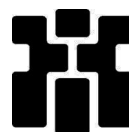




Disponible en www.sciencedirect.com

Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México

www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/moderna/moderna.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Artículo original

«Nadie está aislado de nadie.» Descripciones prescriptivas de los Otros en la Sierra Tarahumara



«No one is isolated from anyone.» Prescriptive descriptions of the Others in the Sierra Tarahumara

María Isabel Martínez Ramírez

Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

INFORMACIÓN DEL ARTÍCULO

Historia del artículo:

Recibido el 11 de abril de 2016

Aceptado el 23 de noviembre de 2016

On-line el 23 de enero de 2017

Palabras clave:

Aislamiento

Descripción prescriptiva

Alteridad

Sierra Tarahumara

Vínculos de alteridad

R E S U M E N

La finalidad de este artículo es problematizar la noción de aislamiento mediante la cual algunas poblaciones que han habitado la Sierra Tarahumara han sido descritas prescriptivamente y, por tanto, exponer cómo ha sido una premisa para ejecutar prácticas concretas desde el siglo xvii hasta el presente. Una de las metas es producir un marco general donde las relaciones que el Estado mexicano ha establecido particularmente con los rarámuri durante los siglos xx y xxi sean entendidas como un vínculo de alteridad. Otorgar una profundidad temporal a la reflexión desde una perspectiva antropológica permitirá cuestionar esta noción de aislamiento desde el punto de vista de los Otros.

© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Correo electrónico: isamartinez79@gmail.com

La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<http://dx.doi.org/10.1016/j.ehmcm.2016.11.001>

0185-2620/© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

A B S T R A C T

Keywords:

Isolation

Prescriptive description

Otherness

Sierra Tarahumara

Bonds of otherness

The aim of this article is to problematize the notion of isolation that has prescriptively described some of the peoples who have inhabited the Sierra Tarahumara. The article shows how this characterization has served as a premise for governments to impose specific harmful practices on the Rarámuri people from the seventeenth century to the present. Another aim is to produce a general framework for understanding the relations that the Mexican state has established with the Rarámuri as bonds of otherness. Both historical and anthropological perspectives allow for questioning the paradigm of isolation from the point of view of the “Others.”

© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

A la memoria de Juan Luis Sariego Rodríguez.

That colonial problems persist today in neocolonial guise comes as no surprise to the student of Mexican history. The story is an old one, you say; why read yet another story of colonial oppression?

SUSAN M. DEEDS. *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North. Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*

Introducción

En trabajos acuciosos dedicados al desarrollo de la política indigenista, la explotación minera y forestal durante el siglo xx en la Sierra Tarahumara, estado de Chihuahua¹, Juan Luis Sariego Rodríguez² demostró que las poblaciones que habitan esta región (*rarámuri* o tarahumaras, *ódami* o tepehuanes, *o'oba* o pimas y *warijío* o guarijíos, que en conjunto suman aproximadamente 100,000 habitantes)³ han sido definidas como históricamente separadas de una sociedad y del Estado mexicano; es decir, como ajenas a las instituciones que lo configuran, tales como la educación y la salud; inadecuadas para las políticas que lo constituyen, como las territoriales, y que ante todo no son completamente ciudadanos. Por ello, durante el siglo xx la Sierra Tarahumara fue un laboratorio para las políticas nacionales, particularmente las de corte indigenista, y en la última década, para las de corte neoliberal. Se implementó una política agraria posrevolucionaria y se repartió la tierra para la instauración de los ejidos⁴, cuyo fin último fue la explotación forestal o minera —de ahí que las fechas de solicitud ejidal

¹ Conformada por una franja de cerca de 65,000 km² que cruza el suroeste del estado de Chihuahua, la Sierra Tarahumara hace parte del sistema montañoso que configura la Sierra Madre Occidental. Su abrupta geografía transita desde los macizos montañosos, poblados de densos bosques de coníferas, a cerca de 3,000 m sobre el nivel del mar hasta las profundas barrancas de tierras rocosas erosionadas sobre 500 m sobre el nivel del mar, donde descargan numerosos arroyos que dan lugar a las fértiles cuencas de los ríos Fuerte, Mayo y Yaqui (Sariego Rodríguez, 2008a, p. 49).

² Sariego Rodríguez (1998), Sariego Rodríguez (2002), Sariego Rodríguez (2008a; 2008b; 2008c).

³ Sariego Rodríguez (2002, p. 240). En 2010 el INEGI reconoció 104,014 personas mayores a 5 años hablantes de tarahumara, tepehuano de Chihuahua, lenguas mixtecas y náhuatl habitando el estado de Chihuahua [consultado 30 Mar 2016]. Disponible en <http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/chih/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=08>

⁴ La Ley Agraria de jurisdicción local expedida en Chihuahua a fines de mayo de 1922 detallaba el fraccionamiento de latifundios y la creación de la pequeña propiedad. Simultáneamente al reparto ejidal y a la constitución de consejos, juntas y comisiones para su manejo (Junta Administradora de los Bienes de la Raza Tarahumara de 1928, Decreto 74, cuya Ley Reglamentaria establecía la «Sección de Protección Indígena» de 1933, Departamento de Asuntos Indígenas y Consejo Supremo Tarahumara de 1936), se consolidó el patrimonio y la riqueza de algunas familias chihuahuenses (Brouzès, 1998). En 2008, en el estado de Chihuahua se reconocían 360 ejidos (propiedad colectiva con 5,994,308 hectáreas, 79,01%), 36 comunidades indígenas (propiedad colectiva con 36,533,261 hectáreas, 7,03%), una pública (con 3,722 hectáreas, 0,05%) y 1,187 privadas (con 793,384 hectáreas, 10,46%).

correspondan con los corredores de extracción forestal⁵—; se ejecutó una política de integración y desarrollo plasmada en infraestructura —tal como las vías del tren y las carreteras— y posteriormente en infraestructura para el ecoturismo. Paralelamente se generaron instituciones, políticas y programas bajo el modelo del Estado benefactor de posguerra que gradualmente se transformaron, sobre todo a partir de la década de 1980 y en el marco del nuevo modelo neoliberal del Estado, en programas asistencialistas y políticas de desarrollo económico.

Algunos de los efectos de estas intervenciones han sido el despojo de recursos madereros, mineros y territoriales por parte de empresas privadas, estatales y paraestatales, así como la implantación de un modelo de organización territorial fundamentado en el concepto de comunidad, tal como el ejido, el cual ha resultado inadecuado para algunos rarámuri⁶, generando nuevos sistemas de organización como la Asamblea. A partir de las investigaciones etnográficas que he realizado durante los últimos años en la Sierra Tarahumara⁷ puedo indicar que este tipo de intervenciones también fortalece y habilita la explotación de las personas, como en el caso del turismo y de la narcoeconomía⁸; favorece económica y políticamente a empresarios, inversionistas y al crimen organizado, y simultáneamente genera la creación de nuevas formas organizativas de los rarámuri.

«Nadie está aislado de nadie» es una frase con la que Juan Luis Sariago Rodríguez concluye un trabajo dedicado al estudio de la práctica institucional indigenista en la Sierra Tarahumara. Este «aislamiento» ha justificado las intervenciones de dos actores en disputa: la Iglesia católica y el Estado mexicano, a los que desde fines del siglo XIX se han sumado activamente los empresarios regionales, nacionales e internacionales. Por ejemplo, el 19 de noviembre de 2003⁹, en el pueblo de Norogachi, el entonces gobernador del estado de Chihuahua, Patricio Martínez (1999–2004), reconoció y agradeció el quehacer de los religiosos diocesanos y de la orden de las Siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres para atender la salud y la educación de la población rarámuri. Resaltó que los religiosos suplían las faltas del Estado. Patricio Martínez también agradeció al Presidente del Grupo Televisa, quien presidió el evento de la entrega de una sala con computadoras e internet vía satélite, donados por el Club Deportivo América. Este evento no solo manifestaba la aparente ausencia del Gobierno del estado de Chihuahua en Norogachi a través de la participación de instituciones privadas y religiosas, sino que también velaba que el Gobierno del Estado y el Gobierno Federal habían estado presentes en este ejido por medio de la exploración forestal que se agudizó en los años setenta y ochenta con el apoyo del Instituto Nacional Indigenista (INI) y de Productos Forestales Tarahumaras (PROFORTARAH)¹⁰, o

No fue posible actualizar la información porque los datos del estado de Chihuahua están *en proceso*. CONAFOR [consultado 4 May 2008]. Disponible en <http://www.conafor.gob.mx/web/inventario-chihuahua>

⁵ Lartigue (1979, pp. 11–21), Lartigue (1983, p. 29), Salazar González (2009, p. 61), Olivos Santoyo (2012, p. 217).

⁶ Sariago Rodríguez (1998, p. 33), Sariago Rodríguez (2002, p. 27), Sariago Rodríguez (2008c, pp. 185–186), Martínez Ramírez (2012, pp. 176–262).

⁷ Los reportes etnográficos de este artículo fueron recabados en las siguientes estancias de campo: abril 2002, abril 2003, octubre 2003 a abril 2004, noviembre 2004, mayo–junio 2005, diciembre 2005 a enero 2006, junio 2006, febrero 2007 y abril–mayo 2007, marzo, abril, junio–agosto 2008, febrero–mayo 2009, junio 2012, diciembre 2015. Las comunidades visitadas fueron: Norogachi —donde se realizó la mayor parte de las estancias—, Creel, Choguita, Pahuichiqui, El Cuervo, Buena Vista y Tehuerichi en la Sierra Tarahumara; en la Ciudad de Chihuahua residí durante seis meses en el asentamiento Colonia Tarahumara.

⁸ Sobre turismo y conflictos sociales, ver Anderson (1994), Almanza Alcalde y Guerrero Rodríguez (2014), Reyna Escaname, Herrera Ortiz & Chávez Ramírez (2010). Sobre narcoeconomía, ver Martínez Ramírez (2012, pp. 139–175) y Arellano Rodríguez (2011).

⁹ Para un análisis detallado de este evento, ver Fujigaki Lares (2015, pp. 382–387).

¹⁰ En 1972, el Lic. Oscar Flores promueve el Plan Tarahumara que dio origen a la creación del organismo descentralizado llamado Productos Forestales de la Tarahumara (PROFORTARAH). Este organismo negociará las relaciones establecidas entre el ejido y empresarios madereros anualmente, revisando los contratos cada año y renovándolos o cancelándolos (Lartigue, 1983, p. 120), y definirá los precios de la madera, así como proyectos de desarrollo (Brouzès, 1998, p. 475). «En sus 17 años de operación, PROFORTARAH no logró en realidad revertir el sistema de relaciones productivas y comerciales que ligaban a los ejidos con las empresas. Por el contrario, subordinó los intereses de los ejidatarios indígenas a la lógica paternalista de una empresa pública y cayó en muchos casos en graves problemas de burocratismo, conflictos laborales, ineficiencia productiva y hasta corrupción. Además propició una explotación desmedida del bosque otorgando permisos sin control» (Sariago Rodríguez, 2008b, pp. 91–92). En 1988 PROFORTARAH fue liquidada y sus activos se traspasaron en 1989 a la Asociación Rural de Interés Colectivo Gral. Felipe Ángeles.

bien por medio de la carretera Guachochi-Nonoava que ya se construía para esos momentos y que atravesaría el pueblo de Norogachi¹¹.

Este texto hace parte de una investigación en curso cuyo objetivo general es conocer la relación entre el desarrollo institucional del Estado mexicano durante los siglos xx y xxi y los procesos de transformación de la sociedad rarámuri en la Sierra Tarahumara. Para atender uno de los ejes que estructuran dicha pesquisa, la finalidad de este artículo es problematizar la noción de aislamiento que, de acuerdo con Juan Luis Sariego Rodríguez, ha configurado una imagen de las poblaciones que habitan esta región y fungido como premisa para ejecutar prácticas de protección, incorporación e integración. Para lograrlo, articularé un enfoque que prioriza el estudio de las prácticas institucionales concretas, formulado por este autor¹² para examinar el indigenismo en la Sierra Tarahumara y el concepto de «descripción prescriptiva» propuesto por Federico Navarrete para reflexionar en torno a las explicaciones sobre el cambio cultural en América.

