

ESTIMADO LECTOR/A:

GRACIAS POR DESCARGAR ESTE ARTÍCULO. EL TEXTO QUE ESTÁ A PUNTO DE CONSULTAR ES DE ACCESO LIBRE Y GRATUITO GRACIAS AL TRABAJO Y LA COLABORACIÓN DESINTERESADA DE UN AMPLIO COLECTIVO DE PROFESIONALES.

USTED PUEDE AYUDARNOS A INCREMENTAR LA CALIDAD Y A MANTENER LA LIBRE DIFUSIÓN DE LOS CONTENIDOS DE ESTA REVISTA A TRAVÉS DE SU AFILIACIÓN A LA ASOCIACIÓN AIBR:

<http://www.aibr.org/antropologia/aibr/socios.php>

La afiliación a AIBR tiene un coste mínimo al año, y le proporcionará las siguientes ventajas y privilegios:

1. Recibir en su domicilio la revista impresa, en Europa y América (tres números anuales), así como todas las novedades relativas al funcionamiento de la asociación.
2. Recibir en su domicilio, a precio especial o de forma gratuita, cuantas publicaciones adicionales edite la asociación.
3. Derecho a voto en las asambleas de socios, así como a presentarse como candidato a la elección de su Junta Directiva.
4. Recibir el boletín de socios (tres números anuales), así como la información económica relativa a cuentas anuales de la asociación.
5. Beneficiarse de las reducciones de precio en congresos, cursos, libros y todos aquellos convenios a los que a nivel corporativo AIBR llegue con otras entidades. En este momento, existen los siguientes acuerdos:
 - o Reducción de un 20% en el precio de todos los libros publicados por la editorial MELUSINA.
 - o Reducción de un 20% en el precio de todos los libros publicados por la editorial SEPHA.
 - o Reducción de un 30% en el precio de todos los libros publicados por la editorial GRAN VÍA.
 - o Derecho a cuota reducida en los congresos trianuales de la FAAEE (España) y a los bianuales de la Sociedad Española de Antropología Aplicada.
6. Promoción gratuita, tanto a través de la revista electrónica como de la revista impresa, de aquellas publicaciones de las que sea autor y que estén registradas con ISBN. La difusión se realiza entre más de 5.800 antropólogos suscritos a la revista.
7. Cuenta de correo electrónico ilimitada de la forma socio@aibr.org, para consultar a través de webmail o cualquier programa externo.
8. Espacio para web personal de la forma [http://www.aibr.org/\(directorio\)/\(nombre\)](http://www.aibr.org/(directorio)/(nombre)) y cuenta propia de ftp.
9. Acceso con clave a todos los documentos de la [Intranet de socios de AIBR](#), incluida la consulta a artículos en proceso de evaluación de la revista AIBR.
10. Promoción gratuita a través de la revista (banner rotativo y reseña) de aquellos eventos, congresos, conferencias o cursos en los que usted forme parte del comité organizador.
11. Opción a formar parte como evaluador de los artículos recibidos por la revista.

IMPORTE DE LA CUOTA ANUAL: Hasta diciembre de 2008, la cuota única anual es de 33 (euros). Su validez es de un año a partir del pago de la cuota. Por favor, revise la actualización de cuotas en nuestra web.

PARA HACERSE SOCIO DE AIBR, POR FAVOR, CONSULTE LA SIGUIENTE DIRECCIÓN:

<http://www.aibr.org/antropologia/aibr/socios.php>



JÍCURI Y BACÁNOWA: RITUALES DE VIDA Y MUERTE EN LA SIERRA TARAHUMARA

Ángel Acuña Delgado

Universidad de Granada

Resumen

En base a los datos obtenidos durante los once meses de experiencia de campo, entre 2001 y 2005, en varias comunidades rarámuris de la Alta y Baja Tarahumara, al suroeste del estado de Chihuahua (México), en el presente trabajo centramos la atención en dos rituales y al mismo tiempo formas de danza, ambos de carácter privado, que ocupan un papel esencial en la cosmovisión rarámuri. El hecho de haber participado como espectador invitado en tales prácticas nos permitirá describir el contexto etnográfico de primera mano; para finalizar destacando especialmente las funciones y significados que llevan asociados. Antes ofreceremos, no obstante, una serie de referencias bibliográficas que sitúan al *jícuri* y al *bacánowa* entre la historia y la leyenda.

Palabras clave

Jícuri, bacánowa, peyote, ritual, cultura.

JÍCURI AND BACÁNOWA: RITUALS OF LIFE AND DEATH IN THE TARAHUMARA MOUNTAINS

Abstract

Based upon 11 months of ethnographic fieldwork among the raramuri communities of the Sierra Tarahumara in Chihuahua (Mexico), this research examines two rituals that play a fundamental role in the raramuri world view: jicuri and bacanowa. I begin by reviewing some bibliographic references to these rituals, where sometimes they are portrayed as real, sometimes as legends. Secondly, I discuss the current ethnographic context in which the rituals of jicuri and bacanowa are performed, their function and social meaning.

Key words

Jícuri, bacánowa, peyote, ritual, culture

Recibido: 1 de Septiembre de 2008
Aceptado: 5 de Diciembre de 2008

Ubicado mayoritariamente en la sierra Tarahumara, al suroeste del estado de Chihuahua (México), en una región dura y difícil para la vida se encuentra el grupo étnico rarámuri. Los rarámuri, también conocidos como tarahumara, repartidos entre la sierra y la barranca, tienen una demografía que va

en aumento, cifrada en 84.086, según el censo del 2000 (INEGI, 2000); un patrón de asentamiento muy disperso y una economía de subsistencia basada en el cultivo del maíz y la cría de chivas especialmente.

En el presente trabajo, apoyado en los datos obtenidos durante los once meses de experiencia de campo llevados a cabo en estancias sucesivas entre 2001 y 2005, en varias comunidades rarámuris de la Alta y Baja Tarahumara, centraremos la atención en el *jícuri* el *bacánowa*, manifestaciones culturales de carácter generalmente propiciatorio que, junto con el *yúmari*, constituyen los rituales esenciales que marcan la religiosidad rarámuri, la manera propia de interpretar los acontecimientos, de entender el mundo y actuar ante él. *Jícuri* y *bacánowa* son ambos rituales propiciatorios destinados fundamentalmente a curar o proteger a quienes así lo desean y participan del círculo sagrado, o bien a liberar el espíritu de quien fallece y ha tenido relación con él, para que su alma suba al cielo. Funciones pues, benefactoras, orientadas a procurar un mejor bienestar en la vida y en la muerte.

1. Estado de la cuestión: entre la historia y la leyenda

En la abundante literatura escrita sobre los rarámuri podemos encontrar numerosas referencias que hablan del *jícuri*, mientras que son escasas las que lo hacen del *bacánowa*.

Hace tres siglos Ratkay (cfr. González Rodríguez, 1994: 92), escribía de los Tarahumaras: "Comían una planta llamada *jícuri* (peyote) para poder atrapar muchas fieras, para poder saber muchas cosas y, sobre todo, para incitarse a la *libido*". Un siglo más tarde, en 1791, Mattäus Steffell (cfr. González Rodríguez, 1994: 93), decía a propósito del peyote: "es una raíz con la que los tarahumares practican muchas supersticiones. La llaman *jíkuri*". Y de nuevo, pasado un siglo más, Lumholtz (1904) dedica todo el capítulo XIX de su "México desconocido" al culto de las plantas, y más concretamente al del *jículi* o peyote, planta sagrada para los rarámuri, como el resto de los seres animados, que tienen alma según su tradición.

Las principales clases de esta planta cactácea son conocidas como "Lophophora Williamsii", y, según Lumholtz ([1902] 1994: 351), su ingesta produce alegría, a la vez que una visión colorida, y calma el hambre y la sed. Por su

gratificante efecto le atribuyen el poder de sanar el cuerpo y el alma propiciando larga vida, buena suerte y protección para el pueblo.

El hombre que lo lleva bajo su ceñidor, puede estar seguro de que no le morderán los osos y de que los venados, lejos de huirle, se mostrarán tan mansos que podrían matarlo fácilmente; y si los apaches lo encontrasen, no podrán dispararle sus rifles. Hace afortunados a los que toman parte en las carreras y toda clase de juegos [...] (Ibid., [1902] 1994:353).

También Bennett y Zingg ([1935] 1978) dedican al completo el capítulo XXI de su clásico libro: "Los Tarahumaras", al peyote (*hículi*), señalando en principio que es el sector de Narárachic el que concentra más cantidad de chamanes que emplean esta planta, siendo además los más poderosos de la sierra (Bennett y Zingg, [1935] 1978: 449).

Ambos autores nos cuentan que el viaje para conseguir peyote lo realizaba el chamán y seis o diez hombres más en un recorrido que podía durar más de un mes entero. Es preceptivo cortar los brotes, sólo los brotes del cactus, que salen del tronco y no arrancarlo de raíz, lo que supondría una ofensa y no dejaría que se reprodujera más. A pesar de lo fatigoso, el viaje resulta lucrativo porque el peyote lo puede vender el curador a buen precio a los demás curadores que lo compran en abundancia. En la fiesta organizada para celebrar la vuelta de los viajeros, el peyote se come crudo, y el resto es guardado bajo una olla en una cueva, al resguardo de las ratas y los humanos que violen las normas de su uso, ingiriéndose en ocasiones posteriores mezclado con agua, una vez seco y molido (Ibid., [1935] 1978: 450-451).

Bennett y Zingg refieren asimismo el uso del *bakánawa* o *bakanori*, que describen como un pequeño cactus en forma de bola, que crece en las cálidas barrancas, siendo utilizado también allá y en montañas cercanas, atribuyéndosele a su raíz un poder aún mayor que al peyote.

En relación al *bacánowa* dicen que la emplean para diversos usos exclusivamente chamanes especiales que no son peyoteros y por un periodo que no supere los tres años tras su recolección, ya que, pasado ese tiempo, si la sigue conservando, enloquecería. Mezclada la raíz con agua hirviendo se bebe para curar muchas enfermedades, y aplicadas sobre la espalda cura las afecciones pulmonares. Los chamanes la mastican y colocan luego el emplasto sobre las partes doloridas por lo que es muy común su uso en las tradicionales carreras de bola (*rarájipari*) y ariweta (*rowera*) rarámuri. Sobre esta aplicación dicen lo siguiente:

[...] es particularmente útil para los corredores, que deben untarse el cuerpo con raíces masticadas de dicha planta, tres días antes de la carrera. Llevan pedacitos de esta raíz en sus cinturones para que les de mayor velocidad a sus pies y como forma de protección contra la magia negra. Se afirma que los corredores no temen ni al fuego, ni al agua, ni al terrible humo de la *korcínowa* (cf. p. 513) si llevan raíces con ellos. Durante una carrera, el hechicero continuamente mastica un trocito para tenerlo listo para los corredores que se cansen. (Ibid., [1935] 1978: 455).

