

Culture and nature in the rarámuri communities:
A critical look from the epistemologies of the
South

 **Eduardo Ismael Reyes Vásquez**
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México
eduardo.reyes@uacj.mx

Chihuahua Hoy

vol. 23, núm. 23, e6686 2025

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México

ISSN: 2448-8259

ISSN-E: 2448-7759

Periodicidad: Anual

chihuahua.hoy@uacj.mx

Recepción: 28 octubre 2024

Aprobación: 28 enero 2025

DOI: <https://doi.org/10.20983/chihuahuahoy.2025.23.1>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/733/7335214001/>

Resumen: El presente artículo tiene como finalidad mostrar algunas evidencias sobre cómo los saberes de los pueblos originarios, en el caso de los *rarámuri*, han sido marginados por las formas de conocimiento hegemónicas. De esta manera, se profundizará en algunos ejemplos sobre cómo su particular entendimiento y visión de la naturaleza puede aportar a la construcción de un conocimiento pluriversal, para establecer vínculos hacia un diálogo que subsuma las formas de dominio en el marco de las epistemologías del sur. El análisis de los conceptos cultura y naturaleza, vistos desde la perspectiva de los pueblos rarámuri, fungirán como base para mostrar la potencialidad de incluir al subalterno en beneficio de la humanidad hacia una traducción intercultural.

Palabras clave: cultura, epistemologías del sur, naturaleza, pluriversal, rarámuri.

Abstract: The purpose of this article is to show some evidence on how the knowledge of native communities, in the case of the *rarámuri*, has been marginalized by hegemonic forms of knowledge. In this way, some examples of how their understanding and vision of nature can contribute to the construction of a pluriversal knowledge to establish links towards a dialogue that subsumes the forms of domination within the framework of the epistemologies of the South. The analysis of the concepts of culture and nature, seen from the perspective of the *rarámuri* communities, will serve as a basis to show the potential of including the subaltern for the benefit of humanity towards an intercultural translation.

Keywords: culture, nature, pluriversal, rarámuri, Southern epistemologies.

Introducción

Como punto de partida, los *rarámuri*^[1] son conocidos popularmente bajo el exónimo tarahumara y se usan distintos términos, como pueblos originarios, etnia o grupo indígena, para referirse a ellos. Son procedentes del noreste de México y habitan principalmente en la sierra Tarahumara del estado de Chihuahua. Se trata de una porción montañosa, de cumbres y barrancas, que forma parte de la sierra Madre Occidental. Además, son un pueblo en constante desplazamiento y presencia en toda la franja norte, ya que cuentan con asentamientos en distintos puntos del estado y otros aledaños, en los cuales se establecen en sus continuos periodos migratorios.

En particular, considero que la categoría “conjunto de pueblos”^[2] se adapta adecuadamente en lugar de las otras que obedecen a una clasificación, de corte colonial, que sistémicamente los ha marginado. Si tomamos en cuenta su complejidad sociocultural, así como la pluralidad de sus creencias y prácticas, sería complicado afirmar que se trata de un pueblo unificado. Por esa razón apelo al uso del plural de esta categoría. Tras observar sus patrones culturales, Abel Rodríguez^[3] menciona que su pensamiento no es “uniforme, monolítico ni estático” (2013, p. 53). Aunado a esto, Isabel Martínez^[4] indica que “innegablemente los *rarámuri* se reconocen como una unidad, pero también se saben diferentes” (2008, p. 18), sin perder de vista que esto se refiere a un autorreconocimiento identitario fundamentado principalmente en las prácticas rituales y formas de vida que comparten, en lugar de una categoría política o étnica (2008, p. 18). En la figura 1 se pueden apreciar algunos miembros de los pueblos *rarámuri*.



Figura 1.

Detalle de procesión *rarámuri* en Semana Santa

Fuente: fotografías tomadas por el autor en la festividad de Semana Santa de 2014 en la comunidad de Norogachi, que capturan un momento de la procesión del Viernes Santo portando su vestimenta tradicional.

Al igual que todos los grupos humanos, estos pueblos viven en un complejo tramado sociocultural donde se llevan a cabo diversas prácticas que inciden en la construcción y continua actualización de su identidad, que los lleva a concepciones de mundo^[5]singulares. En particular, me concentraré en aquellos que habitan en la región biogeográfica denominada Alta Tarahumara. Se trata de una zona boscosa que se extiende alrededor de 12 000 km². En la figura 2 se observa el mapa donde se muestra la ubicación de la región.