Por descripciones prescriptivas sobre el aislamiento entenderé «las concepciones y explicaciones [que han hecho] parte central de los programas de dominación política, explotación económica y transformación de las sociedades indígenas comenzando con las conquistas espirituales del primer periodo colonial pasando por las cruzadas civilizatorias de los siglos xvii y xix y las campañas de integración nacional del siglo xx hasta las políticas multiculturales del xxi»¹³. Siguiendo a Federico Navarrete, estas perspectivas teóricas e interpretativas han sido formuladas en muchos casos por los agentes encargados de imponer la dominación, legitimando el objeto de las empresas coloniales y nacionales, construyendo «una relación íntima con las prácticas políticas y de interacción con estos pueblos, impuestas y negociadas»¹⁴ y, finalmente, «han servido para definir e implementar programas de acción concretos sobre las sociedades indígenas»¹⁵. Así, con el fin de conocer los efectos de algunos programas de acción en torno al aislamiento en la Sierra Tarahumara desde el siglo xvii hasta el presente, analizaré prácticas concretas institucionales; esto es, las mediaciones entre las concepciones y las explicaciones sobre el aislamiento producidas por algunos de estos agentes y sus acciones.

Procederé de la siguiente manera, y advierto que, en tanto apuesta teórico metodológica, esta será mi aportación al debate: expondré cómo desde el siglo xvii hasta el siglo xxi ciertas descripciones prescriptivas sobre el aislamiento han sido centrales en los programas de dominación ejecutados en la Sierra Tarahumara. El objetivo es ofrecer un panorama general con el fin de producir un marco donde las relaciones que el Estado mexicano ha establecido particularmente con los rarámuri durante los siglos xx y xxi sean entendidas como un vínculo de alteridad entre otros. Esto tiene dos propósitos. Primero, multiplicar metodológicamente los regímenes de alteridad con el fin de reconocer que los pueblos que han habitado esta región no se han limitado a apropiarse o a reformular las posiciones de otredad que el Estado ha definido para ellos¹⁶; por ejemplo, en otro trabajo he demostrado que los rarámuri ejecutan otros conceptos de relación-caminos así como un régimen de alteridad que les es

¹¹ De acuerdo con la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA), los 30 millones de pesos que aproximadamente fueron invertidos en esta obra fueron aportados por la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas del Estado de Chihuahua y por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. MIA Regional del Proyecto: «Carretera Nonoava-Norogachi-Rocheachi, Tramo del Km. 10+000 con origen en Rocheachi» en el municipio de Guachohi, Chih. [consultado 30 Mar 2016]. Disponible en <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2007/08CI2007V0003.pdf>

¹² Sariego Rodríguez (2002, p. 30). Al reflexionar sobre cuatro décadas de indigenismo en la Sierra Tarahumara, a finales de la década de los noventa este autor propuso un enfoque regional centrado en el estudio de la práctica concreta institucional con la finalidad de renovar la polémica teórica. Una de las metas era «desbloquear» la tendencia predominante a «juzgar el indigenismo a partir del discurso de sus autores intelectuales». «En tal perspectiva será de gran utilidad conocer las mediaciones entre el discurso teórico y la práctica concreta, mediaciones que sin duda están relacionadas con la praxis de los agentes históricos y regionales, tanto los promotores indigenistas como las propias comunidades indígenas. Así pues, y en contraste con los análisis que han centrado su crítica al paradigma indigenista en la coherencia de sus conceptos, aquí se pretende plantear otro acertamiento crítico que tome como punto de referencia su ubicación en un contexto étnico-regional específico y los resultados de la práctica indigenista.»

¹³ Navarrete (2015, p. 14).

¹⁴ Navarrete (2015, p. 14).

¹⁵ Navarrete (2015, p. 14).

¹⁶ Ver, por ejemplo, un estudio histórico y etnográfico detallado sobre cómo en Milpa Alta se construyó una «identidad autóctona» a partir del efecto de otredad del Estado —«effect of the State», tomado de Trouillot, 2001, en López Caballero (2009, p. 172)— presentado por Paula López Caballero (2009). Otro caso es la «Presentación» al libro *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional* (Gleizer y López Caballero, 2015, pp. 9–15), donde Daniela Gleizer y Paula López

propio y, por tanto, alterno al nuestro¹⁷. Segundo, esta multiplicidad permitirá cuestionar algunas de las descripciones prescriptivas examinadas a lo largo de este texto desde la perspectiva de los rarámuri.

En este sentido, otorgar esta profundidad temporal a mi reflexión complejizará el panorama de las prácticas concretas del Estado-nación en la Sierra Tarahumara y las incluirá en un proceso más amplio de reflexión, imposición y consolidación de los programas de dominación colonial en América, ampliando las propuestas de Juan Luis Sariego Rodríguez y aportando al diálogo continental abierto por Federico Navarrete¹⁸. Y, desde una perspectiva antropológica, mostrará la configuración de los Otros como objetos cognoscibles y dominables, ya que los conocimientos producidos sobre los pueblos amerindios han sido clave para el desarrollo de las formas institucionales y las técnicas de gobierno utilizadas para dominar, controlar y administrar a estas poblaciones¹⁹. Como ha indicado Spensy Pimentel Kmita²⁰, al reflexionar sobre teorías políticas amerindias esta perspectiva no se reduce al campo de la antropología. Al elaborar una comprensión de cualquier objeto social (lenguaje, magia, política, etc.) que procure producir una ciencia del observado y no del observador, esta deviene en una característica de otras disciplinas que, propongo, potencializaría la interdisciplinariedad. Su meta es reflexionar sobre los conceptos nativos (nuestros y de los otros) y su base metodológica es la co-producción del conocimiento y de las prácticas que se generan durante la relación que implica conocer otra sociedad, contemporánea o lejana en el tiempo²¹. Esta perspectiva antropológica es ante todo un análisis relacional, donde los objetos no poseen cualidades esenciales o intrínsecas capaces de definirlos *per se*, estos solo podrán conocerse dentro de un campo de relaciones o, incluso, solo podrán ser entendidos como relaciones²²; bajo este marco, por ejemplo, la definición del Estado estará condicionada por sus relaciones o será una relación²³.

Caballero proponen reflexionar sobre las formas en las que se ha definido al «otro» en contraposición al «nosotros nacional» partiendo de la diada: la nación y sus alteridades. Si bien estos trabajos son una aportación al tema que me ocupa, mi propuesta es distinta. Mi meta es posibilitar un espacio donde la alteridad, como vínculo conceptual y práctico, no sea la definida exclusivamente por el Estado, abriendo un espacio de posibilidad en el análisis a vínculos y regímenes de alteridad de otros pueblos.

Desde la perspectiva relacional que describiré más adelante solo será posible definir «vínculo de alteridad» o «régimen de alteridad» desde una perspectiva concreta o un sistema de relaciones delimitado. En otras palabras, por ejemplo, para los rarámuri un vínculo de alteridad no sería definible como una relación de otredad vs una relación de identidad. Tal como se expresa en el parentesco, los cuerpos y los objetos, la construcción de «lo mismo» (sea de un sujeto o de un colectivo en red) es un proceso que implica mecanismos y técnicas de diferenciación microscópica que surgen desde lo similar. En caso de que la diferencia creada sea idéntica se produce alteridad, similar a la mestiza (ver Martínez Ramírez, 2012, pp. 97-126). Esta lógica práctica difiere de la diada yo-otro familiar a nuestro pensamiento.

¹⁸ Sariego Rodríguez (2002, pp. 78-164); Navarrete (2015). Juan Luis Sariego Rodríguez (2002, p. 30) también utiliza una óptica antropológica en sus análisis. A partir de la antropología aplicada, procuró «alternativas orientadas a proponer puentes de articulación entre las teorías explicativas de las problemáticas indígenas y los marcos de acción para su transformación». Si bien mi trabajo se fundamenta parcialmente en sus propuestas y sigue una de sus líneas de indagación sobre el aislamiento, mi perspectiva antropológica es otra.

¹⁹ Navarrete (2015, p. 16). Navarrete (2015, p. 14) ha advertido el papel de cierta antropología moderna al adoptar «perspectivas de explicación universalistas que en última instancia están fincadas también en el proceso colonial y de imposición del dominio estatal, como son las ideas de progreso, occidentalización y modernización». Por su parte, y desde otra perspectiva teórica e histórica, Cecilia Sheridan Prieto (2015, pp. 93-95) destacó como en raras ocasiones en la historiografía relativa a la frontera norte de Nueva España el discurso colonial es cuestionado. Un ejemplo es la categoría de chichimeca, equiparable a la de raza: «Sin tropiezos, lo chichimeca, como el *locus* que da sentido a lo real, se transformó en una condición que daba cuenta de la barbarie asociada a la crueldad característica del ser salvaje: el atributo *chichimeca* sujetó a los nativos al poder de la Corona española a partir de la justificación de la “guerra justa por injuria conocida” y del derecho sobre los indios como congregados/encomendados, piezas de caza y esclavos» (Sheridan Prieto (2015, p. 94). También puedo resaltar el trabajo de Christophe Giudicelli (2010), quien a partir del estudio de la guerra de los «tepehuanes» de 1616 a 1619 cuestiona, a manera de un equívoco de traducción, el traslado de las taxonomías coloniales producidas por encomenderos y misioneros con fines de administración y gobierno por la etnografía y la historiografía del siglo xx.

²⁰ Pimentel Kmita (2012, pp. 14-6).

²¹ Wagner (1975), Viveiros de Castro (2010, pp. 10-5), Martínez Ramírez (2016).

²² Fujigaki Lares (2015, pp. 4-5).

²³ La expresión de lucha y reclamo social «Fue el Estado» es un ejemplo de cómo la práctica y las relaciones podrían definir ciertos objetos de análisis. Indicar que los perpetradores de desapariciones, asesinatos colectivos, encubrimiento de investigaciones de fosas clandestinas y otros eventos han sido el gobierno o sus agentes impide, por una parte, entender las redefiniciones y experiencias que sobre el Estado tienen sus enunciadores, y, por otra, podría implicar cierta participación en un proceso de enunciación institucional sobre lo que debe ser el Estado.

Por último, como advertirá el lector, el término los Otros resultará operativo porque las descripciones prescriptivas que revisaré a continuación no se limitan a definir poblaciones nativas o amerindias, sino que incluyen personas que han sido denominadas como mestizos, criollos, africanos, europeos, etc. Además, al ser una manifestación de vínculos de alteridad, la definición de los Otros también prescribe a sus enunciadores, las posiciones de ambos, sus capacidades y potencias de acción. Finalmente, ante el reconocimiento analítico de esta diversidad de puntos de vista, de vínculos y de regímenes de alteridad, me interesa revisar los conceptos y las prácticas de aquellos que se autorreconocen como *rarámuri* en el siglo *xxi* y desde los cuales las descripciones prescriptivas sobre el aislamiento podrían ser cuestionadas y posiblemente reformuladas. En última instancia, busco saber en qué medida es viable multiplicar las perspectivas, puesto que un problema de perspectivas es siempre un problema político sobre la definición de la realidad.

¿Cuatro siglos de aislamiento?

Desde el siglo *xvii*, el aislamiento fue una de las descripciones que prescribieron ciertas acciones concretas ejecutadas sobre algunas poblaciones que habitaron la Nueva Vizcaya (actuales estados de Chihuahua, Durango y Coahuila). Documentos tempranos, como las cartas de J. Fonte en 1608, relatan cómo para modificar la forma de vida de los tarahumaras en la Tarahumara Alta²⁴, caracterizada por su dispersión —enseñarlos a construir casas de adobe, aprovechar la lana de los borregos para vestidos y cobijas, utilizar hachas, instrumentos de labranza y animales de tiro—, «la única manera [...] era concentrando a la población»²⁵. Sin embargo, como ha documentado y discutido Susan M. Deeds para los siglos *xvii* y *xviii*, las misiones fueron fundamentales para mediar las respuestas de los *acaxeés*, los *xiximes*, los *tepehuanes*, los tarahumaras y los *conchos* durante el proceso de colonización y evangelización. Si, por una parte, las misiones en la Nueva Vizcaya sirvieron a los intereses de los colonizadores para congregar a las poblaciones dispersas y obtener mano de obra y otros servicios, «civilizar» y cristianizar²⁶, por otra parte, tanto para los misioneros como para las poblaciones nativas fueron centros de intercambio comercial y social²⁷. Al funcionar como estaciones de viaje, centros comerciales y de atracción de población, los pueblos de misión fueron núcleos de «relaciones interétnicas»²⁸.

