ser “buenos pensadores” y cuando murieron fueron a vivir arriba; ocurre lo contrario con aquellos rarámuri que no fueron buenos pensadores y que al morir permanecen abajo.

9. Los conceptos de experiencia próxima presentados aquí sugieren también que en el pensamiento rarámuri puede no existir la dicotomía entre espacio y tiempo. El sufijo *chi*, cuya función como adverbio temporal o espacial (y como el déctico más empleado como locativo y como marcador de tiempo), sugiere ser un segundo puente entre estas dos dimensiones (el primero es el Sol). De esta manera, la terminología rarámuri que contiene este sufijo para referirse al espacio y al tiempo a la vez, prueba cómo el lenguaje común y el uso especializado de ciertas palabras comunes a todo mundo constituyen un importante vehículo de las representaciones habituales de la sociedad.
10. De manera general, la terminología sobre el tiempo presentada aquí demuestra una designación del tiempo secuencial siguiendo un patrón que los lingüistas llaman *later is in front* (el futuro está enfrente). Sin embargo, además de términos como hoy (*jipe*) y mañana (*be'ari*), otros como *waniwí* que significa tanto “antier” como “pasado mañana” demuestran que este patrón no es el único en esta lengua y que ésta puede también seguir el patrón opuesto, es decir, *later is behind* (el futuro está detrás), o bien, *earlier is in front* (el pasado está enfrente). De este modo, tanto el pasado como el futuro pueden estar “enfrente” o “detrás” dependiendo del uso de la terminología posicional en el tiempo. Este término (*waniwí*) es una muestra, también, de la concepción del tiempo cíclico en esta mentalidad; el término sugiere que el tiempo es concebido como movimiento en periplos. Si bien la sociedad rarámuri no es una sociedad atravesada de principio a fin por el ritual y la tradición, y quizá cada vez vaya siendo menos, sí se trata de una sociedad que, como prueban nuestros datos, continúa enfatizando el tiempo cíclico.
11. Justo por lo anterior, el modelo de tiempo presentado aquí no responde a la concepción de un número interminable de “ahoras”, o instantes semejantes, como se concibe en una línea de puntos infinita, al modo del pensamiento “occidental” heredero del *cronos* griego, sino como un devenir cíclico de “ahoras distintos”. En cierto sentido se trata de un eterno retorno de lo mismo que determina y, a su vez, está determinado por la tradición, por “el costumbre”. El tiempo no forma aquí la imagen de una espiral ascendente sino de una espiral horizontal en la cual cada círculo representaría un ciclo de continuidades (camino solar, siembra y

- cosecha, ritos y ceremonias, etcétera), y en el que cada línea que une dos círculos representaría las rupturas en el tiempo (inclusión de elementos externos). Esta imagen rechaza la idea de cualquier tipo de atemporalidad o de aislamiento espacial y social de los rarámuri; los ciclos son repeticiones exteriores pero cambiantes al interior, entiéndase, en lo social y cultural.
12. En términos pragmáticos, el modelo del tiempo presentado aquí como segmentos amplios entre uno y otro momento del recorrido del Sol por la bóveda celeste, considerado por los rarámuri, aclara uno de los “por qué” es común que el tiempo de antropólogos (como ocurrió a Bennett), maestros, médicos, misioneros, viajeros y comerciantes no coincida casi nunca con el de estos indígenas. No es raro escuchar a los colegas comentar su experiencia de haber vivido horas de espera luego de haber concertado alguna cita con tal o cual informante rarámuri para dialogar.
 13. Basado en los modelos de espacio y tiempo presentados aquí, creo que ambas dimensiones guardan una íntima relación como categorías epistemológicas. Es decir, no se trata de conceptos diferenciados. Si bien los rarámuri del ARC parecen considerar alguna referencia espacial, como es *bukawísiachi*, “cuando se oculta el Sol” (detrás del cerro), para considerar a la vez el transcurrir del tiempo, ellos consideran más elementos que delimitan el tiempo (posiciones del Sol preferentemente, y en menor medida de la Luna) para, en algunos momentos, considerar el espacio direccionalmente. Sin embargo, apoyados en la teoría de la metáfora conceptual (Shinohara y Pardeshi 2011) encontramos que el sufijo *chi*, empleado en el vocabulario para referirse tanto al espacio como al tiempo, deja abierta la posibilidad de que en la lengua rarámuri existan más referencias en ambos sentidos. De ser así, cobra relevancia lo que, por ahora, ambos modelos de orientación nos han sugerido, que definitivamente en esta mentalidad el espacio y el tiempo son dos nociones cuya relación no crea una dicotomía de categorías que emerjan de la percepción intuitiva, y que, como nociones epistemológicas espacio-tiempo forman una única categoría en el pensamiento rarámuri. A pesar de esto, entre los rarámuri del ARC espacio-tiempo no es simplemente un concepto abstracto porque para ellos parece no existir el espacio sin los seres, una posición guardada por éstos y un principio determinado por los seres humanos. El tiempo existe porque una diversidad de elementos (humanos, no humanos, astros, espacios) así permite su existencia. Tanto el espacio como el tiempo son conceptos considerados a partir del contacto con el mundo (*wichimoba*); el mundo entendido como aquello que rodea al ser humano y que permite, explica y da sentido a las relaciones de una sociedad.