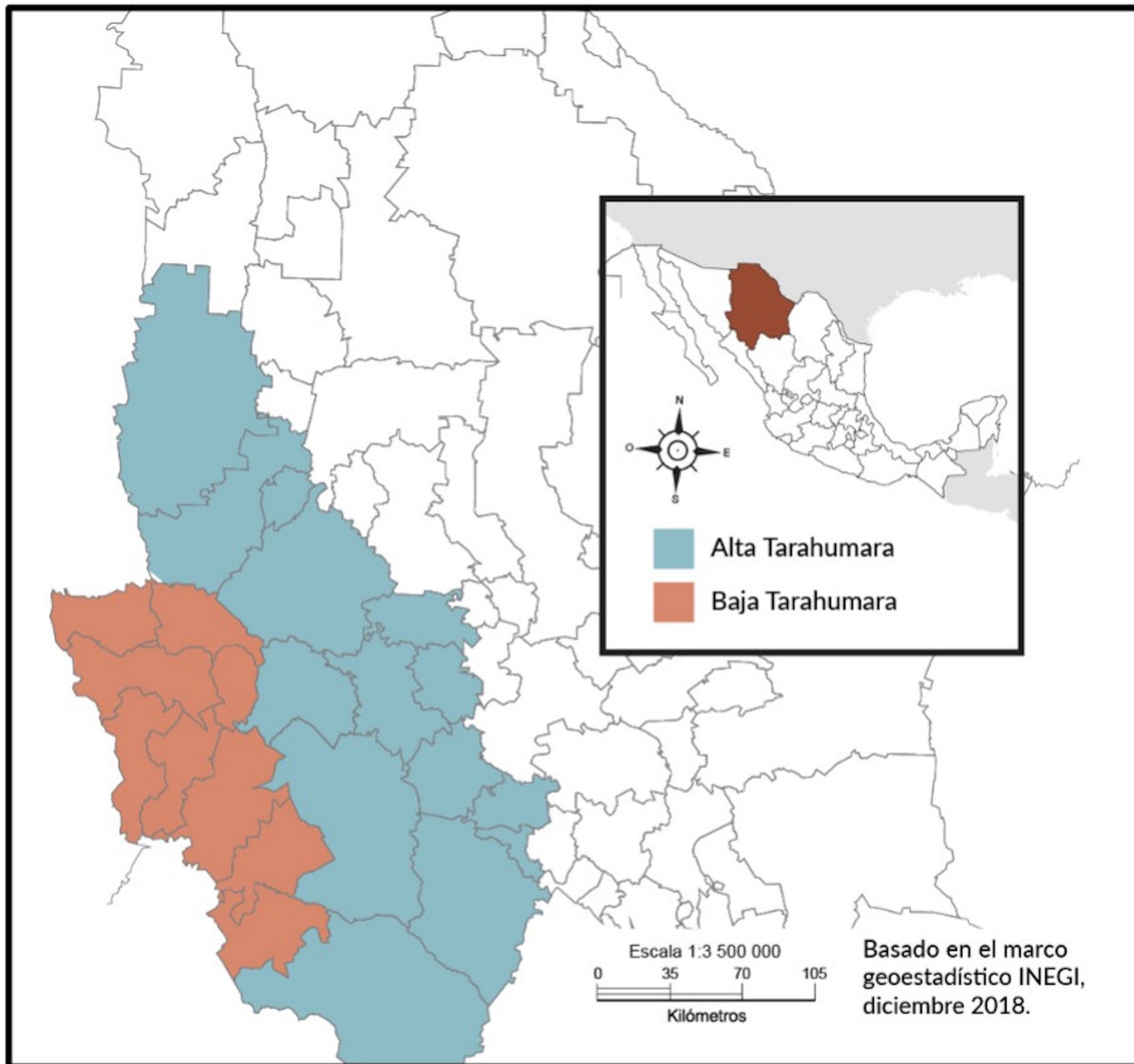


Figura 2.

Mapa de ubicación de la Alta y Baja Tarahumara

Fuente: mapa de elaboración propia basado en el marco geoestadístico Inegi, diciembre 2018.

Dicho lo anterior, hay que tomar en cuenta que las categorías cultura y naturaleza son ficciones occidentales polisémicas, que afectan la forma en que percibimos al otro, aquellos que no se ajustan a los términos de las culturas dominantes y que, por lo tanto, terminan siendo desplazados por las hegemonías. Tal es el caso de los pueblos originarios *rarámuri* que han sido marginados, en varios sentidos, por no adaptarse completamente a los estándares convencionales que imponen las dinámicas sociales de occidente. Este binomio de conceptos tiene significaciones tan amplias que es complicado determinar definiciones definitivas, ya que cada campo del conocimiento tiene sus propias versiones.