Por tal motivo, como esta autora señala, es preciso cuestionar el alcance de la noción de «*ranchería*»²⁹, omnipresente en las narraciones del siglo *xvii*, para describir diversos modos de organización social y territorial³⁰, y preguntarnos en qué medida esta fue un efecto de las enfermedades

²⁴ La distinción contemporánea entre las zonas ecológicas Alta y Baja Tarahumara no debe confundirse con las unidades regionales que durante el periodo colonial configuraron a manera de rectorados esta región: «el de la Tarahumara Baja o Antigua, llamado "Rectorado de la Natividad de la Virgen María", el de la Tarahumara Alta o Nueva, que se dividió en dos rectorados: el de "San Joaquín y Santa Ana" y el más noroccidental de "Nuestra Señora de Guadalupe". La tercera unidad, en la Sierra de Chínipas, colindante con Sinaloa y parte de Sonora, formó el rectorado de Chínipas» (González Rodríguez, 1993, p. 219). «Un hecho importante que debemos considerar a este respecto es que tanto en la vertiente occidental de la sierra Tarahumara, como en las llanuras, la colonización española fue mucho más temprana que en el interior del macizo montañoso. En las dos primeras regiones, la conquista se llevó a cabo por civiles, sin que se diera un periodo previo de expansión colonial [...]. En la alta sierra Tepehuana y Tarahumara, en cambio, la colonización civil fue, además de tardía, lenta y poco masiva, y ello permitió la consolidación del sistema misional jesuita» (Cramaussel, 2000, pp. 293-294).

²⁵ González Rodríguez (1993, pp. 230-231).

²⁶ Deeds (2003, p. 197).

²⁷ Deeds (2003, p. 198).

²⁸ Sirva de ejemplo la siguiente cita textual de Deeds (2003, p. 199): «Different Indian ethnicities also mingled in missions. The earliest ones were founded with the help of Indians from central Mexico (Tlaxcalans and Tarascans) who helped dig acequias, plant milpas, and build churches, thereby providing a 'civilized' example for local Indians to emulate. Nahuatl, or some version of it, became a lingua franca in many of the missions. Not all of the Indian outsiders were so acculturated, however; nonsedentary raiders and rebellious neophytes were also deposited in the missions nearest to presidios, where they might be 'tamed'. And some missions mixed formerly adversarial groups such as Tarahumaras and Tepehuanes or Acaxeés and Xiximes».

²⁹ «That is, they had fixed points of settlement and were not free rovers, but their settlements or 'rancherías' were not compact and closely built. Houses were scattered as much as a half mile apart, and the group occupying the scattered houses often shifted from one ranchería location to another in the course of the year» (Spicer, 1997 [1962], p. 12).

³⁰ Deeds (2000, pp. 388-390), Deeds (2003, pp. 2-4).

provocadas por los «primeros contactos», así como de las respuestas ante las políticas coloniales³¹. En consecuencia, examinar si el fracaso del proyecto misional y colonial fue producto de la dispersión, el aislamiento y, en última instancia, del patrón de asentamiento en «rancherías», al cual se le adjudicó impedir la «reducción» y la incorporación de estos pueblos a la *comunidad* (cristiana o colonial)³².

Esta reflexión es pertinente porque, durante el siglo xx, tanto la descripción como la prescripción serán recurrentes en los vínculos establecidos desde el Estado-nación hacia los tarámuri. La organización del territorio en ejidos y la administración de la explotación forestal mediante empresas ejidales son dos de sus expresiones. Incluso resulta relevante que la dispersión, identificada como el factor que imposibilitó implantar el proyecto colonial durante los siglos xvii y xviii por Edward Spicer, sea utilizada para describir bajo los mismos términos «el fracaso» del proyecto indigenista del siglo xx en la Sierra Tarahumara³³. Cabe destacar que ambas narrativas comparten una descripción de aquello que estas poblaciones debían ser —en un caso comunidades coloniales, mineras, cristianas y en el otro comunidades mestizas ejidales—, excluyendo las experiencias y los conceptos de aquellos que han sido definidos como Otros en las acciones concretas que se han prescrito, es decir, en las prácticas de congregación³⁴ y de integración.

En aquella descripción primigenia del aislamiento, la dispersión y el rechazo a la vida congregada fueron consideradas entre las principales causas de las rebeliones pluriétnicas del noroeste que se sucedieron entre los últimos veinte años del siglo xvii y los primeros del siglo xviii y que afectaron parte de la Tarahumara Baja y casi la totalidad de la Tarahumara Alta³⁵. Esto velaba tanto para los enunciadores de la época como para quienes producían los documentos y quizá, como Cecilia Sheridan Prieto³⁶ ha indicado, para el caso de la historiografía sobre la frontera norte de la Nueva España, para quienes en las últimas décadas han reproducido una narrativa neocolonial de esta exégesis: a) que los líderes de estas rebeliones eran anti-cristianos y anti-colonizadores, es decir, producto de un sistema instituido a lo largo del siglo xvii en la Tarahumara Baja; b) que este sistema misional y colonial en la Tarahumara Alta fue contemporáneo o antecedido por un sistema militar y económico implantado en los valles orientales y centrales del actual estado de Chihuahua que consistió en la fundación de presidios y reales de minas (como la actual ciudad de Chihuahua fundada en 1709), así como de epidemias (1666-1668 y 1693-1695) y rebeliones que provocaron el desplazamiento de diversas poblaciones hacia las faldas de la Sierra Madre Occidental y finalmente hacia este macizo montañoso³⁷, y c) que en esta movilización se configurarían los tarámuri contemporáneos, quienes incorporaron en su forma de vida técnicas de cultivo y construcción, así como herramientas y ganado introducidos por los colonizadores y misioneros³⁸.

Como destacó Susan M. Deeds, a pesar de existir un patrón de migración anterior a la llegada de los peninsulares hacia el oeste y el norte de la región, los conflictos y las rebeliones de 1690 intensificaron la movilización de los tarahumaras hacia las profundidades de la Sierra. La finalidad parecía ser alejarse de las áreas de antagonismo. Sin embargo, este proceso no implicó un aislamiento completo,

³¹ Deeds (2003, pp. 197-198).

³² Spicer (1997 [1962], p. 38).

³³ Sario Rodríguez (2002, p. 28).

³⁴ Para Sheridan Prieto, la congregación fue un principio de control de la población nativa a nivel territorial o de movilidad. Cito en extenso: «La concentración de los indios en pueblos planeados por el gobierno español fue una política impuesta desde los primeros años del siglo xvi en Nueva España. El uso del término “congrega” proviene de la idea de juntar a los indios en un mismo lugar y fue empleado en el Nuevo Reino de León, principalmente como una forma jurídica de mantener el derecho de encomienda cuando esta fue abolida por real cédula en 1672, disponiendo a cambio la congregación de indios en pueblos» (Sheridan Prieto, 2015, p. 95, nota al pie 7).

³⁵ Un ejemplo de esto se encuentra en las Actas de guerra del legajo *Patronato* 236 del Archivo General de Sevilla, citado en González Rodríguez (1991, p. 189).

³⁶ Para esta autora, un ejemplo son las clasificaciones coloniales y sus efectos de dominación, así como la reproducción del modo de producción colonial de conocimiento en las narrativas, particularmente de los modelos de alteridad: «En muchos aspectos esta interpretación del pasado colonial fronterizo se asemeja al discurso colonial mismo: un discurso esencialista, simplista, que relativiza la diferencia entre el nosotros y los otros y sienta las bases de gran parte de las interpretaciones sobre las relaciones sociales incrustadas en los espacios fronterizos de las colonias españolas en América» (Sheridan Prieto, 2015, p. 95).

³⁷ Spicer (1997 [1962], pp. 26-38).

³⁸ Merrill (1988, pp. 44-52), Merrill (2001), Deeds (2001).

porque a fines del siglo xvii y principios del xviii los tarahumaras del occidente se mezclaron con otros grupos de la Sierra, como pimas y guarijíos, incorporándose en bandas multiétnicas. En este proceso de etnogénesis, como resalta la autora, los límites morales entre los rarámuri y los no rarámuri se definieron con mayor nitidez, y posiblemente también entre los rarámuri *pagótame* (conocidos en la literatura etnográfica como bautizados, cristianos o *rewérame*) y aquellos que actualmente se autorreconocen como *simaroni* (en la literatura llamados no bautizados, *gentiles*, *paganos*, *siyónachi tónara* o *ké rewéame hu*)³⁹ —descritos hacia finales del siglo xvii por Joseph Neumann como gentiles, es decir, como aquellos que aún no recibían el bautizo y vivían dispersos⁴⁰, o por José Tardá y Tomás de Guadalupe como *cimarrones* o *tlatoleros*, esto es, como hechiceros, rebeldes o líderes de las rebeliones que después de haberse hecho cristianos huían de las congregaciones rechazando el bautismo⁴¹.

Como ha documentado Oscar Adrián Flores López (2016) a partir de un estudio de caso en el ejido de Aboreáchi, el vínculo de alteridad entre rarámuri *pagótame* y *simaroni* estaría mediado por una distancia cuyo diacrítico sería solar e ígneo (y no espacial, lingüístico, social, cultural o incluso étnico), ya que, independientemente de su autoadscripción, comparten un territorio a través de actividades laborales, rituales y comerciales. Inscrito en los cuerpos y en los nombres de los rarámuri, este carácter solar e ígneo se expresa en un ritual de agregación que, posterior al nacimiento y conocido en algunos lugares de la Tarahumara Alta como *wikubema*⁴², tiene la finalidad de presentar al infante con el Sol, ocasionalmente identificado con *Onorúame* (el-que-es-Padre), cortarle los hilos que lo unen con el mundo donde habitan las almas de sus parientes fallecidos, sahumarlo, nombrarlo, quemarle la mollera en ofrecimiento y finalmente darle a beber yerbas medicinales diluidas en agua. Solo los rarámuri *pagótame* se bautizan con agua y reciben un segundo nombre. Desde la perspectiva de los rarámuri bautizados del ejido de Aboreáchi, las cualidades solares e ígneas de los *simaroni* son particulares y peligrosas, pues «quemarían sus ojos» en caso de contraer alianza o de utilizar los objetos que han manufacturado sin un tratamiento preventivo como marcarlos con fuego. No obstante, esta diferencia y distancia es necesaria para la existencia. En la Sierra Tarahumara es reconocido que los *simaroni* no deben bautizarse, pues son los pilares del mundo y sin ellos el cielo se caería⁴³. Sirva este ejemplo para mostrar que para los rarámuri la distancia, sea de cercanía o de lejanía, es *per se* una relación⁴⁴. Por tanto, difiere e incluso se contrapone a la descripción del aislamiento expuesta hasta ahora, la cual ha presupuesto una negación en la participación del sistema colonial o de misiones y, en consecuencia, ha prescrito acciones concretas para entablar determinados modos de relación, tal como la congregación.

En resumen, las descripciones prescriptivas sobre el aislamiento han omitido el contexto histórico y sociopolítico que antecedió y que acontecía; han excluido las experiencias y categorías de las poblaciones nativas, y han velado la agencia nativa, y con ello su capacidad de interacción con el proceso colonial y misional. Más aún, han presupuesto que estas poblaciones tenían una «forma de vida anterior al contacto», determinada en gran medida por el aislamiento, capaz de ser conocida y descrita independientemente de dichos procesos. No obstante, como advirtió Susan M. Deeds: «Sin una versión clara del periodo protohistórico, la descripción de las características del siglo xvi se convierte en un asunto precario y arriesgado»⁴⁵. Finalmente, los pueblos que habitaron la Nueva Vizcaya, la región del suroeste y los llanos de los actuales EE. UU. mantuvieron entre sí estrechos vínculos desde el siglo xviii hasta principios del siglo xx —reconfigurados por la constitución de los Estados-nación. Dos ejemplos de tales relaciones son la forma en que los europeos clasificaron a estas poblaciones y las correrías «apaches».

Como señala Chantal Cramaussel, la clasificación de estas poblaciones en la Nueva Vizcaya Central, actual estado de Chihuahua, no obedecía a configuraciones étnicas, lingüísticas, de linajes o parentales,

³⁹ Flores López (2016, p. 14).

⁴⁰ Joseph Neumann, Carta latina al provincial de Bohemia. Sisoguichi, febrero de 1682. En Archivo de Strahov, DH, IV, 5. Citado en González Rodríguez (1986, p. 246).

⁴¹ Carta de Tardá y de Guadalupe al Provincial, febrero 2 de 1676, *Archivo General de Misiones*, t. 26, fol. 216. Citado en González Rodríguez (1982, p. 176).

⁴² Ver Rodríguez López (2012, p. 20) y Rodríguez López (2015, pp. 68–69).

⁴³ Lévi (1999 y 2001).