Artaud ([1947] 1972), conocido poeta francés, escribió el "Rito del Peyote" en un asilo, después de siete años de internamiento, tres de ellos completamente solo, con tratamiento médico diario. Convertido al pensamiento rarámuri que él imaginaba, pues sus interpretaciones tienen mucho de ilusión y fantasía, sin desmerecer su visión emotiva y humanista, seguramente vio en los tarahumaras lo que él mismo anhelaba en el ser humano.

Los rarámuri, lejos de tomar peyote con frecuencia o de estar continuamente pensando en él, tienen un uso muy restringido en la actualidad, y, por los datos etnohistóricos, no parece que tampoco en el pasado fuera de uso ordinario. Como Artaud dice en una carta escrita en 1945 a su amigo Henri Parisot: "no fue a Jesucristo a quien fui a buscar entre los tarahumaras, sino a mí mismo" (Ibid., [1947] 1972: 54). Construyó la idea de una gente que posiblemente fuera fiel reflejo de la imagen que buscaba y echaba en falta, ajustando así la realidad a la idea preconcebida.

Basauri ([1940] 1990) dice del peyote por su parte que se da en varias partes de la sierra, especialmente en Culimes, existiendo tres variedades: el umarique, el mulato y el cocoyme. Los hechiceros machacan la raíz hasta que suelta su jugo espumoso que mezclado con agua, toman en pequeñas dosis y no crea hábito, aunque sí produce alucinaciones que les hace creer comunicarse con los dioses. (Ibid., [1940] 1990: 283).

Sobre la cantidad de *jícure* administrada durante el ritual, en la literatura podemos leer distintas versiones, así tenemos cómo el profesor Prado afirma que:

Todos toman, o más bien dicho, con la punta de la lengua prueban el peyote, y el *sipáame* metiendo sus dedos en la escudilla, hace a cada uno una cruz en la frente, otra en el pecho y una tercera en la espalda. El peyote que queda en la escudilla se lo toma el *sipáame* de un solo trago (cfr. Irigoyen, [1974] 1995: 128).

De manera distinta, el padre Brambila afirma sobre el particular que el raspador o *sipáame*:

Reparte a los mscadores el *jíkuri* y, mientras todos mascan en silencio, el *sipáame* con un trozo cilíndrico de *sitagapi* (palo de Brasil), raspa duramente sobre una cremallera formada por las muescas hechas en la cara de un listón del mismo palo del Brasil. ... Durante la sesión del *jíkuri*, los mscadores jamás deben escupir fuera de los hoyos excavados junto a cada uno (¡piscinas de las antiguas sacristías!...). Terminada la sesión, se ciegan con tierra los hoyos (cfr. Irigoyen, [1974] 1995: 129).

Francisco Palma (2002), rarámuri residente en Chihuahua, atribuye a la "raspa" dos finalidades: la curación de cosas graves y la subida al cielo del alma de algún difunto. En su descripción afirma que quienes no han participado en el círculo pueden entrar en él, ni aunque hayan pasado varios días de su celebración, ni tampoco tocan los objetos que se utilizan, a riesgo de quedar prisionero del espíritu del peyote. (Ibid., 2002: 47).

Erasmus Palma, rarámuri de unos 70 años de edad, residente en Norogachi y Premio Nacional de Ciencias y Arte 2002, ofrece un interesante testimonio sobre la raspa del *jíkuri* y la ceremonia de *bacánowa*:

El *jíkuri* es una ceremonia muy delicada por la planta que en ella se maneja, para esto se necesita un *owirúame* (curandero) muy capacitado para su manejo y que sepa administrar la cantidad exacta a los participantes, para que surta el efecto deseado. La cantidad que se administra depende de la variedad del *jíkuri*, porque hay algunas variedades. Por esa razón se considera muy delicada esta ceremonia y hay pocos sacerdotes rarámuri que trabajan el *jíkuri*, porque son los únicos que lo conocen.

Sobrepasar la dosis del *jíkuri* equivale a quedar loco de por vida, cosa que no dura mucho porque la persona pronto se quita la vida tirándose a algún precipicio o de alguna otra manera. Esto les ha ocurrido a los mismos doctores del *jíkuri*, por abusar de él. Me acuerdo de un tal Glorio -de Nararachi-, que le sucedió eso, por esto la ceremonia se debe oficiar bajo una estricta vigilancia de las autoridades rarámuri.

Algunos doctores, cuando han abusado del uso del *jíkuri*, les da por hacer males y es cuando aplican sus conocimientos negativamente, así se convierten en *Sukurúame* -hachiceros-. Porque el *jíkuri*, cuando lo desvía a uno, se vuelve comilón y por medio del *Sukurúame* sale a buscar sus alimentos, que son el alma de los rarámuri.

De las medicinas, el *jíkuri* bien aplicado es muy bueno, porque es medicina espiritual y corporal, pero eso sí, solamente bien aplicado, al igual que el *Bacánowa*. La ceremonia es más o menos igual, la única diferencia es que el *jíkuri* es mayor y la ceremonia se hace de frente hacia la salida del sol. La del *bacánowa* es menor, se hace de frente al ocaso, se dice que son los lugares de donde más o menos proceden dichas plantas. (cfr. Gardea y Chavez, 1998: 103).

En otro testimonio, Erasmus Palma señala sobre los abusos del *bacánowa*:

Dijo mi padre que por comer mucho *bacánowa* el hombre estaba *lowíame* (loco) [...] El que lo come ya no es igual. Todo empieza muy bien, pero después llega uno ha hacerse rabioso, hasta llega a ser bandido o matón (Palma, 1992: 92).

La raspa no cabe duda que entraña veneración y respeto, al tiempo que temor entre los rarámuri que creen en su poder, e incluso entre quienes dicen no creer pero piensan en las consecuencias que produce entre sus seguidores; así se desprende de una denuncia presentada a la Presidenta Seccional de Norogachi, Argelia Espino, el 9 de marzo de 1984 y firmada por Gabino Holguín y José González. Dice así:

Esta denuncia lo hace el capitán de ésta ranchería que hasen éstos autoridades, se me hace que lo están haciendo con muy justa razón, la fiesta que Nicolás quiere realizar es bastante delicada, por ser así esta fiesta, todo el tiempo se tiene que avisar con mucho tiempo antes de poner a nacer el maíz y ya los autoridades tienen que estar bien anunciados, pero Nicolás no a anunciado nada, y que va a anunciar casi en el último día, según el que le preguntó a Nicolás, le preguntó así, que si ya le anunciaste a todos las autoridades, Nicolás respondió no, como burlándose del otro dijo no les he avisado, no me es muy importante abisarlos, esto al oír aquel, les informó a las autoridades, no le concedan lo que el quiere hacer le llaman la raspa, a mi ver no es delicada esa fiesta porque yo no creo, pero para ellos si es muy delicada, porque esa creencia tienen, y el que cree en eso puede morir de puro miedo, porque ellos viven peleados unos con otros entre ellos mismos, así mismo al que lo ven mal piensan que lo van a matar por medio de la raspa, y así se han muerto, yo quien sabe puede ser por medio de veneno, y es por eso que le digo que es muy delicado, y todo el tiempo se abisaba mucho tiempo antes como antes de un mes, y esto lo quieren hacer al último día como burlándose de los autoridades, si no le quiere abisar a los autoridades que ni tampoco haga esa fiesta, porque ni al capitán de ahí mismo le han abisado y están muy inconformes, y esta es la información que les doy (ENAH, Chihuahua, CCIT, legajo 104, expediente 13, caja 135, folios 19-33).

2. Descripción y contexto etnográfico

El ritual de *jícuri*, tan sólo se celebra en invierno, entre los meses de noviembre a febrero, y especialmente en la región de Tewelichi, Naráachi y Pahuichique, que es donde se encuentran los escasos *sipáames*¹, o especialistas de este ritual, que hay en la sierra, aunque estos pueden desplazarse a otros lugares donde soliciten sus servicios. Se trata de una ceremonia privada, muy restringida, donde sólo pueden asistir los invitados, aún así la persona que solicita el ritual, bien por propia iniciativa o por prescripción del *sipáame*, debe tener una autorización por escrito del Presidente Seccional del municipio para que el acto se realice legalmente.

¹ Si bien en Tewelichi el término “*sipáame*” se emplea indistintamente para identificar al doctor o experto en *jícuri* o en *bacánowa*; en otros lugares sólo se asocia con el *jícuri*, empleándose el nombre propio de la persona para referirse a algún especialista en *bacánowa*, sin que exista un término genérico para ello.

La persona que entra por primera vez en la rueda del *jícuri*, debe realizarlo dos o tres veces más en vida, para completar las tres o cuatro ceremonias, según sea hombre o mujer, cumpliendo así con el *jícuri*. Además, después de la muerte de una persona que haya pasado por tales prácticas, sus familiares realizarán una raspa más para que el alma del difunto suba al cielo y no quede atrapada por el *jícuri*. Así lo describe un rarámuri de Rosánachi, para quien siempre debe haber un motivo que justifique culturalmente su realización:

Nosotros hicimos dos aquí en marzo, y hace diez años hicimos también una raspa aquí, y el año pasado hizo diez años, pero para eso tiene que haber un motivo poderoso para poderlo hacer. Me decía estos días una amiga de Monterrey: oye, por qué no haces en estos días una raspa, ahora sí tenemos oportunidad de ir. Pero eso no es así, no, requiere muchos gastos y una situación especial, pues. En este caso fue la subida al cielo de las almas de los abuelos de mi compañera. Primero fue la del abuelo y ahora fue la de la abuela. Más bien todas las personas que entran en su vida a probar el *jícuri*, en la rueda del *jícuri*, el que ha comido *jícuri* alguna vez en su vida o ha tenido contacto directo alguna vez con él, tiene que hacer una raspa para que su espíritu se libere de aquí, de la tierra, y se vaya a descansar en paz, pues. Y así se concibe ahora, para que se vaya a descansar, pero antiguamente se decía que era para que dejara de vagar por el mundo y entrara en otro cuerpo, y es que los antiguos decían que tú cuando mueres no vas a ninguna parte, tu espíritu se queda a vagar aquí por el mundo según su comportamiento, si tu comportamiento ha sido bueno, en el momento que naces se reencarna tu espíritu en otro cuerpo y algunos que se acuerdan de la vida pasada, que ven la vida pasada antes de nacer, eso es. Y ahora como ha habido mucho roce con el mundo cristiano, ahora se cree en el cielo, entonces las personas que han tenido contacto con el *jícuri* hacen la raspa y se liberan para ir al cielo, pero antes no era así, era para entrar a otra vida (Entrevista a J.G., 08/12/02).