AGRADECIMIENTOS

A los dictaminadores por sus observaciones y sugerencias, las cuales enriquecieron el presente artículo.

REFERENCIAS

ACUÑA DELGADO, ÁNGEL

- 2007 *La construcción cultural del cuerpo en la sociedad rarámuri de la sierra Tarahumara*, Abya Yala, Quito.

ALVARADO SOLÍS, NEYRA PATRICIA

- 2006 La concepción espacio-temporal en los rituales mexicanos. Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Elena Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 223-236.

BENNETT, WENDELL C. Y ROBERT M., ZINGG

- 1978 [1935] *Los Tarahumaras. Una Tribu India del Norte de México*, Instituto Nacional Indigenista (clásicos de la antropología 6) México.

BONFIGLIOLI, CARLO Y ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL

- 2012 Peyote, enfermedad y regeneración de la vida entre huicholes y tarahumaras. *Cuicuilco* 19 (53): 195-227.

BONFIGLIOLI, CARLO

- 2006 [online] La raspa de Bakánoa, un rito de curación tarahumara, *Academia.edu* <https://www.academia.edu/3369675/Bak%C3%A1noa_los_peque%C3%B1os_serres_acu%C3%A1ticos_del_oeste_rar%C3%A1muri> [consulta: 3 de noviembre de 2014].
- 2008 El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri. *Cuicuilco*, 15 (42): 45-60.

BOURDIEU, PIERRE ET. AL.

- 2008 La Ruptura. El hecho se conquista contra la ilusión del saber inmediato. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, *El Oficio del Sociólogo, presupuestos epistemológicos*, 2ª edición, Siglo XXI, México: 31-55.

BRAMBILA, DAVID

- 1953 *Gramática Rarámuri*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México.
- 1970 *Diccionario castellano/rarámuri*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México.
- 1976 *Diccionario rarámuri-castellano*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México.

CABALLERO HERNÁNDEZ, GABRIELA Y ANA PAULA PINTADO

- 2012 “Marcos de referencia en el lenguaje del espacio en el ralámuli de Coyachique y el rarámuri de Choguita”, ponencia presentada en el 54 Congreso Internacional de Americanistas, Viena, Austria, 16 de julio de 2012.

DESCOLA, PHILIPPE

- 2001 Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. Philippe Descola y Gísli Palson (coords.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, siglo XXI editores, México: 101-123.

DOMÍNGUEZ ANGULO, NUÑO

- 2014 [online] Los descubridores de cómo se orienta el cerebro ganan el Nobel de Medicina, El País, <http://elpais.com/elpais/2014/10/06/ciencia/1412588761_382401.html> [consulta: noviembre de 2014].

EVANS-PRITCHARD, EDWARD E.

- 1992 [1940] El tiempo y el espacio. E.E. Evans-Pritchard, *Los Nuer*, Editorial Anagrama, Barcelona: 111-155.

FERNÁNDEZ RAMOS, MARÍA DE GUADALUPE

- 2014 “Reflexiones sobre territorialidad rarámuri”, ponencia presentada en las *Jornadas Académicas de Antropología Social*, EAHNM, Extensión Creel, Creel, Chihuahua, 23 de octubre de 2014.

GASSÓ, LEONARDO

- 1903 *Rarámuri o Tarahumara*, Tipografía Litográfica, La Europea de J. Aguilar Vera y Compañía, México.

GEERTZ, CLIFFORD

- 2004 Desde el punto de vista del nativo, sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. Clifford Geertz, *Conocimiento Local, ensayo sobre la interpretación de las culturas*, Paidós Básica, Barcelona: 73-90.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, LUIS

- 1989 Lingüística y toponimia tarahumara. *Tlalocan*, Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas, 11: 25-64.

GUADALAXARA, TOMÁS DE

- 1683 *Gramática de la lengua de los tarahumares y guazapares[...]*, publicada en Puebla de los Ángeles, por Diego Fernández de León (36 folios completos).

GUILLÉN, HÉCTOR E ISABEL MARTÍNEZ

- 2004 *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*, tesis, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Morelos.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA

- 2011 “XIII Censo General de Población y Vivienda 2010, Tabulados básicos de los Estados Unidos Mexicanos”, <<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27303&s=est>> [consulta: 11 de abril de 2011].

KANT, IMMANUEL

- 2002 [1781] *Crítica de la razón pura*, Manuel García Morente (trad.), Tecnos, Madrid: 27-61.

KENNEDY, JOHN G.