⁴⁴ En otros trabajos he sugerido que este vínculo de distancia se comprende particularmente a partir del parentesco; ver Martínez Ramírez (2012) y Martínez, Martínez y Naranjo (2012).

⁴⁵ Deeds (2000, p. 383).

territoriales o de gobierno, sino en gran medida a la estructura y organización de encomienda y reducción; es decir, a vínculos coloniales cuyo fundamento era el régimen de trabajo impuesto y que se expresaron particularmente en el término «nación de indios»⁴⁶. Los nombres otorgados no tenían la finalidad de diferenciar poblaciones sino de ejercer el gobierno colonial. Un caso destacable fue el de la «nación tarahumara», designación que no abarcó toda la zona en la que se habló esa lengua y donde, particularmente en la región barranqueña, las relaciones entre diversos pueblos se expresaron lingüística y culturalmente⁴⁷. «Se decía, por ejemplo, de Bartolomé Tucumudaqui —uno de los tres grandes jefes de la rebelión tepehuana de 1616-1619— que pertenecía a la “nación tepehuana aunque era tarahumara en sus costumbres” y que le “obedecían” tanto en la sierra tarahumara como en la tepehuana»⁴⁸. Tomando como caso esta rebelión, Christophe Giudicelli (2010, p. 161) ha destacado que la guerra es un contexto para la desestabilización de aquello que denomina las taxonomías coloniales:

Las solidaridades no se dete[nían] en las líneas divisorias abstractas trazadas por los españoles[...]. Para las necesidades de la pacificación, las autoridades virreinales emit[ieron] formalmente un decreto de guerra dirigido expresamente contra la *nación tepehuana* en su conjunto. [...] De modo que la *nación tepehuana* pasa a ser un objetivo militar de pacificación, y, ya terminada la guerra, un grupo sospechoso. La consecuencia inmediata es que, de ahora en adelante, los españoles ya no van a buscar hasta donde se extiende la *nación tepehuana*, sino que, al contrario, van a tratar de aislarla, encerrándola en una especie de cuarentena represiva. [...] Así que los años de 1620-1630 serán años de endurecimiento taxonómico: desaparecen de las fuentes todas las continuidades apuntadas con interés hasta entonces. Un fenómeno particularmente notable en el norte, donde los indios ya nunca serán identificados en los textos como tepehuanes, sino como tarahumaras, en el mismo territorio inmenso en el que, tan solo unos años antes, los jesuitas constataban una y otra vez que era imposible separar los unos de los otros y determinar a quién se podía llamar «tepehuán» y a quién «tarahumara».

Por su parte, las correrías «apaches» sucedidas entre los siglos xvii y xviii, y prolongadas hasta el siglo xix, eran ante todo un acto político y la manifestación de disputas por las redes comerciales locales, regionales, suprarregionales e incluso internacionales⁴⁹. Los grupos que las realizaban, y que eran identificados como apaches, estaban conformados por tarahumares, cholomes y tepehuanes, así como apaches. La mayoría de los no indios que participaban eran de herencia mixta de europeos, indios y africanos, designados colectivamente, en el esquema español de clasificación racial, como castas, y más específicamente como mestizos, mulatos, coyotes y lobos. Además, algunos españoles, tanto peninsulares como criollos, también estaban involucrados, eran desertores militares o, por diferentes razones, fugitivos de la justicia. Parece ser que los únicos grupos étnicos que no participaron en los ataques eran tlaxcaltecas, yaquis y sinaloas, a quienes los españoles habían traído a la Nueva Vizcaya como colonizadores, auxiliares militares y mano de obra calificada, y que con frecuencia gozaban de privilegios negados a la población local⁵⁰.

Esto expresa las complejas e intensas relaciones del periodo colonial que imposibilitaría hablar de poblaciones aisladas, así como las formas de producción de algunas descripciones prescriptivas en las narrativas coloniales y su posterior reproducción en la etnografía y en la historiografía sobre la

⁴⁶ En 1611, Sebastián Covarrubias define nación como «*Vale reyno o provincia estendida, como la nación española*». De acuerdo con Christophe Giudicelli (2010, pp. 152 y 154), los criterios utilizados por los peninsulares remitían a un grupo humano que compartía un origen común, de acuerdo con la etimología *natio*, *nationis*, el nacimiento; un territorio, una organización política, la lengua y el parentesco. En la práctica estos principios se aplicaron aleatoriamente. Por una parte, los encomenderos multiplicaban los nombres de las naciones en función de las encomiendas, y por otra, los misioneros producían macrounidades otorgando mayor peso a la lengua. El objetivo era común: «forjar las *naciones* indígenas en función de sus necesidades de administración y control político» (Giudicelli, 2010, p. 153).

⁴⁷ Cramaussel (2000, p. 285).

⁴⁸ Benson Library, Universidad de Austin, WBS, Relación de la jornada que don Gaspar de Alvear y Salazar... hizo a los tarahumares desde los 26 de febrero de 1619 hasta los 20 de abril del dicho año... citado en Cramaussel (2000, p. 279).

⁴⁹ Merrill (2000, p. 656).

⁵⁰ Merrill (2000, p. 631).

región⁵¹. Para resaltar dichas relaciones ofrezco el siguiente ejemplo: «Para el año de 1759, o antes, ya existía alianza entre tarahumares y apaches. En ese año, un capitán de milicia del valle de Basuchil se refirió a “la coligación que los indios tarahumares comienzan a tener con los enemigos” y reportó que atacantes guiados por los tarahumares habían causado daños considerables, así como un número de muertes en las misiones y poblaciones españolas en el área norte del valle del río Papigochi»⁵². A principios de la década de 1760 las misiones jesuitas también informaron que tarahumares de los pueblos de Tomochi y San Francisco de Borja estaban involucrados en correrías, tanto solos como unidos a los apaches⁵³. Un tarahumar de Tomochi arrepentido confesó, usando adjetivos que posiblemente corresponderían más a la perspectiva del misionero que lo registró, que después de haber pasado un tiempo considerable con los apaches, «él había dejado muchos tarahumares allá entre los apaches, viviendo tan brutalmente como ellos, y en este particular se explicó largo tiempo, dándole noticia de las horribles monstruosidades que ejecutaban»⁵⁴.

Velar el contexto histórico y sociopolítico recurriendo a una descripción prescriptiva sobre aislamiento está presente en las prácticas concretas de intervención en la Sierra Tarahumara a finales del siglo xix y principios del siglo xx. Uno de los casos más emblemáticos es la descripción de los tarahumaras en *El México Desconocido* de Carl Sofus Lumholtz, quien difundió la imagen de los últimos hombres de las cavernas y trogloditas en América⁵⁵. Desde presupuestos evolucionistas y una narrativa que enfatiza los «primeros encuentros», este viajero construye un aislamiento temporal que anula el impacto de los procesos que anteceden y acontecen en la región. Así, las referencias a los proyectos económicos que estructuraron la sociedad y la economía del siglo xix en la Sierra Tarahumara como la minería, la industria maderera y ferroviaria son mínimas⁵⁶, ocultando la presencia de tres siglos de población mestiza. Por ejemplo, en el capítulo ix de su obra, al narrar su descenso por la barranca de Batopilas y su llegada a la población de origen colonial donde operaba una de las mineras más prósperas del país, la *Batopilas Mining Co.*, propiedad del exgobernador norteamericano Alexander Robey «Boss» Sheperd, Carl Sofus Lumholtz⁵⁷, se limita a indicar que el *mister Sheperd* lo recibió cordialmente «cautivando con su bondadosa cortesía a todos los miembros de la expedición». Incluso, cuando enuncia el contacto de los tarahumaras con el progreso, señala como estos sucumben negativamente ante

⁵¹ Si bien Christophe Giudicelli (2010) destaca que la traducción de las taxonomías coloniales por parte de la etnografía del siglo xx en etnias o culturas es un equívoco o un malentendido, esto debe distinguirse, por una parte, del método de la equivocación controlada de Eduardo Viveiros de Castro (2004, pp. 6-7), del que hablaré más tarde, el cual es el fundamento de una relación entre dos o más sujetos o pueblos y no la incomprensión epistemológica de un sujeto. También debe distinguirse de la propuesta de Cecilia Sheridan Prieto (2015, pp. 15-28), quien resalta que aquello que se reproduce en la historiografía contemporánea de la frontera de la Nueva España es un modo de producción de conocimiento neocolonial, particularmente a partir de simplificar los regímenes de alteridad al modelo del yo-otro.

⁵² Gutiérrez de Riva, Gabriel, Certificación, Valle de Basuchil, 17 de febrero de 1759, en «Diligencias practicadas a pedimento del síndico procurador general de esta villa sobre la información recibida de los perjuicios, daños, muertes, robos y atrocidades causados por los indios bárbaros enemigos que invaden estas fronteras, con que se da cuenta a la superior capitanía general de Nueva España, 1959», Archivo Histórico Municipal de Chihuahua, *Fondo Colonial, Sección Guerra*, caja 2, expediente 4, fs. 55v-56v, citado en Merrill (2000, p. 631, nota 24).

⁵³ Bargas, Gregorio Xavier de, 1772, Dos Cartas, San Borja, 17 de enero de 1762 y 13 de junio de 1762, a Nicolás de Calatayud. Archivo General de la Nación, *Jesuitas*, 2-27, citado en Merrill (2000, p. 631).

⁵⁴ Braun, Bartholomé, 1764, *Carta del padre Bartholomé Braun, visitador de la Provincia Tarahumara, a los padres superiores de Nueva España sobre la apostólica vida, virtudes, y santa muerte del padre Francisco Hermano Glandorff* [...], p. 17, México, Colegio de San Ildefonso de México, citado en Merrill (2000, p. 631).

⁵⁵ Lumholtz (1972 [1902], tomo 1, p. 169). El caso de Carl Sofus Lumholtz destaca entre otros, como Adolph Francis Bandelier, arqueólogo y etnohistoriador suizo; Aquiles Gerste, historiador jesuita belga; Edward Palmer, etnobotánico norteamericano; Frederick Schwatka, militar. De acuerdo con Juan Luis Sariego Rodríguez (2008, pp. 40-41), todos parecen coincidir en que los indígenas chihuahuenses son el prototipo, casi mítico, del hombre primitivo. Por ejemplo, a fines de la década de 1880 Frederick Schwatka indica que los «tarahumarí» son «los primeros *cliff dwellers*» «de quienes el mundo jamás ha escuchado» (Schwatka 1889 [1895], pp. 186-187), citado en Lira Larios (2015, p. 13).

⁵⁶ Pese a ser mínimas, Regina Lira Larios resalta la descripción de sus «encuentros con estadounidenses e ingleses en áreas que parecen recónditas de la sierra chihuahuense», Carl Lumholtz, «Huichol, Diary 1898» (23 marzo-23 junio), Archivo División de Antropología, *American Museum of Natural History*, citado en Lira Larios (2015, pp. 5-7).

⁵⁷ Lumholtz (1972 [1902], tomo 1, pp. 177-178). Entre 1880 y 1902 la Batopilas Mining Co. introduce la electricidad en las minas, implanta modernas instalaciones metalúrgicas y genera el desarrollo de esta localidad, considerada a finales del siglo xix la tercera ciudad más poblada del estado de Chihuahua (Sariego Rodríguez, 2002, p. 15).

sus efectos perversos, como si fuesen también los «primeros encuentros» de los rarámuri con aquellos Otros.

Como el título del libro lo enuncia, la imagen del aislamiento construida por este y otros viajeros contribuye a la inclusión del vasto norte a un Estado-nación que se consolidaba a manera de una *terra incognita*, desconocida, inexplorada y desolada. Sin embargo, como lo detalla Regina Lira Larios, este proceso de modernización que pretendía transformar este «norte precario» en un «norte industrial» implicó un control gubernamental que reguló el movimiento de personas y mercancías que ya estaban ahí. Por una parte, «significó el desplazamiento de poblaciones yaquis, tarahumaras, tepehuanes del sur, nahuas, otomíes, entre otros, con una política gubernamental que favorecía el asentamiento de nuevos colonos, especialmente de origen europeo [como los menonitas], y la colonización minera»⁵⁸. Por otra, consolidó una élite regional, económica y política, como las familias Zuloaga, Terrazas y Creel, quienes al vincularse con las élites de la costa noroeste de los EE. UU.⁵⁹ se convirtieron en uno de los bastiones de poder más grandes de México de finales del siglo xix e inicios del xx⁶⁰.