El espacio ceremonial está formado por un círculo de dimensiones variables que puede estar entre los cinco y los ocho metros de diámetro, delimitado por montículos de tierra, piedras, o sencillamente la limpieza de su interior, ya que el terreno se aplanan, y se le quitan las piedras y hierbas para que quede expedito de obstáculos. Dentro del círculo, al este se coloca una cruz de madera desnuda, con dos horcones, uno a cada lado; en el que da al norte se cuelga los pulmones, corazón, patas traseras y otras presas del animal sacrificado, generalmente vaca, que será la paga o recompensa del *sipáame*; y en el que da al sur se cuelgan campanillas, campanas y cencerros. Sobre el suelo colocan otra serie de ofrendas, tales como: *wares* (cestas) con tortillas, *tónare* (caldo con carne sin sal), *tesgüino* (cerveza tradicional de maíz), mescal, así como un metate, espejo/s, bateas, sonajas. En el centro del círculo se dispone una hoguera que, además de calentar, ilumina el espacio con grandes llamas.

Se trata de un ritual nocturno que comienza en torno a las 21:00 y termina al amanecer, y en donde el *sipáame* o raspador cuenta siempre con la ayuda de al menos un asistente que se encarga de preparar el círculo, colocar la ofrenda, moler el peyote, danzar y todo aquello que el *sipáame* le ordene.

Los participantes dentro del círculo del *jícure*, es decir, el/la enfermo/a o anfitrión que corre con todos los gastos, así como todos los que requieren protección de la planta, además del *sipáame* y sus ayudantes, se sientan en unas piedras o troncos al borde del perímetro interior del círculo, en su lado oeste, mirando a la cruz (colocada al este). En cualquier caso, los participantes no suelen ser muy numerosos, situándose en torno a 10 o 12 como máximo. También son pocos quienes acuden como espectadores, ya que la gente rarámuri en general mantienen la distancia con el *jícure* por las consecuencias negativas que les puede acarrear si no cumplen con él.

Para entrar en el círculo hay que pedir permiso al *sipáame*, y una vez dentro saludar a la cruz. A partir de ahí se habrá de pedir permiso al *sipáame* y al peyote si se quiere salir para orinar o para cualquier otra cosa. Cada cual hace junto a su asiento un pequeño agujero para escupir, que tapaná con tierra al final, una vez acabe la ceremonia. Junto al lugar del raspador, además de ese agujero, también éste hace un agujero donde introduce el *jícure*, tapándolo con una batea de madroño que servirá de caja de resonancia cuando frote el palo raspador, *espiraca* o *sitagapi*, de unos 60 cm. de longitud, con muescas a todo lo largo, con otro palo más corto y redondo.

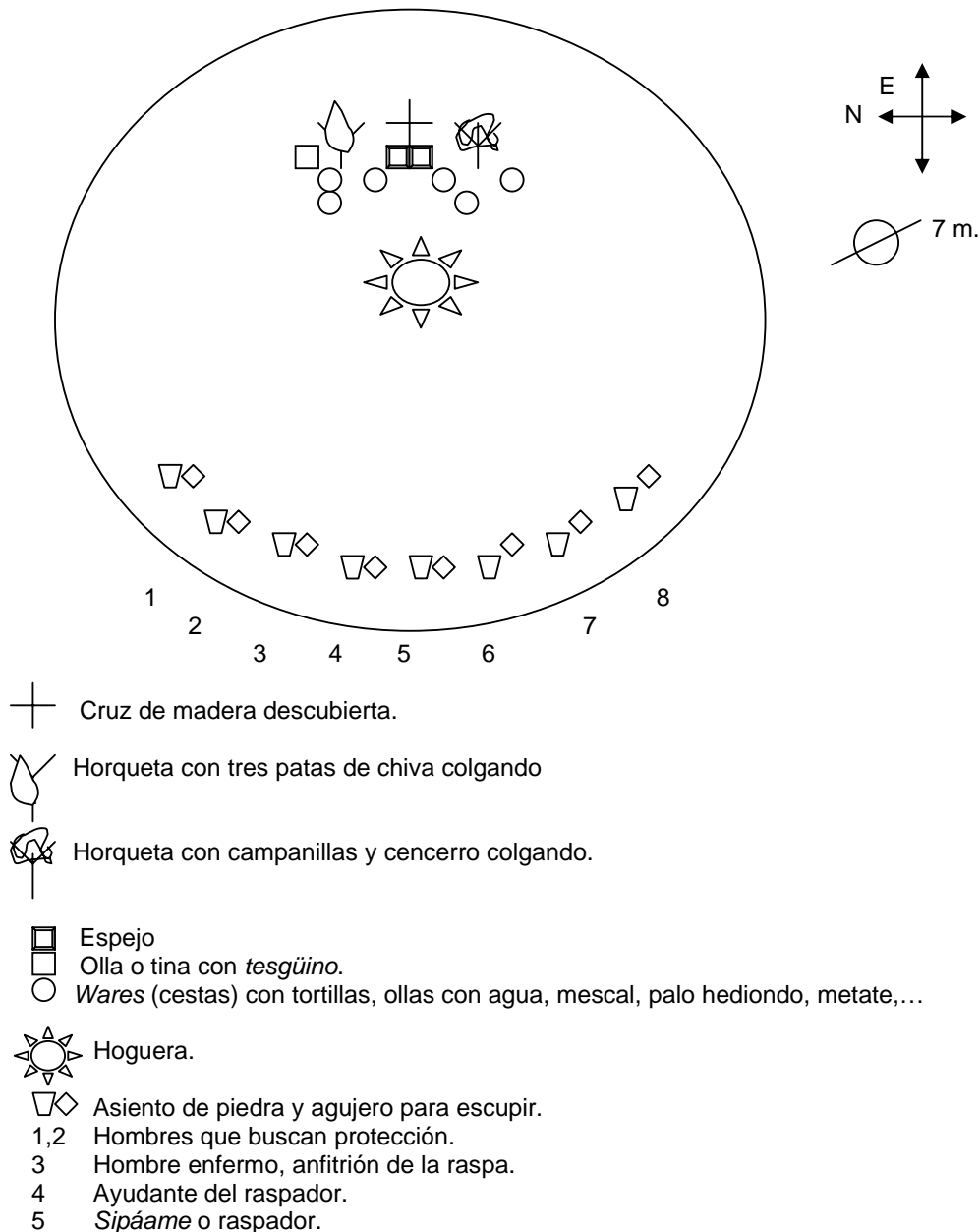
La raspa va acompañada del canto del *sipáame* y tiene una duración variable, según la inspiración del momento, generalmente se realizan series de tres cantos seguidos, que concluyen con un pequeño *nawésari* (discurso) de acción de gracias, para descansar un rato y continuar más tarde con otros tres cantos, y así hasta el amanecer. Los momentos de descanso se aprovechan tanto dentro como fuera del círculo para conversar, tomar *tesgüino*, o para dormir junto al calor de la hoguera.

Será el ayudante del *sipáame* quien, ya avanzada la noche y por indicación del maestro de ceremonia, recoge el *jícure* que el *sipáame* tenía bajo su batea, lo saque de su envoltorio y lo muela cuidadosamente en el metate, mezclándolo luego con agua en una jícara (*güēja*) u otro recipiente, todo ello junto a la cruz y alumbrado con teas de ocote. El jugo del peyote es espeso y de color pardo. Es éste un

momento solemne en el que se guarda un absoluto silencio, sólo el *sipáame* raspa y entona cantos dirigidos al *jícuri*.

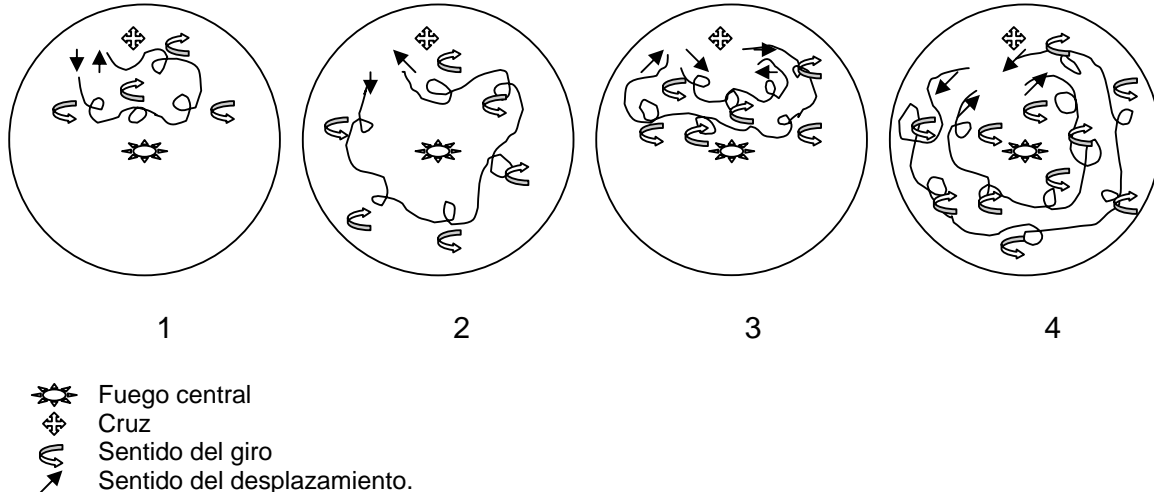
Dentro del círculo, los participantes de la ceremonia danzan varias veces en su interior, describiendo círculos y giros en uno y otro sentido, con un paso corto y rápido, apoyando dos veces seguidas con cada pie, al tiempo que se hacen sonar los cascabeles y cencerros que previamente han recogido de la horqueta donde estaban colgados, y emiten libremente gritos entrecortados.

ESQUEMA DEL ESPACIO RITUAL DEL CÍRCULO DE JÍCURI



- 6 *Siríame* o gobernador.
- 7,8 Mujeres que buscan protección.

TRAYECTORIA DE LOS MOVIMIENTOS DANCÍSTICOS
Caso registrado en las proximidades de Tewerichi (11/01/03)



Antes del amanecer todos los que están en el interior del círculo se ponen de rodillas para recibir del *sipáame* una cucharadita de *jícuri*. El resto sobrante lo ingiere el raspador, quien continúa su tarea de raspar y cantar al tiempo que los demás danzan en torno a la hoguera.

Además de tomar el *jícuri*, en el acto de curación propiamente dicho, el *sipáame* coloca el palo raspador encima de la cabeza del enfermo y lo raspa tres veces de dentro a fuera, pronunciando algunas palabras propiciatorias; luego el ayudante lo purifica con un sahumero de incienso que le coloca bajo la cabeza, mientras se cubre con una cobija para aspirar el humo con más intensidad, y por último le administra tres cucharadas de mescal si es hombre y cuatro si es mujer. La misma operación se hace con todos los que se hallan dentro del círculo buscando protección, al igual que con los de fuera que, por indicación del *sipáame*, se van acercando uno a uno al borde exterior del círculo, sin entrar en él, para recibir la purificación ritual.