- 1963 Texgüino Complex: The role of beer in Tarahumara Culture, *American Anthropology*, volume 65: 620-640.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1999 [1958] *Raza e historia*. Claude Lévi-Strauss, *Raza y cultura*, Altaya, Madrid: 37-104.

LEYVA GONZÁLEZ, ANA DANIELA

- s/f. “El campo léxico de los verbos posicionales del ralámuli: una aproximación al estudio del espacio”. *Síntesis de lexicología (2006-1)*, doctorado en lingüística, Colegio de México, (7 pp.).

LIONNET, ANDRE

- 2001 *Los elementos del Tarahumar y otros estudios lingüísticos*, (corrección de la versión de 1972), tomo I, ediciones diocesanas de la Tarahumara, Sisoguichi, Chihuahua.
- 2002 *Los elementos del Tarahumar y otros estudios lingüísticos*, (corrección de la versión de 1972), tomo II, ediciones diocesanas de la Tarahumara, Sisoguichi, Chihuahua.

LUMHOLTZ, CARL

- 1981 [1902] *El México desconocido*, 2 tomos, Instituto Nacional Indigenista (colección clásicos de la antropología 11) México.

MARTÍNEZ RAMÍREZ, MARÍA ISABEL

- 2008 *Los caminos rarámuri, persona y cosmos en el noroeste de México*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MERRILL, WILLIAM L.

- 1992 [1988] *Almas raramuris*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, México.

MILLER, WICK, R.

- 1983 Uto-Aztec languages. Alfonso Ortiz (ed.) and William C. Sturtevant (general editor) *Handbook of North American Indians*, 10, Southwest, Smithsonian Institution, Washington: 113-124.
- 1988 Componential analysis of the guarijio orientational system. Shiply Wllilliams in honor of Mary Haas, *The Haas Festival Conference on Native American Linguistics*, Gruyter, Berlín: 497-515.

MORRIS, RICHARD Y SANTIAGO CANALS

- 2014 “El momento que vale un novel” <http://elpais.com/elpais/2014/10/06/ciencia/1412588761_382401.html> [consulta: 29 de octubre de 2014].

RODRÍGUEZ LÓPEZ, ABEL

- 2009 Reunión y bebida colectiva entre los rarámuri, (la tesgüinada) una institución difícil de comprender. Víctor Orozco (coord.), *Chihuahua Hoy 2009*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura, Cd. Juárez, Chihuahua: 91-135.
- 2013 *Praxis religiosa, simbolismo e historia de los Rarámuri del Alto Río Conchos*, Abya Yala, Quito.

SCHUMANN G., OTTO

- 2000 Movimientos lingüísticos en el Norte de México. Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuento (eds.) *Nómadas y sedentarios en el Norte de México, homenaje a Beatriz Braniff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas e Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 169-174.

SERVÍN HERRERA, ENRIQUE

- 2002 *Ralámuli Ra'ichábo!, ¡Hablemos tarahumar!*, Instituto Chihuahuense de la Cultura, Chihuahua.

SHINOHARA, KAZUKO Y PRASHANT PARDESHI

- 2011 The more in front, the later: The role of positional terms in time metaphors, *Journal of Pragmatics* 43: 749-758.

TELLECHEA, MIGUEL

- 1826 *Compendio Gramatical para la Inteligencia del Idioma Tarahumar*, Imprenta de la Federación en Palacio, México.

THORD-GRAY, IVAN

- 1955 *Tarahumara-english, English-tarahumara dictionary and introduction to tarahumara grammar*, Coral Gables, University of Miami Press, Miami.

URTEAGA CASTRO POZO, AUGUSTO

- 2001 La legislación sobre el derecho indígena y la territorialidad comunitaria en la Sierra Tarahumara de México. Claudia Molinari y Eugeni Porras (coords.), *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 183-191.

VALIÑAS COALLA, LEOPOLDO

- 2001 Lengua, dialectos e identidad étnica en la sierra Tarahumara. Claudia Molinari y Eugeni Porras (coords.), *Identidad y Cultura en la Sierra Tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 105-125.
- 2002 Reflexiones en torno a las lenguas guazapar y tarahumara coloniales. *Anales de Antropología*, 36: 249-282.

VALLEJO NARVÁEZ, CARLOS

- 1996 *Noroi Ra'ichaara II*, ediciones diocesanas de la Tarahumara, Sisoguichi, Chihuahua.

WEBER, MAX

- 1973 *Ensayos sobre metodología sociológica*, traducido por José Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires.

WOLF, PAUL P. DE

- 2001 Eudeveand Opatá: A Reassessment of their classification. José Luis Motezuma Zamarrón y Jane H. Hill (eds.) *Avances y balances de lenguas yuto-aztecas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 237-265.

Archivos

ARCHIVO DE LA PARROQUIA DE LA SAGRADA FAMILIA DE CARICHÍ, CHIH.