Siguiendo a Regina Lira Larios, Carl Sofus Lumholtz y otros personajes «contribuyeron a hacer del rarámuri un prototipo del indio primitivo que justificó el hacer de esta zona una región estratégica para implementar formas de despojo [...] y poner a prueba programas gubernamentales y políticas étnicas»⁶¹. Además de este canon ideológico, sugiero que las prácticas concretas ejecutadas sobre los rarámuri y otras poblaciones que habitaban el norte de México hacia fines del siglo xix y principios del xx se han fundamentado en una descripción prescriptiva particular del aislamiento. Este sería producto de una naturaleza innata que se expresaría territorial, social, económica y políticamente. Al estar determinado por una cualidad atemporal, este aislamiento sería inmutable al cambio y a los procesos históricos de sus enunciadores. En este sentido, las políticas de territorialización y castellanización, como las promovidas por el indigenismo, tal como Juan Luis Sariago Rodríguez constató, estaban destinadas al fracaso. Y en consecuencia, aun siendo partícipes del proceso de modernización —y desde el siglo xvii de la colonización—, los rarámuri y otras poblaciones análogas, como los seris del actual estado de Sonora⁶², fueron sometidos a políticas de marginación e incluso de exterminio.

Uno de los ejemplos más emblemáticos de tal «destino» es la Ley para el mejoramiento y cultura de la Raza tarahumara o Ley Creel⁶³. Expedida y aprobada el 3 de noviembre de 1906, la Ley Creel es reconocida como la primera formulación histórica de política pública indigenista en Chihuahua y posiblemente en México⁶⁴. Por su componente liberal, proponía romper con las estrategias políticas porfiristas ejecutadas sobre las poblaciones identificadas como indias, tales como la persecución, la guerra y el exterminio, y planteaba «el problema indígena» como responsabilidad del gobierno, capaz de resolverse mediante la legislación agraria y la integración cultural. Por su carácter preeminente-mente proteccionista, mediante la instancia encargada de aplicar esta nueva reglamentación, la Junta Central Protectora de Indígenas, se proponía implementar un sistema de *homestead*, inspirado en las reservas anglosajonas para establecer «colonias tarahumaras». En este modelo de poblamiento, vigilado por el gobierno, no se permitiría la ocupación mestiza, ni el consumo de alcohol, y se incentivaría el aprendizaje de técnicas agrícolas, habilidades físicas y artísticas. Además se buscaría promover la adopción de niños tarahumaras por población mestiza o blanca, llamada «raza superior» con fines civilizatorios⁶⁵.

⁵⁸ Lira Larios (2015, p. 13).

⁵⁹ Regina Lira Larios (2015, p. 15) describe como algunos integrantes del Patronato del *American Museum of Natural History* de Nueva York participaban de estas redes empresariales.

⁶⁰ Montanaro (2010, p. 29).

⁶¹ Lira Larios (2015, p. 20).

⁶² Sobre el conflicto entre los seris y el gobierno mexicano durante el siglo xx, ver Felger y Moser (1985, p. 12), Spicer (1997 [1962], pp. 115–7) y O'Meara (2010, p. 16). Sobre el proceso de colonización, ver Thomas E. Sheridan (1999).

⁶³ Ley expedida por la H. Legislatura el 3 de noviembre de 1906. Anexo en Montanaro (2010, pp. 253–261).

⁶⁴ Montanaro (2010, p. 29). Existe otra iniciativa de Ley para impulsar la educación en el estado de Chiapas de 1909 (Laura Luz Suárez y López Guazo, 2005, *Eugenésia y racismo en México*, México, UNAM, pp. 91, 170 y nota 16, citado en Montanaro (2010, p. 29, nota 3).

⁶⁵ El gobierno central retiró el financiamiento para construir las colonias agrícolas tarahumaras. Solo derivó la creación de una colonia integrada en 1907 por 30 familias tarahumaras y 21 mestizas con un total de 191 personas; a cada familia le correspondían 10 hectáreas de terreno no agrícola (Sariago Rodríguez, 2010, p. 21).

La integración de la «raza o tribu tarahumara», como lo enunciaba la Ley Creel, impulsaba nuevamente la concentración y el control de los rarámuri. María Esther Montanaro ha señalado que esta Ley debe ser comprendida en el marco del proceso de modernización y desarrollo económico de la sociedad chihuahuense hacia el final del porfiriato. En 1880 se estableció el acuerdo de paz entre las élites locales chihuahuenses y los «apaches», logrando un estatuto de «pacificación de los indios» y con ello la estabilidad social necesaria para el arribo de capitales, bienes, servicios y población extranjera. Más allá del «problema apache», el proceso de desamortización de tierras⁶⁶ y la adhesión de los rarámuri a las filas del Partido Liberal Mexicano (PLM) durante el primer lustro del siglo xx⁶⁷ implicaban un riesgo a la estabilidad recién lograda. De acuerdo con esta autora, con la Ley Creel se pretendía explícita e implícitamente que «la población tarahumara dejara de ser un “obstáculo para el progreso” y un “factor de riesgo” para la estabilidad de Chihuahua»⁶⁸. Por tanto, desde una perspectiva es en la intensificación de estas relaciones territoriales y comerciales que debe comprenderse el surgimiento de la Ley Creel y, desde otra, en el aislamiento o vulnerabilidad de los rarámuri, tal como lo argumentaba Enrique Creel: «es asunto de conveniencia pública y de mejoramiento económico el conseguir que tales sujetos, ahora alejados de todos los beneficios de la cultura, empien a participar de ella en la medida de sus aptitudes»⁶⁹.

Una vez más, utilizar como argumento una descripción prescriptiva del aislamiento para procurar la concentración territorial y la integración económica tiene como consecuencia la producción de una narrativa que omite parcialmente el contexto histórico y sociopolítico que antecedió y acontecía, excluyendo la agencia, la capacidad de elección y el «raciocinio» de los Otros. Además, en el contexto del nacimiento del Estado mexicano, estas narrativas raciales —como la guerra de castas en Yucatán⁷⁰, la guerra de los diez años de Encinas contra de los seris en Sonora⁷¹ o la Ley Creel— excluyen a estos Otros del terreno político, negando posibilidades y espacios para la negociación y la interlocución, relegándolos «a un ámbito de irracionalidad e inhumanidad en el que la única solución posible era la violencia exterminadora»⁷². Más aún, las narrativas, eventos o formas de experimentar y registrar el tiempo y la historia propia de estos Otros quedan prosritos en el espacio de lo impensable, de los no-eventos, de las no-narrativas⁷³.

Cada época crea y elimina posibilidades de pensamiento, produciendo simultáneamente espacios «imposibles» de pensar⁷⁴. A fines del siglo xix y principios del xx se gestó un tipo de descripción prescriptiva sobre el aislamiento que, por una parte, tendía a cuestionar la imagen de la dispersión territorial que había condenado a las poblaciones que habitaron la Sierra Tarahumara durante los siglos anteriores y, por otra, postulaba el alejamiento temporal como fundamento de su naturaleza innata. Desde la perspectiva de la ciudadanía étnica jerarquizada del Estado-nación estudiada por Federico Navarrete, este tipo de aislamiento radical e inmutable al cambio permitiría caracterizar a lo largo del siglo xx a los rarámuri como una población marginal —no en el espacio, sino en el tiempo.

⁶⁶ De acuerdo con *Sariego Rodríguez* (2010, p. 16, nota 3), la Ley de 1825 promovió el repoblamiento del territorio del estado de Chihuahua, permitiendo la venta a grupos mestizos advenedizos de tierras que no fueran demandadas por las comunidades indígenas. El objetivo era que los mestizos fungieran como agente civilizador de cambio. La expropiación de terrenos propició otra Ley de carácter correctivo en 1833 que, pese a todo, reconocía el derecho de las familias ya asentadas (*Spicer*, 1997 [1962], pp. 39–40). Similar efecto tuvo la Ley de desamortización de manos muertas de 1856 y su aplicación posterior en 1859. Francisco R. Almada, 1927, *Diccionario de historia, geografía y biografía chihuahuense*, Chihuahua, Talleres Gráficos del Gobierno de Chihuahua, citado en *Sariego Rodríguez* (2010, p. 16, nota 3).

⁶⁷ *Montanaro* (2010, p. 38, notas 21 y 22).

⁶⁸ *Montanaro* (2010, p. 40).

⁶⁹ *Exposición de motivos. Que presentó el ejecutivo del estado sobre civilización y mejoramiento de la raza tarahumara. Anexo en Montanaro* (2010, p. 238).

⁷⁰ *Navarrete* (2010, pp. 185–186). Para Federico Navarrete, este tipo de descalificaciones sirvieron para definir movimientos campesinos no indígenas con el fin de atribuirles «las mismas motivaciones atávicas e irracionales. Como señala Warman, incluso en el siglo xx, el movimiento Zapatista del Ejército Libertador del Sur fue descrito de esa manera por la prensa nacional y sus tropas fueron llamadas “hordas” y “tribus”, como lo habían sido los seguidores de Hidalgo» (*Navarrete*, 2010, p. 186).

⁷¹ *Spicer* (1997 [1962], p. 114).

⁷² *Navarrete* (2010, p. 186).

⁷³ Sobre «lo impensable» y los «no-eventos», ver *Blaser y de la Cadena* (2009, p. 3), y particularmente Michel Ralph Trouillot, 1995, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, citado en *Blaser y de la Cadena* (2009, p. 3).

⁷⁴ *Blaser y de la Cadena* (2009, p. 4).

De acuerdo con este autor, la jerarquización del antiguo régimen colonial se perpetuó en la conceptualización y la práctica de la «ciudadanía étnica», definida a partir de la cultura y la identidad étnica de los grupos euroamericanos⁷⁵ —esta técnica de inclusión condicionada, bajo la forma de una ciudadanía recortada y de segunda clase, es análoga al multiculturalismo oficial descrito por Silvia Rivera Cusicanqui en Bolivia⁷⁶ y a la teoría del mestizaje del Estado criollo en Venezuela documentada de forma crítica por José Antonio Kelly⁷⁷. La legislación ejidal, como práctica concreta en la Sierra Tarahumara, es una expresión de los efectos de esta ciudadanía étnica, ya que para ocupar cualquier puesto administrativo implícitamente y *de facto* es preciso hablar y escribir español. Esto ha generado una jerarquización en la toma de decisiones sobre la posesión de tierras y la explotación forestal entre la población autorreconocida como mestiza y como rarámuri en algunos ejidos⁷⁸.

Por ello, es preciso resaltar que, a diferencia de la narrativa nacionalista construida a lo largo del siglo xx sobre el aislamiento histórico de las poblaciones del centro del país —expresada principalmente en su repliegue geográfico como una forma de protegerse de la dominación ejercida por los grupos blancos o mestizos del México colonial o independiente y calificadas por Gonzalo Aguirre Beltrán como «regiones de refugio»⁷⁹, el aislamiento de la población rarámuri contemporánea, como parte de esta misma narrativa, sería anterior a estas formas de dominación. En otras palabras, la descripción prescriptiva de los rarámuri aislados no ha sido conceptualizada como el producto de un proceso colonial, es decir, de una relación que potencialmente podría modificarse, sino adjudicada a su naturaleza, entendida como una cualidad innata e inmutable al cambio, la cual los definiría *per se*⁸⁰.

Otra perspectiva sobre aislamiento: el caminar rarámuri

En el siglo xxi, una de las descripciones prescriptivas del aislamiento sobre los rarámuri se expresa en la categoría de marginación. En las Manifestaciones de Impacto Ambiental (MIA) que describen dos de los principales proyectos viales del Plan de Desarrollo del Estado de Chihuahua 2004–2010 en la Sierra Tarahumara⁸¹ se argumenta que los «indígenas tarahumaras», la «gente indígena marginal», la «raza indígena»⁸² o los «pueblos y comunidades indígenas»⁸³ están marginados de vías de comunicación, de circunstancias económicas que permitan el intercambio de productos y la instalación de empresas, de servicios básicos como electrificación, agua potable y alcantarillado. De acuerdo con esta documentación, una de las consecuencias de esta condición marginal es la vulnerabilidad, visibilizada

⁷⁵ Navarrete (2015, p. 176).

⁷⁶ Rivera Cusicanqui (2010, pp. 57 y 60).

⁷⁷ Kelly Luciani (2016).

⁷⁸ Martínez Ramírez (2012, p. 245).

⁷⁹ Navarrete (2008 [2004], p. 8).