De otra manera, como expresa González Rodríguez (1994), a estos actos se incorpora también como acción purificadora el lavado corporal: "todos los presentes deben ir al arroyo cercano a lavarse la cabeza, la cara, pecho y espalda, brazos y piernas, [...]" (Ibid., 1994: 98). El intenso frío de madrugada impide no obstante, a veces, que esto se produzca de ese modo.

Ya al amanecer, tras el *nawésari* del *sipáame* que cierra la ceremonia y dar gracias a todos por venir, a lo que todos responden igualmente con "*matétara-ba*" (gracias), se come el *tónare* que un grupo de mujeres ha cocinado durante toda la noche y siguen tomando *tesgüino* hasta agotarlo. El *sipáame* se lleva a su casa la parte de carne que le corresponde por el servicio prestado, la cual estaba colgada o apoyada en el horcón, al lado derecho o detrás de la cruz.

Quienes han participado en el círculo del *jícuri* deben atenerse en los próximos días a una serie de restricciones como son: no tener relaciones sexuales, no bañarse, no tomar ciertas comidas, no dar la mano para saludar, aunque sí hacerlo de palabra, no tomar *tesgüino* de la misma olla que el resto que no ha participado en el círculo, hacerlo de una olla propia. En fin, estar empeyotado por haber tenido contacto con el *jícuri* es una responsabilidad y un riesgo que es preciso prevenir en la interacción con otras personas.

El efecto estimulante del peyote sobre los participantes del círculo es mínimo o casi nulo, dado que toman una pequeña cantidad de él disuelto en agua. Con esa dosis la mezcalina que posee (parecida a la del LSD) no provoca intoxicación alguna, siendo más un efecto simbólico que físico el que produce entre los asistentes una vez lo ingieran.

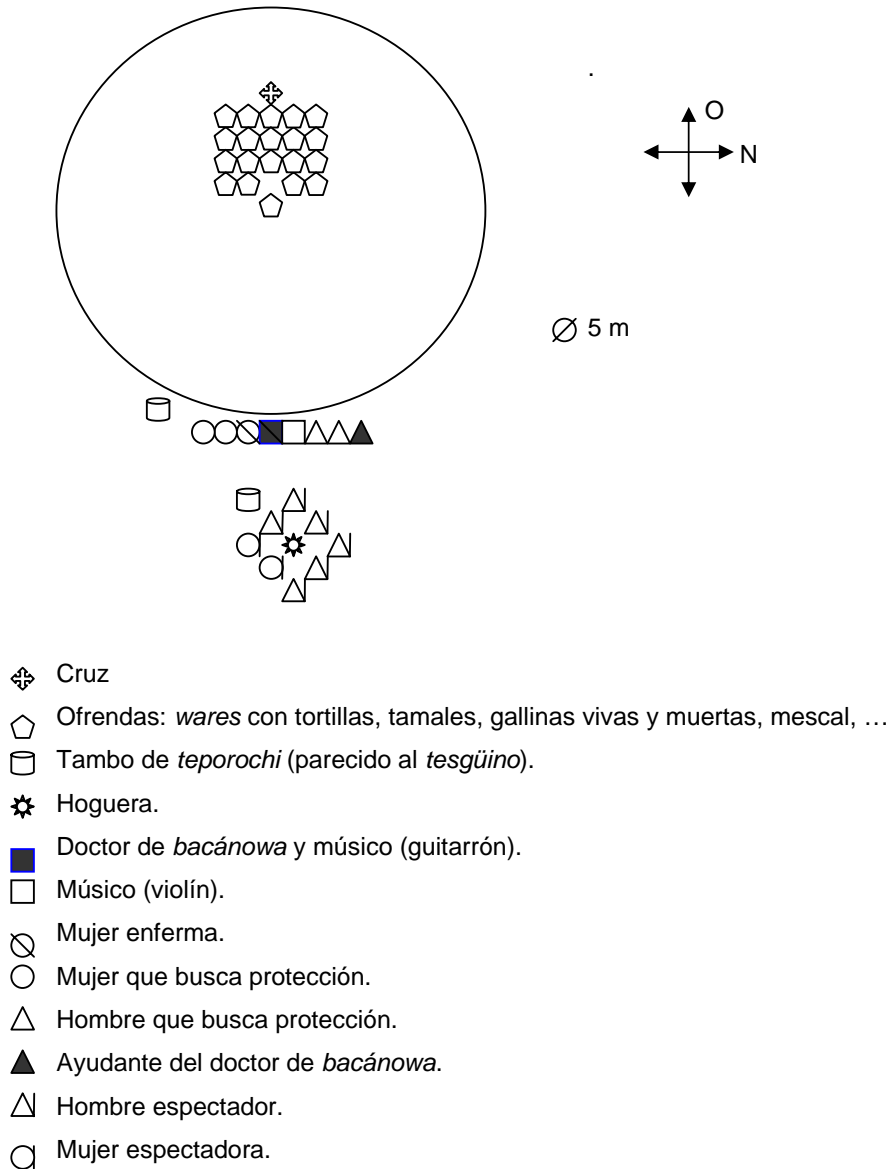
Para solicitar una curación con *jícuri*, no hay más que sentirse enfermo, no importa de qué, se puede acudir por depresión, tristeza, melancolía, la comunidad no diferencia entre enfermedad corporal o espiritual, el malestar es integral y la función del *sipáame* es decirle qué le pasa, abrirle los ojos, y poner los medios para sanarlo, utilizando su conocimiento y el don que posee para comunicarse con un ser superior y poderoso como es el *jícuri*. No obstante, para ello el *sipáame* debe ganarse previamente la confianza de todos, demostrando su eficacia a través de las acciones que realiza. Así lo manifiestan en Norogachi:

[...] los doctores (*sipáames*) lo son porque lo decide la comunidad, no porque ellos decidan serlo, y así es la gente a la que la comunidad le tiene mucha confianza, ya está muy de por medio la curación de la persona, se está yendo con alguien que le ha demostrado que ha ayudado a muchos, que no está tratando de sacar dinero, que no están tratando de vivir de eso, aunque de hecho viven de eso, pero que es alguien que está dispuesto a prestar el servicio de ayudar a curar". (Entrevista a C.V., 05/12/02).

Es raro que algún rarámuri que no sea *sipáame* tenga peyote en casa, si es así sería por prescripción del *sipáame* para cumplir con él durante un tiempo, para

alimentarlo, pero es extraño que se produzca. Por otro lado si alguien tuviera un trocito de peyote en la casa no lo divulgaría porque nadie se le acercaría ni entraría en su interior por temor a las consecuencias. El peyote es venerado y al mismo tiempo temido.

ESQUEMA DEL ESPACIO RITUAL DEL *BACÁNOWA*
(Caso registrado en las proximidades de Tewerichi (14/12/2002))



En lo que respecta a la ceremonia de *bacánowa*, y de acuerdo a la experiencia de campo, los participantes en el círculo y acompañantes invitados se reúnen al atardecer para comenzar tras la puesta de sol y terminar antes de media

noche (24:00). Convocados en el rancho del casero anfitrión, todos se dirigen hasta el lugar elegido (situado en el caso observado a unos 200 m. de separación en la ladera del monte). Llegados allí, mientras los acompañantes se calientan de pie en torno a un pequeño fuego, los actores rituales se colocan al margen del mismo, sentados sobre piedras en el borde oriental y externo del círculo preparado con antelación.

Una vez todos en su lugar, el curandero (doctor en *bacánowa*) rocía agua alrededor del círculo por todo su perímetro, demarcando el espacio sagrado por la cruz, que además está limpio de piedras para poder actuar en su interior. Acto seguido, en pie pronuncia unas palabras en rarámuri de aliento y confianza, dirigidas especialmente a la persona enferma, así como también al resto de los presentes, expresando con ellas el deseo de que van a ser curados y protegidos por *bacánowa*. Seguidamente se sienta junto al músico que toca el violín (instrumento que está presente en este ritual) y acompañado por él entona cantos a modo de sonsonete (en el caso observado el curandero tocaba igualmente el guitarrón), al tiempo que su ayudante toma la iniciativa en la danza acompañado del resto de participantes que, uno tras otro componen una estructura circular. Todos los participantes han de estar descalzos.

La duración de cada pieza de danza es siempre variable, aunque no suele prolongarse más allá de cinco minutos, tras lo cual todos se sientan por espacio de unos diez minutos, para volver a danzar a continuación. De esa manera, y conducidos en todo momento por el ayudante del curandero se suceden danzas y descansos en siete u ocho ocasiones.

Durante los descansos o recesos es corriente salir continuamente a orinar, los hombres en solitario a unos escasos cuatro o cinco metros separados del círculo, y las mujeres en pareja o trío algo más alejadas a unos diez metros del mismo. Circunstancia que acontece por el efecto diurético del *teporochi*, o el *tesgüino*, cuya libación no cesa, repartido por la persona encargada de hacerlo y en la que toman también parte los acompañantes invitados que se hallan situados en torno al fuego a un metro escaso de los participantes del círculo, los cuales soportan así el intenso frío sin abandonar sus posiciones.

En el caso observado, mientras los actores danzaban o el curandero pronunciaba discursos a modo de plegarias, entre los espectadores había algunos

en avanzado estado de embriaguez que echaban chistes y reían al margen de lo que los actores principales hacían, estableciéndose así en la proximidad espacial dos situaciones que, al menos por momentos, aparecían marcadamente distintas.

DESPLAZAMIENTOS DANCÍSTICOS



Alternativa de los desplazamientos:

1. Vuelta completa alrededor de la cruz con giros a uno y otro lado indistintamente, sin orden establecido. El número de vueltas y rotaciones es variable, siendo el ayudante el que lleva la iniciativa en la ejecución y conclusión.
2. Realización de giros, igual que en 1, pero ocupando el espacio frontal y lateral de la cruz, no el posterior, sólo la mitad del círculo. El giro de la vuelta se realizaba siempre hacia fuera del círculo.
3. Igual que en 1, pero en la parte de arriba del círculo se cambiaba el sentido del desplazamiento, danzando todos hacia atrás dos metros y de nuevo hacia adelante para completar el recorrido circular.

El paso de danza se marca al ritmo de la música. A diferencia del caminar normal, la pisada es más intensa y con toda la planta del pie, al tiempo que se mueve todo el cuerpo al llevar las piernas sueltas, con rodillas ligeramente dobladas y el cuerpo flexionado adelante con soltura.