⁸⁰ Según María Esther Montanaro: «Históricamente el estado de Chihuahua —aunque también todo el norte mexicano—, y de modo especial su población indígena, ha estado vinculado a la imagen de una región “branca” y “bárbara”. Tal manera de caracterizar esta vasta región tiene que ver con una serie de rasgos asociados a su relativo aislamiento con respecto al centro del país, mismo que todavía ha sido poco interpretado y, por tanto, poco aprendido. Así, los términos *bárbara* y *barbarie* no han terminado por adquirir sus dimensiones reales, tanto en la historia como en el presente inmediato: tal parecería que esta solo es posible aplicarla en su acepción india, esto es, al otorgársele un valor negativo y, por qué no decirlo, racial, en relación con un supuesto polo positivo, la civilización. Ergo, los indios del norte son identificados con el atraso y es eslabón de la cadena de obstáculos de la presumible característica “innata” de lo norteño no indígena: “el espíritu de empresa”. Augusto Urteaga Castro, «Norte indígena: derechos pendientes», ponencia presentada en el *Primer Coloquio Carl Lumholtz*, Chihuahua, 2005, p. 4; citado en Montanaro (2010, p. 30, nota 4).

⁸¹ Plan Estatal de Desarrollo 2004–2010, Chihuahua, Gobierno del Estado [consultado 2 Dic 2015]. Disponible en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Estatal/CHIHUAHUA/Planes/CHIHPLAN01.pdf>; Programa Sectorial de Pueblos y Comunidades Indígenas 2004–2010, Secretaría de Fomento Social, Coordinación Estatal de la Tarahumara, p. 32 [consultado 2 Dic 2015]. Disponible en <http://www.chihuahua.gob.mx/attach2/sf/uploads/indtfisc/progsec04-10/Tarahumara.pdf>

⁸² Proyecto «Carretera San Francisco de Borja–Nonoava y Cambio de uso de suelo», Tramo 0+000 al 40+000, Municipios de San Francisco de Borja y Carichí, Chihuahua, Agosto de 2006, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, Centro Chihuahua, Manifestación de Impacto Ambiental Modalidad Regional, Datos Protegidos por la LFTAIPG, pp. 9, 26 y 63 [consultado 7 Nov 2015]. Disponible en <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chihi/estudios/2006/08CI2006VD028.pdf>

⁸³ Proyecto «Carretera Carichí–Bocoyna», Tramo del km 0+000 al km 20+000, Municipio de Carichí, Chihuahua, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, Centro Chihuahua, Manifestación de Impacto Ambiental Modalidad Regional, Datos Protegidos por la LFTAIPG [consultado 2 Feb 2016]. Disponible en <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chihi/estudios/2010/08CI2010VD008.pdf>

en la carencia «de condiciones de trabajo para generar una economía que erradique el hambre»⁸⁴, y la solución es «el desarrollo de infraestructura que impulse la actividad turística».

Bajo el modelo de ciudadanía étnica jerarquizada, en estos MIA la marginación es descrita prescriptivamente como una condición étnica; es decir, todos los rarámuri y las poblaciones definidas como indígenas serían marginales *per se* y por negación e implícitamente todos lo no indígenas participarían del desarrollo económico y social. Pese a que esto corresponda o no con las configuraciones poblacionales de la Sierra Tarahumara, estas definiciones normativas de los Otros (indígenas y no indígenas) y de sus enunciadores tienen efectos en las prácticas concretas institucionales. Una expresión de esto es cómo cierto aspecto del aislamiento de los rarámuri, conceptualizado como determinante de su naturaleza innata o cultural, se plantea como parte de la solución a la marginación y a la vulnerabilidad: su papel como atractivo en el desarrollo de proyectos eco-turísticos. En 2002, Juan Luis Sariago Rodríguez advirtió que en las páginas elaboradas por la Secretaría de Turismo para difundir, a través de internet, el Programa Turístico «Barrancas del Cobre» se afirmaba: «La Sierra Tarahumara es famosa mundialmente por lo grandioso de sus profundas barrancas y la cultura rarámuri (o tarahumara) que se ha conservado casi intacta a pesar del impacto de nuestra cultura»⁸⁵. Si bien el discurso oficial en estas fuentes electrónicas se ha modificado⁸⁶, es emblemático que uno de los puntos ofertados turísticamente por México Desconocido sea «La Cueva de Sebastián»⁸⁷, vivienda de una familia rarámuri ubicada a 2 km del pueblo de Creel, quizá actualizando los mitos forjados a finales del siglo XIX.

En la MIA del proyecto carretero Carichí-Bocoyna⁸⁸ se plantea este argumento. Por una parte se indica que «la situación de vulnerabilidad que prevalece en las más de 50 poblaciones indígenas ubicadas en Carichí es alarmante, pues no existen condiciones de trabajo que generen economía para así poder erradicar el hambre, cuestión fundamental que se ha reflejado en la migración hacia Cuauhtémoc o la capital del estado»⁸⁹. Por otra, la MIA del proyecto carretero San Francisco de Borja-Carichí, es decir, el siguiente tramo de esta vía, señala que «la carretera conectará una zona de la sierra Tarahumara con el centro del Estado, como una estrategia de desarrollo y atención a zonas marginadas y de gente indígena minimizando las tendencias de migración al generar comunicación y mercado en mejores condiciones económicas»⁹⁰.

De tal manera que la migración es considerada como una de las condiciones de marginación y no una forma de articulación con el sistema económico y social. En consecuencia, las MIA de infraestructura carretera no proponen mejorar la movilidad de la población, sino su contención, con la finalidad de «impulsar el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas, en el marco del respeto a su cultura, tradiciones y costumbres [e] impulsar a la actividad turística, a través de la construcción de infraestructura de comunicaciones»⁹¹. Por tanto, la descripción prescriptiva del aislamiento del siglo XXI tendría dos facetas. En una, la marginación económica y social podrá solucionarse con un proceso de integración cuya condición es la construcción de infraestructura. En otra, el aislamiento

⁸⁴ Proyecto «Carretera Carichí-Bocoyna...», p. 183 [consultado 2 Feb 2016]. Disponible en <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2010/08CI2010VD008.pdf>

⁸⁵ Sariago Rodríguez (2002, p. 40).

⁸⁶ Ver página electrónica de la Secretaría de Economía, Dirección de Turismo, Chihuahua, Gobierno del Estado, última modificación 30 Mar 2016 [consultado 30 Mar 2016]. Disponible en: <http://www.chihuahua.gob.mx/TURISMOWEB/Canal.asp?cve=canal=154>

⁸⁷ México Desconocido. Urique (Chihuahua) [consultado 30 Mar 2016]. Disponible en: <http://www.mexicodesconocido.com.mx/urique-chihuahua.html>; Barrancas del Cobre [consultado 30 Mar 2016]. Disponible en <http://www.barrancasdelcobre.mx>

⁸⁸ Proyecto «Carretera San Francisco de Borja-Nonoava y Cambio de uso de suelo», p. 116 [consultado 7 Nov 2015]. Disponible en <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2006/08CI2006VD028.pdf>

⁸⁹ Proyecto «Carretera Carichí-Bocoyna...», p. 116 [consultado 2 Feb 2016]. Disponible en <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2010/08CI2010VD008.pdf>, p. 183. Es preciso destacar que estas MIA velan que los rarámuri y el resto de las poblaciones serranas poseen y utilizan sus propias redes y vías de comunicación, incluyendo aquellas que están presentes en la región desde finales del siglo XIX. Omiten que estas poblaciones hacen parte de mercados legales y no legales desde fines del siglo XIX.

⁹⁰ Proyecto «Carretera San Francisco de Borja-Nonoava y Cambio de uso de suelo...», p. 63 [consultado 7 Nov 2015]. Disponible en <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2006/08CI2006VD028.pdf>

⁹¹ Proyecto «Carretera San Francisco de Borja-Nonoava y Cambio de uso de suelo...», p. 116 [consultado 7 Nov 2015]. Disponible en <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2006/08CI2006VD028.pdf>

temporal, cultural y político de los rarámuri deberá mantenerse y contenerse territorialmente para ocupar un papel definido dentro de la producción y el consumo del etnoturismo o del ecoturismo.

Para concluir este texto, mostraré desde la perspectiva de algunos rarámuri contemporáneos⁹² aquello que a lo largo de este texto ha sido descrito prescriptivamente como aislamiento territorial⁹³. Con base en el enfoque antropológico propuesto, el objetivo será construir un espacio de lo posible y de lo pensable a partir de su imaginación conceptual y práctica. El fin último será generar diálogos para posteriormente reinventar nuestras descripciones sobre los Otros y sobre Nosotros con la meta de innovar nuestras prácticas concretas.

Como advertí al inicio de este artículo, los vínculos y regímenes de alteridad son múltiples y variables, sincrónica y diacrónicamente, entre pueblos distintos y al interior de un solo pueblo. Por tal motivo, al emprender esta apertura hacia el Otro será necesario reconocer que desde el régimen de alteridad de los rarámuri, articulado por relaciones de parentesco y alterno al nuestro⁹⁴, el «nosotros» tendría otro estatuto de alteridad⁹⁵. Esto es, los misioneros, cronistas, viajeros, redactores de leyes y el «gobierno» —como algunos rarámuri del ejido de San Ignacio de Arareko denominan a los agentes, documentos, legislaciones y acciones concretas procedentes de la Federación o del gobierno estatal en este momento— mantendrían vínculos de parentesco que, a manera de redes, podrían adquirir la forma de caminos. Aquello que intento mostrar es que, como destaqué al describir la distinción entre rarámuri *pagótame* y rarámuri *simaroni*, pese a que el aislamiento territorial se haya prescrito como una negación de las relaciones, para algunos rarámuri esto podría traducirse como una relación —donde el concepto y la práctica de las relaciones rarámuri también serían diferentes.

La breve descripción etnográfica que presento tiene por objeto mostrar que el pensamiento y las prácticas de los rarámuri son capaces de develar que, como indicó Cecilia Sheridan Prieto⁹⁶ para la historiografía de la frontera norte de la Nueva España, los vínculos de alteridad desde los cuales se han construido estas descripciones prescriptivas sobre el aislamiento han creado un Otro homogéneo y esencializado al simplificar la diferencia entre un yo (un nosotros, también homogéneo) y otro —descripción que, dirá la autora, suele replicarse en cierta narrativa historiográfica y, añadiría, antropológica. Como he señalado, si para los rarámuri aquello que ha sido descrito prescriptivamente como aislamiento territorial es ante todo una serie de vínculos sociales, corporales, anímicos y cognitivos que remiten al movimiento, entonces podríamos preguntarnos después de este diálogo entre vínculos de alteridad si podríamos continuar hablando de aislamiento y, en caso de ser así, cuáles serían sus características.

Los spots de radio de *Voces de la Sierra Tarahumara*⁹⁷ que en 2015 describían la situación de la construcción del aeropuerto en Creel y el conflicto agrario en el ejido de San Elías Repechique inician su presentación con la siguiente frase: *rarámuri kawí gára ra'ichára*, literalmente «rarámuri de la Sierra Tarahumara que hablan» o «voces de la Sierra Tarahumara». *Kawí* es un término usado para hablar del cerro, del territorio y, como en esta locución, del mundo rarámuri, es decir, la Sierra Tarahumara. En contraste, la totalidad del espacio sobre el cual se ubican diversos mundos, entendidos como formas de

⁹² Advierto al lector que por «algunos rarámuri» entiendo a las personas de los ranchos y pueblos que participaron en mi investigación y en las investigaciones de los autores a los que refiero. He decidido no hablar de un grupo lingüístico, étnico o cultural por los problemas teóricos y políticos que implica y porque los rarámuri no conforman un grupo lingüístico homogéneo —hablan cinco variantes distintas de rarámuri, tepehuan del norte y español— ni se autorreconocen como un grupo étnico o cultural homogéneo, sino como un pueblo de redes y variantes complejas. La creación de variación y diversidad es un fundamento de la constitución de su *socius*, y en este sentido no es posible hacer generalizaciones. Por ello, he decidido hablar de algunos rarámuri e indicar el lugar en el que residían en el momento en que fue registrada la información.

⁹³ Esto no excluye que bajo el término de aislamiento sea factible traducir otras nociones y prácticas rarámuri. Por ejemplo, la relación intraétnica entre rarámuri *pagótame* y rarámuri *simaroni* cuyo diacrítico de distinción es solar e ígneo (Flores López, 2016), o bien el papel de la individualidad, la soledad y la timidez en la constitución de su vida social. Es preciso advertir que los preceptos y consecuencias políticas de estas nociones distan radicalmente de las descripciones prescriptivas revisadas hasta este momento.

⁹⁴ Martínez Ramírez (2012).

⁹⁵ Sobre una formulación sobre alteridades alternas, ver Viveiros de Castro (2010, pp. 238–239).

⁹⁶ Sheridan Prieto (2015, pp. 94–95).

⁹⁷ Voces de la Sierra. Contec. Consultoría Técnica Comunitaria A.C., 2016 [consultado 7 Mar 2016]. Disponible en <http://kwira.org>

hacer a través del cuerpo y del trabajo⁹⁸, es enunciado como *wichimoba* (*jena wichimôbachi jawáriu, nibí*; traducción: «ve que fuimos puestos aquí en la tierra»)⁹⁹. En ella se localizarían las principales ciudades en las que desde hace tiempo residen o hacia las cuales migran temporalmente algunos *rarámuri*¹⁰⁰, así como otros lugares y/o pisos (cielos, *repá siyonáchi*, donde viven los muertos, *mukúame peneláchi* o donde vive Dios, *Onorúame beterachi*), ya que en ocasiones esta totalidad es descrita como una tortilla o como un conjunto de tortillas superpuestas¹⁰¹.

Las almas múltiples¹⁰² que conforman a cualquier *rarámuri* maduran paralelamente al crecimiento del cuerpo. La permanencia dentro de la Sierra Tarahumara o el *Kawí* es fundamental para la transmisión del conocimiento y para el fortalecimiento del camino colectivo y el seguimiento de la costumbre o del *anayáwari boé* (literalmente, el camino de los antepasados). Al reflexionar sobre el aprendizaje de plantas medicinales con los niños en el ejido de Rejogochi, Felice Wyndham¹⁰³ demostró que al caminar en la Sierra los *rarámuri* suelen establecer vínculos cognitivos con *Onorúame*, necesarios para configurar una forma de ser y hacer como *rarámuri*. En el acto de caminar, por los senderos corporales donde transitan las almas (*laa boéra*, literalmente caminos de la sangre o venas) y por los caminos de la costumbre o de los antepasados, los *rarámuri* construyen su mundo o *Kawí*. Por tal razón, una particularidad de la organización social y de la ocupación del espacio es la movilidad.

A lo largo del siglo xx, la literatura antropológica reportó estos desplazamientos en las dos zonas ecológicas que constituyen la Sierra Tarahumara, los valles de la Sierra Alta y las profundas barrancas de la Sierra Baja, contrastadas por su relieve, clima y vegetación. Por ello, la explicación de la movilidad no puede limitarse a una adaptación medioambiental. A partir de un estudio de caso sobre parentesco realizado entre 2008 y 2009 en el ejido de Norogachi¹⁰⁴ identificamos dos factores para estos desplazamientos. Primero, las formas de propiedad y herencia de la tierra. Al ser individual e intransferible entre cónyuges, el patrimonio no salía del grupo parental inicial. La herencia era bilateral y bipotestal. Los hijos e hijas, así como los hijos e hijas de los hijos e hijas, recibirían la tierra antes de su unión en pareja, y trabajarla era una condición para su posesión. Potencialmente una persona podía heredar dos ranchos, esto es, dos casas con tierras de cultivo¹⁰⁵. De tal manera que una pareja podía poseer hasta cuatro ranchos, lo cual implicaba realizar constantes traslados. Segundo, la recomposición incesante de los colectivos residenciales, es decir, de los parientes que compartían un espacio doméstico y de trabajo¹⁰⁶.

Al realizar un estudio etnoarqueológico, Martha Graham¹⁰⁷ advirtió que los *rarámuri* del ejido de Rejogochi tenían una residencia principal en la cual estos colectivos pasaban la mayor parte del año (por lo menos seis meses), residencias de invierno (ubicadas en abrigos rocosos y ocupadas en los meses fríos de diciembre a marzo) y residencias de agricultura (utilizadas simultáneamente a la casa principal). En el ejido de Norogachi, una residencia era definida como principal o secundaria por la ocupación individual que cada persona hacía de ese espacio. Esto se expresaba en el registro de léxico sobre el habitar que realicé en 2008. Así, en la frase *¿kami mu yena beteraama?* (¿dónde vas a vivir?; literalmente ¿dónde vas a hacer vivienda?)¹⁰⁸, el verbo *beterama*, en singular, alude a la habitación

⁹⁸ En otro trabajo (Martínez Ramírez, 2012, pp. 97-128) analicé como el cuerpo y el trabajo eran dispositivos *rarámuri* que configuraban campos de moralidad propios y de los Otros. El campo de moralidad produce la imagen de los existentes y las relaciones entre ellos, generando la experiencia de un estar y hacer todos en conjunto (Wagner, 1975, p. 40-41).

⁹⁹ Brambila (1976 [1953], p. 598). *Wichimoba*, *wichi*, suelo o piel, *moba*, encima.

¹⁰⁰ Sobre migración, ver estudios recientes como: Fernández Ramos (2013), Herrera Bautista (2013), Morales Muñoz (2013) y Naranjo Mijangos (2014).

¹⁰¹ Lévi (1999, p. 101), Lévi (2001, p. 135).

¹⁰² Para una descripción detallada de la multiplicidad y variación de la conceptualización de las almas *rarámuri*, ver Merrill (1988). En un solo poblado o en distintas regiones las almas son descritas como un grupo parental, un grupo de gobierno, o definidas como un alma única con la cualidad de fragmentarse. La importancia de su pluralidad es su capacidad para salir y entrar del cuerpo.

¹⁰³ Wyndham (2004).

¹⁰⁴ Martínez et al. (2012, p. 59).

¹⁰⁵ Martínez et al. (2012, p. 56).

¹⁰⁶ La lógica de esta recomposición es multifactorial y su complejidad solo puede ser descrita al observar casos concretos. Remito al lector a la etnografía en Martínez et al. (2012, pp. 59-72).

¹⁰⁷ Graham (1996 [1993]).

¹⁰⁸ Brambila (1976 [1953], p. 72).

prolongada de un sitio. En *Katza ne wi'ri ayasa; katza ne sinibi ayasa ena ko; pe teri ne beté, mapuari omáwari nirú*¹⁰⁹ (es que no me estoy aquí largo tiempo; no vivo siempre aquí; por poco tiempo vivo aquí, cuando hay fiesta), el verbo *ayasa* indica la ocupación temporal de una casa. Finalmente, *ígoná ne a'chéreba mapuari má pachí* (aquí paso las noches cuando ya jilotea el maíz)¹¹⁰, el verbo *a'chéreba* indica pernoctar una noche. De tal manera que el desplazamiento y en última instancia el caminar, antes que el aislamiento, definirían la conceptualización y la práctica de la organización social y la ocupación territorial de los rarámuri.

Por tanto, la dispersión espacial es una forma de relación que permite hacer y ser como rarámuri. La soledad y la autonomía serían una condición para vincularse con *Onorúame* y fortalecer los caminos internos por donde transitan las almas; caminar por los senderos de la sierra crearía su mundo o *Kawí* y simultáneamente sus caminos corporales y anímicos; al andar también se recrearían los caminos de la costumbre o de los antepasados y literalmente en ese transitar se conformarían las redes que constituyen su vida social. Esta movilidad adquiere otros matices durante las migraciones urbanas. En 2008 y 2009 la migración temporal a la ciudad de Chihuahua solía hacer parte de los ritmos de composición y recomposición de algunos grupos residenciales del ejido de Norogachi. Sin embargo, la permanencia de los rarámuri de este ejido en la ciudad ha implicado modificaciones en su organización social. En 2014, Nashielly Lorena Naranjo Mijangos¹¹¹ documentó como las redes de parentesco serranas adquirían configuraciones con tendencias de género que favorecían el fortalecimiento de los lazos vecinales con la población local y promovían la participación en programas gubernamentales. De tal manera que si bien las condiciones de violencia de la Sierra Tarahumara y los desplazamientos hacia las ciudades durante la última década del siglo xxi han intensificado una lógica de movilización rarámuri, posiblemente desde su perspectiva la pregunta radicaría en cómo continuar siendo rarámuri fuera del *Kawí* a partir de transitar sus caminos y no, como tal vez implicaría imaginar desde las nociones de marginación y vulnerabilidad planteadas por las MIA, en modelos de desarrollo de infraestructura condicionados por la integración.

Llegados a este punto podría preguntar: ¿qué serían las descripciones prescriptivas sobre el aislamiento y cómo podrían caracterizarse? Al sumar el punto de vista de algunos rarámuri contemporáneos a este análisis puedo señalar que la conceptualización, la interpretación y las consecuencias de dichas descripciones prescriptivas implicarían profundos equívocos¹¹². Esto es, serían el producto de una relación entre términos inconmensurables que a través de una falta de entendimiento común han llegado a ser conmensurables bajo un nuevo entendimiento —que desde los vínculos de alteridad revisados tenderían a homogeneizar, esencializar y simplificar al Otro y al Nosotros. Bajo el marco de una incompreensión se han generado nuevos vínculos, posiciones y marcos de comprensión, tales como las prácticas concretas de congregación, integración y desarrollo. Incluso, como ha sugerido José Alejandro Fujigaki Lares (comunicación personal, 2016), más allá del equívoco y enmarcado en el contexto de colonización y neo-colonización, «las descripciones prescriptivas sobre el aislamiento de las poblaciones que han habitado la Sierra Tarahumara serían una tecnología cosmopolítica para cooptar y explotar individuos y territorios».

En conclusión, reflexionar sobre las descripciones prescriptivas sobre el aislamiento como producto de vínculos de alteridad y otorgarles una profundidad temporal, por una parte, ha enmarcado las relaciones que el Estado mexicano ha mantenido con los rarámuri durante el siglo xx y el xxi en un proceso más amplio de reflexión, imposición y consolidación de los programas de dominación colonial en América, y, por otra, ha problematizado la construcción de nuestras discursividades sobre las poblaciones pasadas y contemporáneas de la Sierra Tarahumara y quizá del norte de México. Al incluir los conceptos y las prácticas de los Otros en nuestras narrativas, multiplicando los vínculos y los regímenes de alteridad, también diversificamos nuestras perspectivas, posiblemente la construcción de acciones concretas, y nuestras realidades, ya que aquello que movilizan las descripciones prescriptivas no solo son representaciones e imaginarios sobre los Otros y sobre Nosotros, sino efectos y consecuencias políticas.

¹⁰⁹ Brambila (1976) [1953], p. 41).

¹¹⁰ Brambila (1976) [1953], p. 4).

¹¹¹ Naranjo Mijangos (2014).

¹¹² Viveiros de Castro (2004, pp. 11–12).

Fuentes

CONAFOR. Comisión Nacional Forestal. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. Inventarios y Mapas Forestales. Disponible en: <http://www.conafor.gob.mx/web/inventario-chihuahua>

INEGI. Cuéntame, Información por entidad, Chihuahua. Disponible en: <http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/chih/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=08>

Manifestación de Impacto Ambiental del Proyecto «Carretera Nonoava-Norogachi-Rocheachi, Tramo del Km. 10+000 con origen en Rocheachi» en el municipio de Guachohi, Chih. Disponible en: <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2007/08CI2007V0003.pdf>

Manifestación de Impacto Ambiental del Programa Sectorial de Pueblos y Comunidades Indígenas 2004-2010, Secretaría de Fomento Social, Coordinación Estatal de la Tarahumara. Disponible en: <http://www.chihuahua.gob.mx/atach2/sf/uploads/indtfisc/progsec04-10/Tarahumara.pdf>

Manifestación de Impacto Ambiental del Proyecto: «Carretera Carichí-Bocoyna», Tramo del km 0+000 al km 20+000, Municipio de Carichí, Chihuahua», Secretaría de Comunicaciones y Transportes, Centro Chihuahua, Manifestación de Impacto Ambiental Modalidad Regional, Datos Protegidos por la LFTAIPG. Disponible en: <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2010/08CI2010VD008.pdf>

Manifestación de Impacto Ambiental del Proyecto «Carretera San Francisco de Borja-Nonoava y Cambio de uso de suelo», Tramo 0+000 al 40+000, Municipios de San Francisco de Borja y Carichí, Chihuahua, Agosto de 2006, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, Centro Chihuahua, Manifestación de Impacto Ambiental Modalidad Regional, Datos Protegidos por la LFTAIPG. Disponible en: <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/chih/estudios/2006/08CI2006VD028.pdf>

Plan Estatal de Desarrollo 2004-2010, Chihuahua, Gobierno del Estado. Disponible en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Estatal/CHIHUAHUA/Planes/CHIHPLAN01.pdf>

Fuentes electrónicas

Secretaría de Economía Dirección de Turismo, Chihuahua, Gobierno del Estado, última modificación 30 Mar 2016. Disponible en: http://www.chihuahua.gob.mx/TURISMOWEB/Canal.asp?cve_canal=154

México Desconocido. Urique (Chihuahua). Disponible en: <http://www.mexicodesconocido.com.mx/urique-chihuahua.html>

Barrancas del Cobre. Disponible en: <http://www.barrancasdelcobre.mx>

Agradecimientos

Agradezco las lecturas que enriquecieron esta discusión a la Dra. Regina Lira Larios, el Dr. José Alejandro Fujigaki Lares y el Mtro. Antonio Jaramillo Arango, así como a los dictaminadores anónimos por sus atinadas críticas y sugerencias que dieron profundidad y precisión a mi texto.