Para terminar, el ayudante del curandero espolvorea agua purificadora a todos los presentes desde dentro del círculo e introduce las ofrendas (gallinas, tortillas de maíz, etc.) en una cobija, quedando sólo la cruz en el centro. El curandero por su parte, puesto en pie, pronuncia un largo discurso final, y se marcha con la cobija llena de ofrendas como pago a sus servicios. En el caso observado, ofreció a su ayudante parte de las mismas, e invitó a los asistentes repartiendo

algunas tortillas de maíz y un tambo de *teporochi* para tomarlo allí mismo, una vez terminó la ceremonia ritual.

DIFERENCIAS Y SEMEJANZAS	JÍCURI	BACÁNOWA
Tipo de planta	Cactus	Arbusto pequeño
Parte empleada	Brote de tallo	Raíz
Lugar de recolección	Desierto: Camargo, Jiménez	Barranca Tarahumara
Zona de realización más habitual	Sierra: Tewerichi, Naráachi, Pawichique	Barranca, Tewerichi y proximidades
Época de realización	Invierno exclusivamente	Invierno preferentemente
Lugar de realización	A unos 200 m. fuera de la casa, junto a arroyo	A unos 200 m., fuera de la casa, en cualquier sitio
Horario	Desde media noche hasta el amanecer	Desde el anochecer hasta media noche
Forma y tamaño del espacio ritual	Círculo de unos 8 m. de diámetro	Círculo de unos 4 m. de diámetro
Tipo y tamaño de la cruz	Cruz de madera, desnuda, de 1 m. aprox. de altura	Cruz de madera, desnuda, de 40 cm. aprox. de altura
Orientación de la cruz	Al este del círculo. Oriente = parte de arriba	Al oeste del círculo. Occidente = parte de abajo
Animal sacrificado preferentemente	Vaca, venado	Gallina, chiva
Fuego dentro del círculo	Sí	No
Raspa	Sí	No
Canto	Sí	(Sonsonete)
Instrumentos musicales	<i>Espiraca</i> , sonajas, cascabeles, cencerros, a veces violín y tambor	Violín, guitarra
Danza	Circular, con caracoleo, muy enérgica, con gritos y cascabeles	Circular, con caracoleo, menos enérgica, sin gritos ni cascabeles
<i>Tesgüino</i>	Sí	Sí
<i>Tónare</i>	Sí	No necesariamente
Asistencia	Privada, por invitación	Privada, por invitación
Funciones	Curación, protección, subida al cielo	Curación, protección, subida al cielo
Curandero especialista	Sí	Sí
Número de participantes	Hasta 10 o 12 personas máximo	Hasta 5 o 6 personas máximo
Preparativos previos	Laborioso	Sencillo
Agujeros para escupir	Sí	No
Posición de participantes	Sentados al oeste dentro del círculo	Sentados al este fuera del círculo
Ofrendas	Corazón, pulmones, patas de vaca, tortillas de maíz, incienso, <i>mescal</i> , <i>tesgüino</i>	Gallinas vivas y muertas, tortillas, <i>mescal</i> , incienso, <i>tesgüino</i>
Otros objetos ceremoniales	Dos horcones, metate, espejos, cascabeles	
Poder relativo	Mayor que el <i>bacánowa</i>	Menor que el <i>jícuri</i>
Carestía del ritual	Cara, al alcance de pocos	Barata, asequible a muchos
Nº de veces que cada iniciado ha de repetir su participación en el ritual	3 el hombre y 4 la mujer	3 el hombre y 4 la mujer

TABLA 1. Rasgos distintivos de las ceremonias *jícuri* y *bacánowa*

3. Los sentidos

De manera semejante, aunque cada cual a su modo, *Jícuri* y *bacánowa* cumplen un papel protector entre los rarámuri, si estos mantienen una buena relación con ellos, si los saben alimentar y proporcionar *tesgüino*, preceptos importantes que hay que cumplir, ya que de lo contrario el papel benefactor puede invertirse para desempeñar una función maléfica destinada a cautivar las almas de los seres humanos que hayan osado pasar cerca de su hábitat: un aguaje, una quebrada, o un rincón de la montaña; provocándoles tristeza, enfermedad, e incluso la muerte.

Jícuri y *bacánowa* ocupan así una posición dual, tanto pueden provocar el bien como el mal, todo depende de cómo sea la relación con ellos, relación que, por otro lado, debe estar mediada o dirigida por un especialista que conozca bien sus secretos, que conozca el lenguaje para poder comunicarse con ellos, para saber interpretar qué demandan y qué ofrecerle en cada caso, que tengan el don de soñar y conectar con el más allá, con el mundo de las almas de los vivos que viajan mientras duermen, y también de aquellos muertos que aún vagan por el mundo. Es a través de un experto socialmente reconocido como el rarámuri establece relación con el *jícuri* y con el *bacánowa*, hacerlo sin esta mediación supone un serio peligro que nadie, instruido en la costumbre, estaría dispuesto a asumir, y es por ello que se trata en ambos casos de plantas con las que se mantiene distancia en lo cotidiano, y pocos son quienes voluntariamente piden a los oficiantes ser invitados a las ceremonias, por temor a que tales entidades se fijen en uno y se cree algún tipo de compromiso que los haga deudores y por tanto dependientes. Es con el alejamiento físico como pueden prevenir el peligro, y aún así, la dependencia se crea cuando el doctor en *jícuri* o en *bacánowa* diagnostica a una persona enferma que una de sus almas se halla cautiva de estos seres y no quedará libre mientras no se cumpla con ellos. Sobre estos procedimientos de curación y protección afirma un rarámuri de Rosánachi:

El *bacánowa* se hace para curación. La gente que participa dentro de la rueda del *jícuri* es gente que ha tenido contacto con él y por eso tiene que seguir con él, al menos tres veces que son las reglamentarias, a partir de ahí puedes hacer las que quieras, tres el hombre y cuatro la mujer para estar libre del compromiso que se tiene con el *jícuri*. Las personas que han probado el *jícuri* dentro del círculo son las que tienen el alma unida a él, el alma la retiene el *jícuri* y entonces hay que hacer una fiesta para liberarla, y es cuando dicen que ha subido para arriba porque aquí la tiene retenida el *jícuri*. Toda la gente que ha tenido contacto alguna vez con el *jícuri* tiene que hacerle ese tipo de fiesta, igual el *bacánowa*, pues. El *bacánowa*, al

igual que el *jícuri*, sirve para curación y para protección, hay gente que no está enferma y que quiere un *bacánowa* para que la proteja, proteja a su alma, entonces va en busca de algún doctor para que le de un *bacánowa* y las indicaciones de cómo tiene que cuidarlo, porque si no le da todo lo que necesita a lo mejor se vuelve en contra de uno, ¿no? y se pone uno mal, se tiene en la casa. Algunas enfermedades se curan con *bacánowa* y una vez que se toma contacto con él, hay que hacerla tres o cuatro veces. Y cuando muere la persona igualmente hay que hacerle una raspa de *bacánowa*, pero el *bacánowa* hay muchos que lo hacen, el *jícuri* hay muy pocos de la raza que lo sepan hacer (Entrevista a J.G., 18/01/03).

Jícuri y *bacánowa* sustentan pues, la creencia en el bien y en el mal, en la existencia de un mundo dual en donde los extremos llegan a tocarse.

Como se puede apreciar en la descripción de ambas ceremonias, existe en ambas un buen número de elementos simbólicos que, además de imprimirle un carácter ritual, contribuyen de distintos modos a procurar la eficacia pretendida (curar, proteger, subir el alma al cielo) a través de la acción realizada.

El principal elemento simbólico a tener en cuenta es el "*jícuri* y el *bacánowa*" en sí mismo, ¿por qué estas plantas y no otras? ¿por qué se las consideran entidades poderosas que mueven fuerzas sobrenaturales? Muy probablemente la elección se deba en su origen al efecto narcótico que en ambos casos produce su ingestión, más fuerte en el *jícuri*, aunque en ninguno de los rituales se puede apreciar realmente que exista un estado de trance o alucinación en el oficiante que ingiere más cantidad, y mucho menos en los participantes que apenas lo prueban. Sin embargo, su potencial efecto es conocido y es lo que entendemos las dotan de valor simbólico, de una fuerza interior o espíritu con poder para actuar sobre los acontecimientos, a favor o en contra de las personas.

Resulta también interesante señalar que, si bien el *bacánowa* se encuentra en la barranca de la Tarahumara, el peyote se encuentra fuera de la sierra y hay que recorrer grandes distancias para conseguirlo; su carencia en la Tarahumara lo hace máspreciado aún, se trata de un bien escaso, poderoso y temido, y ello le hace tener aún más valor. Curiosamente en el testimonio de algunos rarámuris se llega a decir que: "el *jícuri* nos abandonó", expresando la idea de que antes vivía junto a los rarámuri en la Tarahumara y por algún motivo se retiró al desierto de Camargo y Jiménez, entre otros lugares. La realidad apunta sin embargo, a que si bien la memoria histórica recuerda la experiencia de haber vivido junto al peyote en el pasado, lo cierto es que fueron los rarámuri los que se desplazaron del desierto a la Tarahumara, tomando distancia del peyote y no al contrario; en cualquier caso, la

idea de "abandono" encubre a nuestro juicio un cierto temor a perder la protección de la entidad sagrada y, en consecuencia, a desaparecer como pueblo.

Físicamente se trata de dos tipos diferentes de plantas: un trozo de cactus y una raíz, y por tal motivo cabría pensar que fuera una curación de carácter naturista o herbolaria, basada en la eficacia de los compuestos químicos en uno y otro caso; pero tal interpretación queda descartada, entre otras cosas, porque el motivo del malestar no es corporal u orgánico sino espiritual. Por otro lado, dada la presencia imprescindible de una persona experta en su manejo que se encargue de administrarlo y de conectar con la entidad sobrenatural que cada caso representa, cabe pensar que la curación es fundamentalmente psicológica, basada en la confianza que los enfermos depositan en el poder que ha desarrollado el oficiante a través del tiempo y del duro entrenamiento. Parte de la eficacia de la acción se apoya en tal motivo, es de suma importancia confiar en el curandero, en su capacidad de persuasión para sugestionar a la gente y producir así la sanación y la sensación de protección. De hecho, son pocas las personas preparadas y socialmente reconocidas para desempeñar tal función. Sin embargo, existe en estos dos rituales una tercera línea de interpretación que nos parece esencial y apunta al poder que en sí mismo representa el *jícuri* y el *bacánowa*. Sentirse curado o protegido tras una raspa se sostiene en la firme creencia de quienes participan en ella de que existen fuerzas sobrenaturales que gobiernan los acontecimientos y en estos casos están encarnadas en plantas que por tal motivo adquieren una dimensión sagrada. Las formas empleadas en el ritual son todas ellas maniobras para tratar con estas entidades, para presentarse ante ellas, relacionarse y negociar, formas que son importantes conservar para alcanzar, mantener la comunicación y conseguir el propósito perseguido. Se trata pues, de una curación metafísica y de unas ceremonias basadas en la creencia de una realidad extrasensorial que opera más allá del mundo aparente.

La administración de una pequeña cantidad de peyote diluido en agua a los asistentes, la justa para que no dañe a la persona, supone un mecanismo de acercamiento y aceptación para llevarse bien con él, confiando que llevándolo dentro del cuerpo sanará o será protegido en el futuro. La ingesta del *sipáame*, notablemente más abundante, sirve sobre todo para "soñar despierto", para entrar en otra dimensión de la realidad: poder ver dónde están las almas cautivas y

conversar con el *jícuri* en su terreno. Hay que hacer notar también que el efecto embriagador del abundante *tesgüino* que se consume mantiene los sentidos alterados y genera el ambiente y estado de ánimo propicio y sugestivo para que el ritual resulte satisfactorio y produzca lo que se espera de él.

Un importante elemento de análisis, propio de ambos rituales, es el “círculo” que delimita el espacio de acción. Aunque el tamaño es algo mayor en el *jícuri*, con motivo de que son también más los participantes en él, tanto en uno como en otro caso el significado viene a ser muy parecido. En ambos el círculo delimita un espacio sagrado, un espacio esencial de comunicación con entidades sobrenaturales, la sacralidad la obtiene por los elementos que contiene, y la limpieza de su interior refleja la pureza que de él se desprende; pero ¿por qué el círculo y no otra forma? Según los indicios encontrados a través de los testimonios de personas del lugar y alguna que otra referencia literaria, el círculo podría estar representando un astro, concretamente el sol en el caso del *jícuri* y la luna en el caso del *bacánowa*, lo cual justificaría también sus respectivos tamaños; pero por encima de todo pensamos que la forma circular representa un símbolo de universalidad, de representación cosmogónica, de relacionarse con lo absoluto y expresar así que la imagen del mundo y de la vida adquiere esa forma, que todo es cíclico, circular; la redondez constituye una manera de expresar un pensamiento, de entrar en sintonía con lo divino y comunicarse con ello. Artaud (1984: 51), sin aclarar la cuestión, sí nos ofrece en este caso una fuente de interpretación cuando afirma que el mundo está dentro del círculo, encerrado entre dos soles, uno que baja y otro que sube. Volveremos sobre la simbología de la circularidad al referirnos más adelante a los desplazamientos dancísticos.

La figura del “*sipáame*”, tan escasa en estos momentos en toda la sierra (contabilizamos cuatro actualmente), al igual que la del “*owirúame* experto en *bacánowa*” que, aunque más abundante, también escasea, no son envidiadas en las comunidades rarámuri. Aunque gocen de prestigio social y ventajas materiales por tratar de reestablecer o de mantener la armonía entre las personas y el cosmos, el duro entrenamiento por el que han de pasar en la iniciación, cargado de sacrificio durante años, y la responsabilidad y el riesgo permanente que supone el ejercicio de la función, hace que sean muy pocos los que se aventuren por el oficio, si bien es cierto que la cuestión depende mucho de la predestinación a la que uno se vea

abocado. En cualquier caso, lo cierto es que el *owirúame* de *bacánowa* y sobre todo el *sipáame* debe tener o desarrollar un elevado carisma y desparpajo para poder introducirse en ese mundo y no perecer en el intento.

El peligro que supuestamente rodea al *sipáame* o al doctor en *bacánowa* es compensado por las personas que son asistidas recibiendo sus servicios con dones materiales en forma de alimentos, que resultan significativos y muy a tener en cuenta como estímulo para seguir ejerciendo su función. El sentido económico que para el *sipáame* tiene un ritual de *jícuri* es algo evidente, al margen de otras consideraciones. El *sipáame* no se puede negar a realizar una raspa a alguien que lo solicite, es su obligación hacerlo porque sólo él está preparado, pero no lo hace gratis, o a cualquier precio, él pone las condiciones, dice qué animal sacrificar y cuántos, haciéndose eco de la voluntad del *jícuri*; para tener contento al *jícuri* preparan gran cantidad de *tesgüino* y comida, de la que el *sipáame* se lleva una parte importante. Por lo materialmente costoso que resulta curarse o protegerse con el *jícuri*, para entender la lógica interna del proceso curativo, el sentido del sacrificio y la ofrenda animal, así como el mismo papel del *sipáame*, es imprescindible introducir en el análisis la clave económica. Así lo entendemos en la actualidad y así también se desprende del testimonio que nos dejó Lumholtz al referirse a Rubio, doctor en *jícuri* y sabio peyotero de su época que fue uno de sus principales informantes:

Es un hombre realmente piadoso, de tierno corazón y buenos sentimientos, que vive de acuerdo con sus principios, en los que se han armonizado el cristianismo y el paganismo. Estímanlo mucho sus paisanos como el más grande conocedor del *jículi* de la región tarahumar. Su profesión le permite vivir con desahogo, pues sus servicios son objeto de constante demanda y recompensados con las mejores porciones de los animales que se sacrifican. Sus curaciones le producen también algún dinero y pasa sus días rezando y cantando, bebiendo *tesgüino* y *jículi*, ayunando y curando enfermos, en la feliz convicción de que protege al mundo (Lumholtz, [1902] 1994:78).

La “raspa” o *sepámi* ejecutada por el *sipáame* entraña también un acto simbólico muy significativo. Frotar la *espiraca* o *sitagape* con el palo corto no produce ruido sino un sonido rítmico con el que es posible entrar en comunicación con el espíritu del *jícuri*, llamarle la atención y dialogar con él. La raspa pues, junto con el canto, es el lenguaje propio empleado por el *sipáame* para comunicarse con el *jícuri*. Raspa continua y acompasada, encima de la batea que cubre al peyote a modo de caja de resonancia, así se le transmiten mensajes, pidiéndole que deje libre

al alma cautiva del enfermo o del muerto, que proteja a ciertas personas en la vida; raspa realizada también encima de la cabeza del enfermo y acompañantes frotando los palos de dentro hacia fuera tres o cuatro veces para sustantivar el acto de curación y de protección en los interesados e interesadas.

La *espiraca* o *sitagape*, como instrumento comunicativo del raspador, es un elemento simbólico de primer orden. Sólo él la puede tener y manipular dado que por lo que representa, y el contacto que tiene con el *jícuri*, resulta peligroso que caiga en otras manos que no sean las del especialista en su uso. De ahí que cuando un *sipáame* muere, la *espiraca* sea enterrada y no transferida ni tan siquiera al futuro iniciado, que tendrá que hacer la suya propia durante el solitario y prolongado proceso de formación, dándole su sello propio y marcando la identidad de su propietario en sus dimensiones y en el número de muescas que posea, coincidentes, al decir de algunos, con el número de años con la que empezó el retiro iniciático.

La raspa es el acto más significativo de la ceremonia, es la que le da nombre propio a la misma, son numerosas las veces que se raspa o hace sonar rítmicamente la *espiraca* a lo largo de la noche, y al final de cada una el *sipáame* pronuncia un *nawésari* (discurso breve) en el que, aún siendo el espíritu del *jícuri* el protagonista principal, el destino hacia donde se dirigen todas las peticiones, se aprecia a veces la presencia de *Onorúame*, el Dios Creador que todo lo puede. Así lo observamos en uno de esos *nawérari* que el *sipáame* Simón de Guadalajara ofreció en el transcurso de una noche de raspa. Decía así²:

² Transcripción de la Raspa (Tewerichi):

Ma natetaraba mapurika kanilika sekerete mi tu bonata. Bu tasío komichí rabó. Echirika kuchika muyenli.
 Ku wikáwali tabó amí, tubula wilírlaba ukuachi anelíachi ru. Mi wilimna tu bonaki napúchi mí riliki simarkalé.
 Echirikati ra'íchaba jipí telíbi gachí mapújitibi echiriká tamí nulelíki mi panina biteami kini ono a'li jipi na kitara mi bonata sot naruamí kitara, echí najisa ku riso muyenli kiasa jonsa ma anayawali jonsa echirika chotáli, tamóko pee pulí bila napíli jonsa echota nijeko pee besansa makoi bamibili ju mapú nijéko chakar kusano, jepina ralamuli pakotami anoruami kuchala echirika tami a'li paninko biteami pee osan a'lí bié bamibali mapa kivi chabee jonsa mapú jonsa rioso ocherali echirika tamí asa ku risua muyenli.
 Echali nai wichimoba mapa wiria inarma jepina onoruami kuchala, echirika tamo aliki.
 Nijéko mi relé walú wasu tilí echona rele pachatili, echona atíki besa makoi tolí besa rawé inaro ru, kaliki bajia ru, mapurika inacho, a'lí tamí je aneliachi echona bilé kini ayé, pachi wichilire je anisa nala uchuli echona koó rukubirli echi si kuli nawasa echona neko reléta basula: aneliachi choquita mi tunba tura bawirli ne walú bokichi. Aneliachi ke echona jonsa echona tamí a'lí panini biteami mami bajuriki usan ralamuli nilí tami bajuresia na arika.

Gracias por la alegría de nuestra música que nos dio en la mesa de aquel cerro, así podemos subir al cielo con nuestros hijos.

Te pedimos perdón con el canto del tutubúli en tiempos de lluvia.

Hoy hablemos así, porque así nos enseñó nuestro Creador desde el principio, a través de este canto nos subiremos al cielo, porque así es la creencia de nuestros ancestros desde hace mucho tiempo.

Nosotros, como nuevos andamos empezando la vida para conocer el camino de la vida diaria y que tenemos por lo menos treinta años andando en nuestra madre tierra.

En esta tierra los curanderos debemos de ayudar a las personas enfermas para buscar su alma que halla perdido, porque así nos da el poder nuestro Creador (traducción realizada por Martín Chávez, 20/04/04).

La “cruz” es igualmente un importante elemento simbólico en el ritual, tanto en el *jícure* como en el *bacánowa* sacraliza el espacio circular de ejecución. En ambos casos se presenta desnuda, pero ¿qué significado tiene realmente? Las interpretaciones de los del lugar difieren algo en este sentido, para unos, con vestidura y sin ella, la cruz representa lo mismo para el rarámuri:

[...] en cualquier caso representa a *Onorúame* (Dios) igual, [...] La cruz es el símbolo del ser humano pues, es un hombre parado (en pie) con los brazos abiertos que es el símbolo de vida, de hecho en las rancharías donde hay gente se coloca una cruz visible que es símbolo de vida (Entrevista a J.G., 18/01/03).

Para un distinguido misionero, de Sisoguichi, sin embargo, simboliza algo distinto:

Yo creo que en el *jícure* y *bacánowa* la cruz no está vestida porque no está representando al que pone la fiesta, la ponen entre varios, pero además se está representando de una manera, quizás más ancestral, el punto en donde se une el cielo y la tierra, porque ambos son los elementos fundantes de la salud, entendida a lo rarámuri, y de la enfermedad". (Entrevista a R.R., 23/12/02).