Referencias

- Almanza Alcalde, H. y Guerrero Rodríguez, R. (2014). Paradojas del turismo: entre la transformación y el despojo. Los casos de Mogotavo y Wetosachi, Chihuahua, México. *Revista de Análisis Turístico*, 18, 45–56.
- Anderson, A. E. (1994). *Ethnic tourism in the Sierra Tarahumara: A comparison of two rarámuri ejidos* [Master of Arts thesis]. Austin: The University of Texas.
- Arellano Rodríguez, A. R. (2011). *Modelo económico de exclusión: caso etnográfico de la siembra de mariguana en la región o'óba* [tesis de licenciatura en Antropología Social]. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua.
- Blaser, M. y de la Cadena, M. (2009). Introduction. *World Anthropologies Network (WAN)*. *Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, 4, 3–10.
- Brambila, D. (1976 [1953]). *Diccionario Rarámuri-Castellano (Tarahumar)*. México: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- Brouzès, F. (1998). Las políticas indigenistas y el trabajo en el mundo rarámuri. En J. L. Sariago Rodríguez (Ed.), *Historia General de Chihuahua V. Período contemporáneo. Primera Parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo xx* (pp. 459–513). México: Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Escuela Nacional de Antropología e Historia Chihuahua.
- Cramaussel, C. (2000). De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central. En M. A. Hers, J. L. Mirafuentes, M. D. Soto, y M. Vallebuena (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje*

- a Beatriz Braniff (pp. 275–304). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Deeds, S. M., & Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. (2000). Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos. En M. A. Hers, J. L. Mirafuentes, M. D. Soto, y M. Vallebuena (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff* (pp. 381–391). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Deeds, S. M. (2001). Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnico-culturales en la época colonial. En C. Molinari y E. Porras (Eds.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara* (pp. 55–69). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, H. Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua.
- Deeds, S. M. (2003). *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North. Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*. Austin: University of Texas Press.
- Felger, R. S. y Moser, M. B. (1985). *People of the desert and sea: Ethnobotany of the Seri Indians*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- Fernández Ramos, M. G. (2013). *La participación de mujeres rarámuri en el proceso de inserción residencial y laboral en la ciudad de Chihuahua*. México: Universidad Autónoma de Baja California, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela de Antropología del Norte de México.
- Flores López, O. A. (2016). *Echi simaroni cho rarámuri juko (ese cimarrón también es rarámuri). Descripción del concepto de alteridad simaroni entre los rarámuri pagóteme del ejido de Aboreachi [tesis de licenciatura en Etnología]*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Fujigaki Lares, J. A. (2015). *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexica [tesis de doctorado en Etnología]*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Giudicelli, C. (2010). Historia de un equívoco. La traducción etnográfica de las clasificaciones coloniales. El caso neovizcaíno. En C. Giudicelli (Ed.), *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas* (pp. 139–172). México: El Colegio de Michoacán, A.C., CEMCA Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Ambassade de France au Mexique.
- Gleizer, D. y López Caballero, P. (2015). Presentación. En D. Gleizer y P. López Caballero (Eds.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional* (pp. 9–16). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa, Ediciones Educación y Cultura, Asesoría y Promoción, S.C.
- González Rodríguez, L. (1982). *La sierra y el hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública.
- González Rodríguez, L. (1986). Joseph Neumann: un mexicano desconocido (1648-1732). *Anales de Antropología*, 23(1), 237–259.
- González Rodríguez, L. (1991). Testimonios sobre la destrucción de las misiones tarahumaras y pimas en 1690. *Estudios de Historia Novohispana*, 10, 189–235.
- González Rodríguez, L. (1993). *El noroeste novohispano en la época colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Porrúa.
- Graham, M. (1996 [1993]). Settlement organizations and residential variability among the Rarámuri. En C. Cameron y S. A. Tomka (Eds.), *Abandonment of settlements and regions. Ethnoarchaeological and archaeological approaches* (pp. 25–42). Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- Herrera Bautista, A. M. (2013). *La vida en los intersticios. Estrategias identitarias de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua*. México: Universidad Autónoma de Baja California, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela de Antropología del Norte de México.
- Kelly Luciani, J. A. (2016). *Sobre antimestiçagem*. Brasil: Species, Núcleo de Antropología Especulativa-Cultura y Barbárie, Desterro.
- Lartigue, F. (1979). Estado, capital y proceso regional en Chihuahua. *Boletín Bibliográfico de Antropología*, XLI(50), 11–21.
- Lartigue, F. (1983). *Indios y bosques. Políticas forestales y comunales en la Sierra Tarahumara*. México: CIESAS.
- Lévi, J. M. (1999). Hidden transcripts among the Rarámuri: Culture, resistance, and interethnic relations in Northern Mexico. *American Ethnologist*, 26(1), 90–113.
- Lévi, J. M. (2001). La flecha y la cobija. Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri. En C. Molinari y E. Porras (Eds.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara* (pp. 127–153). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, H. Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua.
- Lira Larios, R. (2015). Carl Lumholtz y la objetualización de la cultura indígena en la Sierra Madre Occidental. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 50, 8–27.
- López Caballero, P. (2009). The effect of othering. The historical dialectic of local and national identity among the originarios, 1950–2000. *Anthropological Theory*, 9(2), 171–187.
- Lumholtz, C. S. (1972 [1902]). *El México Desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán. Tomo I*. México: Editora Nacional.
- Martínez Ramírez, M. I. (2012). *Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro [tesis de doctorado en Etnología]*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez Ramírez, M. I. (2016). Los diseños en la cestería seri: ensayo sobre técnicas de vinculación social. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 38(109), 135–170.
- Martínez, I., Martínez, J., y Naranjo, N. (2012). Para seguir siendo lo que somos. En M. E. Olavarría y I. Martínez (Eds.), *Estudios sobre el parentesco rarámuri y ranchero en el noroeste de México* (pp. 31–110). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Porrúa.
- Merrill, W. L. (1988). *Rarámuri Souls. Knowledge and Social Process in Northern Mexico*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Merrill, W. L. (2000). La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya al final de la época colonial. En M. A. Hers, J. L. Mirafuentes, M. D. Soto, y M. Vallebuena (Eds.), *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff* (pp. 623–668).

- México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Merrill, W. L. (2001). La identidad rarámuri, una perspectiva histórica. En C. Molinari y E. Porras (Eds.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara* (pp. 71–103). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, H. Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua.
- Montanaro, M. E. (2010). *¿Exclusión o integración? La promulgación de la Ley Creel en la Sierra Tarahumara*. México: El Colegio de Chihuahua.
- Morales Muñoz, M. V. (2013). Las prácticas de intervención en la creación y organización sociopolítica de los asentamientos rarámuris en la ciudad de Chihuahua. El caso de El Oasis. *Relaciones. Estudios y sociedad*, 34(134), 19–55.
- Naranjo Mijangos, N. L. (2014). *Etnicidad y parentesco en grupos residenciales de mujeres rarámuri que radican dispersas en las ciudad de Chihuahua [tesis de maestría en Antropología Social]*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Navarrete, F. (2008 [2004]). *Las relaciones inter-étnicas en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, F. (2010). ¿Qué significa ser indio en el siglo XIX? En M. León Portilla y A. Mayer (Eds.), *Los indígenas en la independencia y en la revolución mexicana* (pp. 171–190). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, F. (2015). *Hacia otra historia de América*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivos Santoyo, N. (2012). Minas, suelos y bosques. En L. E. Gotés Martínez, A. P. Pintado Cortina, N. Olivos Santoyo, A. Pacheco Arce, M. V. Morales Muñoz, y D. de la Parra Aguilar (Eds.), *Los pueblos indígenas de Chihuahua. Atlas etnográfico* (pp. 214–218). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- O'Meara, C. (2010). *Seri Landscape Classification and Spatial Reference [tesis de doctorado, Departamento de Lingüística]*. State University of New York, University at Buffalo.
- Pimentel Kmita, S. (2012). *Elementos para una teoría política kaiowá e guaraní [tesis de doctorado en antropología social]*. São Paulo: Facultad de Filosofía, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Reyna Escaname, J. C., Herrera Ortiz, M. A. y Chávez Ramírez, M. (2010). Integración del turismo en las barrancas de Urique y Batopilas. Consejo Ecorregional Sierra Tarahumara AC. En R. M. Chávez Dagostino, E. Andrade Romo, R. Espina Sánchez, y M. Navarro Gamboa (Eds.), *Turismo comunitario en México. Distintas visiones ante problemas comunes* (pp. 67–84). México: Universidad de Guadalajara.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos colonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez López, A. (2015). El owirúame rarámuri, del 'encargo' a ser una metáfora solar en lo social. En P. Gallardo Arias y F. Lartigue (Eds.), *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala* (pp. 51–84). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez López, A. (2012). *Los rimuká, hilos de vida y muerte. Artes de México. Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112, 14–21.
- Salazar González, D. A. (2009). *Entre el mundo rural y el trabajo industrial*. México: Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- Sariego Rodríguez, J. L. (1998). Introducción. En J. L. Sariego Rodríguez (Ed.), *Historia General de Chihuahua V. Período contemporáneo. Primera Parte. Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX* (pp. 13–26). México: Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Escuela Nacional de Antropología e Historia Chihuahua.
- Sariego Rodríguez, J. L. (2002). *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sariego Rodríguez, J. L. (2008a). Los pueblos indios de Chihuahua. En J. L. Sariego Rodríguez (Ed.), *La Sierra Tarahumara: travesías y pensamientos* (pp. 49–68). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Sariego Rodríguez, J. L. (2008b). Recursos naturales, políticas ambientales y pueblos indígenas en la Tarahumara. En J. L. Sariego Rodríguez (Ed.), *La Sierra Tarahumara: travesías y pensamientos* (pp. 69–110). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Sariego Rodríguez, J. L. (2008c). La comunidad indígena en la Tarahumara: construcciones y deconstrucciones de realidades y conceptos. En J. L. Sariego Rodríguez (Ed.), *La Sierra Tarahumara: travesías y pensamientos* (pp. 185–200). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Sariego Rodríguez, J. L. (2010). Prólogo. En M. E. Montanaro (Ed.), *¿Exclusión o integración? La promulgación de la Ley Creel en la Sierra Tarahumara* (pp. 13–22). México: El Colegio de Chihuahua.
- Sheridan, T. E. (1999). *Empire of Sand: The Seri Indians and the Struggle for Spanish Sonora*. Tucson: University of Arizona.
- Sheridan Prieto, C. (2015). *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Spicer, E. (1997 [1962]). *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Suárez y López Guazo, L. L. (2005). *Eugenesia y racismo en México*. México: UNAM.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *TIPITI*, 2(1), 3–22.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Argentina: Katz.
- Wagner, R. (1975). *The Invention of Culture*. Virginia: The University of Virginia Press.
- Wyndham, F. (2004). *Learning Ecology: ethnobotany in the Sierra Tarahumara, México [tesis de doctorado en Filosofía y Letras]*. Rhode Island: Brown University.

María Isabel Martínez Ramírez. Doctora en Antropología con especialidad en Etnología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y licenciada en Antropología por la Facultad de Humanidades

de la Universidad Autónoma de Morelos. Actualmente es Investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México con el proyecto «El Estado mexicano desde la mirada de los rarámuri. La relación entre el desarrollo institucional del Estado mexicano durante los siglos xx y xxi». Durante los últimos 14 años ha realizado investigaciones sobre teoría nativa y producción de metodologías interdisciplinarias entre poblaciones del norte de México como los rarámuri de Chihuahua y los seris de Sonora. Entre sus publicaciones más destacadas se encuentra el libro *Estudios sobre parentesco rarámuri y ranchero en el noroeste de México*, coordinado con María Eugenia Olavarría y editado por la Universidad Autónoma Metropolitana y Porrúa en 2012.