Taa takoloko asali echi ku malasia noliruru echona michili nijé apanerla a'lí ne yenli si cho chemi Ramoni si echona jonsa kalo okaba tansa simeraka taa rité riwaka chituna bonaki sikóchi taa burito rosakami yua echirika tamí che bayerli besa makoi tolí nili besa makoi toli nili besa makoi bitichi naru bilé golla nira mapuni kona inarli bilé misogoli besa makoi cho bilé. Mapuli we riso tutbuli oliwaba jipi. Relen rikachi Jérica mi anema pakotami echirika risuaba orami ju chabe jonsa kití chirika tami nuleli panina biteami mapurika wirsa olama jipí cho wi wichoba pireami nai.

Echirika tamí risucho a'lí.

Peé bilepi napachi mi tu bonata anisa kini silintro pee koliki kuwana chuke jake.

A'lí percha aneliachi ripa walu kaki aneliachi rite baweami bikia rite sawaroami baweami perchi aneliachi mi repaki repecho echi bonaki rabo olichu uchui jare naliochi echona yena basachi may ene. Echirika tami a'lí mapurika ti risu ke tami siwali, kochika boiami, achi siwasa ku risua ku ripa muyenli cho, mapurika bilé basachi nirá nilí mapí mi panina atíki Onoruami. Kini iyé bachila echona pachana taa bachokíli ku najato tu bokirli, jirita risua niliba Jérica mi ruyema pakótami ne wichiliali Jérica riwé Onoruami natetaraba ku isawaka Onoruami Kuchala (Nawésari de Simón de Guadalajara pronunciado en la raspa y transcrito por J. Holguín, 15-XII-03).

En nuestra opinión, por los informes recogidos pensamos que la versión más extendida apunta a que la cruz en estos casos evoca la vida y marca un punto de confluencia de energías, un centro energético de donde surge poder, un poder diferente en cada caso, aunque pueda estar orientado hacia lo mismo; en el caso del *bacánowa* la cruz se coloca al oeste del círculo, señala el poniente que evoca la parte de abajo y la oscuridad como símbolos propios; por el contrario en el *jícuri* la cruz se coloca al este del círculo, orientada al levante, el lado de arriba y de la luz. La posición pues, está asociada con símbolos propios de cada planta y entidad sagrada. Su tamaño, más grande en el *jícuri*, refleja, como algunos indicaban, el mayor poder de una respecto a la otra, sin que tengamos noticias de que entren en competencia. Como nos decía un destacado rarámuri:

La cruz en el *bacánowa* se orienta al contrario que el *jícuri*, se entiende que el *jícuri* es del lado de arriba, del oriente, y la parte de abajo es del lado de poniente, el indígena dice para arriba y para abajo, este y oeste; el *bacánowa* es de la zona de poniente y por eso hay que invocarlo en ese rumbo. El hecho de que se tenga una cruz más pequeñita se debe a que tiene menos fuerza que el *jícuri*, en el *jícuri* se pone hasta dos crucecitas pequeñitas, cuando es de difuntos se pone toda la comida alrededor de la cruz pequeñita, si es hombre se pone allí su *collera* y su *tagorita*, si es mujer una pañoleta". (Entrevista a J.G., 18/01/03).

En lo que casi todos coinciden es en la consideración de la cruz rarámuri como un símbolo propio, distinto de la cruz católica. No obstante, la presencia e influencia misionera desde el siglo XVII no puede pasar desapercibida ya que se deja sentir en muchos órdenes de la vida cotidiana. Sea como sea, la cruz rarámuri empleada en el *jícuri* y en el *bacánowa* posee connotaciones marcadamente distintas a la católica³.

Por otro lado, en el caso del *jícuri* hay quien manifestó que junto a la cruz principal se coloca a veces a ambos lados tres o cuatro cruces más pequeñas, según sea hombre o mujer el anfitrión o anfitriona, lo que marcaría así una distinción de género.

El "espejo" o espejos colocados en la base de la cruz o suspendidos de un palo frente al fuego, constituyen un elemento simbólico muy importante en el *jícuri*, que se halla ausente en el *bacánowa*. Lo más probable es que se trate de un elemento colonial, aunque antes de la colonia, en su defecto, podría haberse

³ Galinier (1990), refiriéndose a la sociedad otomí, manifiesta que la cruz: "desde los tiempos prehispánicos es un eminente símbolo direccional" que puede evocar los cuatro puntos cardinales (1990: 484), así como también la propia persona en donde se conjuga cuerpo y alma (1990: 216).

utilizado la obsidiana que, bien pulida, refleja las imágenes con nitidez. Sea como sea, el uso del espejo o los espejos, uno grande o dos, tres o cuatro pequeños, dependiendo de la iniciativa y creatividad del oficiante, están invariablemente unidos al ritual en cuestión. Sobre su significado, en este caso los testimonios rarámuris señalan en una única dirección, se trata de un instrumento visionario⁴, pero más que el mundo aparente, que se refleja en él cotidianamente, dentro del círculo refleja los resultados que se van obteniendo con la ceremonia, en función del propósito perseguido. De este modo unas veces se habla de cómo se ve en el espejo la subida del alma al cielo, otras de dónde se hallaba el alma cautiva, o cómo quedaba en libertad; también se habla de cómo ve cada cual el estado de su propia alma allí reflejado, los peligros potenciales que les acechan, o bien reconocen en él el estado de embriaguez o sobriedad en que uno o una se encuentra. En el espejo se vislumbra las consecuencias de la práctica ritual, sirve de pantalla para testificar lo que ocurre en otra dimensión de la realidad, dimensión en la que, si bien sólo el *sipáame* puede desenvolverse, momentáneamente dentro del círculo los que han tomado *jícure* pueden asistir de espectadores a lo que está ocurriendo y dar testimonio de ello. El reflejo de las llamas de la hoguera central en el espejo que el ayudante del *sipáame* se esmera en colocar con una angulación adecuada, y el efecto embriagador del *tesgüino*, ayudan a leer en ese sentido lo que allí realmente se ve.

El espejo en definitiva revela lo que acontece en el mundo trascendente y nos hace conscientes del estado del enfermo, las causas del mal, o la ubicación y ascensión de las almas. Así lo piensa y expresa nuestro interlocutor rarámuri en sus palabras:

Siempre hay un espejo grande o dos chicos debajo de la cruz, y el raspador está todo el tiempo raspando frente a los espejos para subir el alma al cielo, a la otra vida, en un momento de la madrugada se deja de cantar y por medio de los espejos se puede ver cómo sube el alma pues, y entonces todos los que están dentro del círculo que tomaron *jícure* pueden ver cómo sube el alma y así ver cómo trabajó el raspador. Si es por curación es igual también, hay que ver cómo el alma del enfermo se pone bien, todos los que están dentro del círculo están en contacto con el raspador. Cuando una persona está enferma el espíritu de esa persona anda en otra parte, no está dentro del cuerpo, entonces hay que rescatarlo y

⁴ Galinier (1990) en relación con el contexto general mesoamericano y más concretamente otomí, señala que el espejo se usa como instrumento de adivinación y clarividencia, también asociado al pene (1990: 412); siendo igualmente una referencia solar, un elemento acuático y un signo de fertilidad (1990: 282).

traerlo de nuevo al cuerpo, en los espejos se ve cuando lo rescatan y lo traen al cuerpo otra vez, el espejo es la guía en donde se ve el cuerpo (Entrevista a J.G., 18/01/03).

Al igual que el espejo, el “fuego” central que se halla dentro del círculo es también exclusivo del *jícuri*. Por sus características es un fuego con una doble función: una pragmática y material y otra que conecta con lo simbólico. En relación con la primera, el fuego sirve para dar calor a los participantes del círculo que deben aguantar descalzos y a la intemperie toda la noche hasta el amanecer⁵. Al ser en los meses de invierno cuando se realiza esta práctica sería difícil resistir sin aporte de calor las ocho o diez horas que durante toda la noche hay que estar expuestos a -5°C, -10°C, o temperaturas aún más rigurosas.

Otra función material que se desprende del fuego es la de alumbrar; se cuida que la hoguera desprenda llamas, no basta con las brasas para calentarse, debe también desprender luz, y esta función conecta precisamente con la utilidad simbólica del espejo, no hay reflejo posible si no hay luz, la llama sirve así para producir reflejos en el espejo, para generar imágenes y ver a través de esa ventana abierta que desvela escenas del más allá. La luz que desprende ilumina igualmente a la cruz, símbolo de vida, a las ofrendas y a los participantes; no hay que olvidar que el *jícuri* está asociado a la luz, la ceremonia concluye al amanecer, cuando sale el sol; opuesto al *bacánowa* que se asocia a la oscuridad y a la noche, y es en la oscuridad de la noche donde se desarrolla. Como expresa de nuevo un rarámuri:

El significado del fuego es el de la luz que tiene que iluminar a la vida y al espejo para ver a través suyo qué está pasando. Los reflejos de las llamas movidas por el aire en el espejo forma figuras". (Entrevista a J.G., 18/01/03).

El “sacrificio animal y la ofrenda de comida y *tesgüino*” al espíritu del *jícuri* o del *bacánowa* es también un destacado gesto simbólico, teniendo en cuenta que son estas entidades quienes lo solicitan, y de que queden satisfechos depende la curación y que se cumplan los deseos de los participantes. El *iwigá* (espíritu) del *jícuri* y del *bacánowa* se nutre del aroma que desprende la carne y el *tesgüino*, y es preceptivo que lo prueben antes de ser consumido por los humanos. Contravenir esta norma sería una falta de respeto que enfadaría al poderoso espíritu y traería

⁵ En el *bacánowa*, al ser bastante más breve la ceremonia y terminarse a media noche o antes aún, no se precisa tanto del calor de la hoguera para aguantar todo el desarrollo ritual.

fatales consecuencias, por lo que es impensable hacerlo de otra forma, si de lo que se trata es de tenerlos satisfechos para poder negociar con ellos.

Especial importancia tiene la ofrenda de los pulmones y el corazón, colgados de una horqueta en el *jícuri*, órganos vitales del animal con los que se enfatiza el valor de la vida. Los órganos centrales que han dado vida al animal son ofrecidos al *jícuri* para que éste dé buena vida a los rarámuris que la solicitan, y los siga protegiendo.

Sin embargo, aparte de ese claro y manifiesto significado simbólico, la carne y el *tesgüino* ofrecidos es en última instancia consumida por los rarámuri que allí se encuentran, cumpliendo también así la ofrenda una función material o económica. Hay muchos que se quedan en la antesala del ritual tomando *tesgüino* toda la noche en el espacio social que se genera a unos 50 o 100 m. del círculo, sin acercarse en ningún momento a él; están allí para tomar y así divertirse sin mayores pretensiones, sobre todo en el *jícuri*, que la cantidad de *tesgüino* es notablemente mayor que en el *bacánowa*. En cuanto a la comida, a toda persona allí presente le toca algo en el reparto que consume al instante, pero es el *sipáame* o el *owirúame* del *bacánowa*, el maestro de ceremonia, quien acapara una gran cantidad de comida, las mejores presas de los animales son para él, llevadas a su casa para el consumo familiar. No es por tanto gratis la ceremonia, los oficiantes cobran en especies y saben desde el principio que una buena parte de los animales sacrificados, de las tortillas preparadas y del *tesgüino* elaborado serán para ellos. Estímulo importante que motiva a los especialistas en el ejercicio de su función sanadora y protectora e incorpora a ésta un sentido económico alejado del puro altruismo. A nadie se le niega la ceremonia pero todos pagan por ella para tener contento al espíritu protector y a quienes negocian o gestionan el acceso a ellos.

Por último, es preciso centrar la atención sobre la “danza” en sí misma, sobre su estructura y su función. Funcionalmente, la danza rarámuri en general, como ocurre en otros casos, constituye un sistema de comunicación con entidades sagradas, así como un vehículo para estrechar lazos sociales. En el *jícuri* y en el *bacánowa* sobresale ante todo la primera, es a través de la danza como se expresan emociones y transmiten intenciones a los destinatarios divinos. Como nos decía un misionero jesuita, entre los rarámuri no existe la postración de rodillas para saludar o hacer una reverencia a Dios, la manera de aproximarse a Dios es de pie, erguidos,

en la mitología se habla de que Dios puso a los rarámuri parados (de pie) en la tierra, y es en vertical como se aproximan a él. Así pues, la danza es la manera que tienen de establecer contacto con las divinidades en sus distintas manifestaciones, de saludar, reverenciar, de expresar los deseos y las necesidades, y de dar gracias. De acuerdo con esta idea, la danza en el *jícuri* y el *bacánowa*, acompañada de la música, constituye una manera de hacerse notar como humanos ante tales entidades, expresando los pensamientos y sentimientos que se llevan dentro.

En cuanto a la estructura, las formas empleadas son muy sencillas y están marcadas, tanto en uno como en otro caso, por un denominador común, cual es la circularidad. Los círculos, caracoleos, giros, desplazamientos sinuosos y elípticos, son una constante, condicionados también por la forma circular del espacio ritual en donde se danza. Al igual que se representa en el espacio, la circularidad en la danza es la forma correcta de conectar con el mundo trascendente, de relacionarse en estos casos con el *jícuri* y con el *bacánowa*, hablando su lenguaje, o más bien un lenguaje universal, cosmogónico, que da al tiempo su carácter cíclico, ya que todo da vueltas: la vida, la historia, los astros, los ciclos agrícolas, el ciclo de las plantas y de los animales, los propios seres humanos. Un rarámuri expresaba en ese sentido:

La circularidad es una constante de las danzas en la Tarahumara, tanto en el *jícuri*, *bacánowa*, *matachín*, *yúmari*, todos se mueven haciendo círculos, es la representación del ciclo de la vida, viene el día, luego la noche, luego otra vez el día, ese significado está ahí presente, la circularidad tiene que ver con la rotación del mundo (Entrevista a J.G., 18/01/03.).

La realidad es entendida de manera circular porque así es la experiencia vivida, de ese modo, de manera analógica, la recurrencia e importancia que el movimiento circular posee en la naturaleza es emulado en privado de acuerdo a ciertos convencionalismos para ligarse a lo más profundo, a la esencia que marca los secretos de la existencia y que supone un eterno retorno.

La improvisación del desplazamiento es también algo distintivo, la danza no se ajusta a un esquema fijo de tres vueltas en un sentido, dos en otro, medio giro hacia un lado, giro y medio al otro, etc. Conducidos por la iniciativa del ayudante del maestro de ceremonia, los desplazamientos son del todo heterogéneos, marcados por la inspiración de quien conduce en cada caso. Cada episodio de danza es distinto al anterior en cuanto a sus evoluciones en el espacio, no existen reglas fijas que cumplir, aunque sí apreciamos cierta tendencia a la complementariedad, es

decir, lo realizado en un sentido repetirlo de manera semejante en sentido contrario; si se dan tres giros en un desplazamiento semicircular de izquierda a derecha, repetir los mismos tres giros en el siguiente desplazamiento de derecha a izquierda; compaginar un giro en un sentido (a favor de las manecillas del reloj) con otro en sentido contrario al anterior (en contra de las manecillas).

La improvisación de los desplazamientos y movimientos kinésicos circulares reflejan a nuestro juicio la incertidumbre que se impone en la vida. Del mismo modo que la complementariedad en tales desplazamientos y movimientos reflejan el dualismo existencial que marca la cosmovisión de este pueblo, su manera de pensar y actuar en el mundo.

- Circularidad → Vida
- Improvisación → Incertidumbre
- Complementariedad → Dualismo

La danza en el *jícuri* y en el *bacánowa* no es individual sino colectiva, cada cual tiene cierta libertad en la ejecución de sus movimientos cinéticos individuales, la manera de marcar el paso, de girar, de flexionar el tronco, de hacer sonar las campanillas o de gritar, es diferente en cada caso, cada uno o una le da el sello personal a su danza porque la siente a su manera y en consecuencia la expresa, pero todos han de seguir el mismo recorrido guiados por el ayudante de la ceremonia. De ese modo apreciamos que, si bien los desplazamientos o recorridos circulares en el espacio expresan el sentido colectivo y societario de la vida, los movimientos kinésicos individuales expresan el sentido de libertad e independencia característico del modo de ser rarámuri. Expresado de otro modo, podríamos afirmar que todos vienen a decir lo mismo pero cada uno a su manera.

- Desplazamientos grupales → Colectivismo
- Movimientos kinésicos individuales → Independencia

El paso también entraña un detalle significativo en la danza. Suele ser muy semejante en ambos rituales, aunque con diferencia de ritmo en cada caso, más enérgico y rápido en el *jícuri* que en el *bacánowa*. Discurre con pequeños brinco,

levantando más o menos los pies del suelo, marcando dos apoyos consecutivos con cada pie, siendo el segundo más fuerte, vendría a ser algo así como: apoyo-pisotón con la izquierda, apoyo-pisotón con la derecha, y así consecutivamente, con pasitos cortos, manteniendo una ligera genuflexión de las piernas que, en la mayoría de los casos, no se llegan a estirar del todo, así como del tronco adelante. El paso es muy parecido al empleado habitualmente en el pascol de la Baja Tarahumara, y encontramos en él un signo distintivo del danzar rarámuri, que se afirma sobre el terreno con ese paso firme y fuerte, lo cual se hace descalzo, como corresponde al estar en un espacio sagrado, para "sentir mejor las vibraciones que se desprenden", como nos decía un participante.

En el caso del *jícuri*, las campanillas que llevan los danzantes en las manos ayudan a marcar el paso en la danza, sirviendo así para llevar el ritmo y, en consecuencia, para facilitar una mejor comunicación con el espíritu de la planta⁶; del mismo modo que los gritos que libremente realiza cada uno cuando le sale de dentro mientras danza, sirve para llamar la atención al *jícuri* sobre su persona, expresando así su estado emocional.

4. Reflexiones finales

Tras todas las consideraciones realizadas en torno al sentido o sentidos que poseen el *jícuri* y el *bacánowa*, y a pesar del reducido ámbito en el que actualmente se practica dentro de la Sierra Tarahumara, cabe concluir que ambas manifestaciones rituales, por su singularidad, constituyen una de las más genuinas señas de identidad del pueblo rarámuri.

Como sistema de comunicación, hemos tratado de entenderlas en base a los elementos simbólicos que cada una contiene, en sus semejanzas y diferencias. Sistemas simbólicos que en conjunto cumplen una función propiciatoria con el que los rarámuris ordenan su mundo, y se defienden o actúan ante la adversidad, desarrollándose en el estrecho límite entre la vida y la muerte. Pero además del papel que desempeñan ligado a la propia cosmovisión, materia a la que

⁶ El *sipáame* no danza pero sí se levanta a veces a tocar el manojito de campanillas y cencerros colgados de una de las horquetas (la situada a la izquierda de la cruz vista desde su posición), para, como nos decía un rarámuri, llamar la atención de la gente allí presente de que están en una ceremonia y el *jícuri* está atento observándolo todo.

expresamente hemos dedicado el contenido de este trabajo, con el propósito de entender mejor la lógica interna del ritual en cuestión; cabe añadir, que de sus respectivos procesos y puestas en escena apreciamos igualmente un carácter multifuncional, que podemos ver generado a través de la interacción social, las relaciones de poder, la distinción de estatus, o la distribución de bienes; materias todas ellas presentes en sus desarrollos, que merecerían un tratamiento monográfico en futuras investigaciones, a fin de poner de manifiesto el sentido polisémico del *jícuri* y el *bacánowa* en las funciones que globalmente desempeñan.

Referencias bibliográficas

- Artaud, Antonin (1972) [1947]. *Los Tarahumara*. Barcelona: Barral Editores.
- Artaud, Antonin (1984). *México y viaje al país de los Tarahumaras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Basauri, Carlos ([1940] 1990). *La población indígena de México. Tomo 1*. México: Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para las Ciencias y las Artes.
- Bennett, Wendell C. y Zingg, Robert M. 1978) ([1935]. *Los Tarahumaras, una tribu india del Norte de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, Jacques (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*. México: UNAM/CEM/INI.
- Gardea, Juan y Cháves, Martín (1998). *Kite amachiala kiya nirúami (Nuestros saberes antiguos)*. Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua.
- González Rodríguez, Luis (1994). *Tarahumaras. La sierra y el hombre*. Chihuahua: Editorial Camino.
- Hernández, Juan (1985). Antonin Artaud. La verdad está en la Tarahumara. *Mundo Aventura*, 7: 66-69.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2000). *XII Censo General de Población y Vivienda*. Chihuahua: INEGI.
- Irigoyen, Fructuoso (1995) [1974]. *Cerocahui. Una comunidad en la Tarahumara*. Chihuahua: Ayuntamiento de Chihuahua.
- Lumholtz, Kart (1994) [1902]. *El México desconocido*. Chihuahua: Ayuntamiento de Chihuahua.
- Palma, Erasmo (1992). *Donde cantan los Pájaros Chuyacos*. Chihuahua: E. Palma.
- Palma, Francisco (2002). *Vida del pueblo Tarahumar. Mápú regá eperé rarámuri*. Chihuahua: CONACULTA/PACMYC/Instituto Chihuahuense de la Cultura.