Aunado a esto, hay que considerar también la desestimación de los conocimientos producidos por estos pueblos ante los que se imponen como hegemonía. Las agendas de los movimientos llamados “de liberación”, como la filosofía de la liberación y la teología de la liberación, que en palabras de Enrique Dussel son “el contradiscurso de la modernidad en crisis, y, al mismo tiempo, es transmoderna” (2011, p. 16). Esto implica una oposición hacia la hegemonía nacida de los sistemas instaurados desde la modernidad hasta la fecha, donde se busca equilibrar la balanza, partiendo desde un fundamento ético en cuanto a la revalorización, dignidad e integración de las visiones del mundo de la periferia^[6] hacia una relación de intercambio intercultural. De este modo, se conforma el fundamento principal del cual parto, las “epistemologías del sur”, una categoría con la cual se busca crear un diálogo entre los marginados y los saberes hegemónicos, para que sus concepciones de mundo sean consideradas e integradas en un *corpus* de conocimiento pluriversal.^[7] Sin embargo, no hay que perder de vista que con esto no se pretende excluir o invalidar los conocimientos que ya están en circulación, sino darle oportunidad a otras perspectivas que pueden aportar y enriquecer la diversidad humana.

De este modo, parto de la pregunta: ¿qué implicaciones tiene la inclusión de los saberes del subalterno en el *corpus* de conocimiento pluriversal? Ante este cuestionamiento, el supuesto que busco probar es, a través de una óptica interdisciplinaria, que los saberes de los pueblos *rarámuri* tienen implicaciones positivas que, en caso de validarse por las hegemonías del conocimiento, pueden beneficiar al ser humano en cuanto a la forma en que nos relacionamos con el mundo. Por lo tanto, el *objetivo* que persigo es el de mostrar algunos ejemplos sobre la relación de estos saberes marginados ante las formas dominantes, para esclarecer el potencial benéfico que tienen para ofrecer.

Para continuar en esta dirección es importante, primero, establecer qué vamos a entender por “epistemologías del sur” y cuáles son los posicionamientos sobre los conceptos de cultura y naturaleza que tomaré como base para la reflexión. Cabe resaltar que con esto no se pretende entrar en la búsqueda de significaciones definitivas, sino solo esbozar algunos planteamientos de autores que ayudarán a ilustrar el contexto, para alcanzar un horizonte de comprensión general de las ideas occidentales de cultura y naturaleza.

Marco contextual de las epistemologías del sur

Esta es una construcción teórico-conceptual que propone Boaventura De Sousa Santos y se estructura en dos dimensiones: la

“ecología de saberes”, así como la “traducción intercultural”. Para el autor, se trata de una nueva forma de producción y valoración de conocimientos, tanto científicos como no científicos, así como de sus nuevas relaciones a partir de la inclusión de individuos de la sociedad que sistemáticamente han sido discriminados, desvalorizados, sometidos a desigualdades derivadas del capitalismo y el colonialismo (2011, p. 35). Aunado a esto, en el prefacio al libro *Una epistemología del sur*, añade que no solo se trata de la producción, sino también de la búsqueda de conocimientos y criterios de validez que otorguen visibilidad y credibilidad (2009, p. 12). En ese entendido, su propuesta implica la inclusión de las formas de conocimiento desarrolladas por otros grupos humanos que históricamente han sido marginados, invisibilizados, victimizados, explotados y oprimidos por la hegemonía del colonialismo, el capitalismo y, en general, cualquier sistema que, desde una posición hegemónica, haya ejercido este tipo de violencia epistémica. De este modo, desde la óptica de las “epistemologías del sur”, se busca la constitución de conocimientos pluriversales y minar el privilegio de las formas dominantes, académicas y científicas.

Cabe resaltar que su categoría “epistemologías del sur” no alude precisamente a un sur geográfico por posicionamiento terráqueo, sino que esta categoría simboliza también a aquellos marginados por la injusticia del colonialismo; es un Sur que también está en el Norte global, es decir, puede encontrarse dentro de territorios posicionados en países hegemónicos, como Estados Unidos y los de Europa (De Sousa Santos, 2009, p. 12). Es, en palabras del autor, una “metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo” (De Sousa Santos, 2011, p. 35). Por ende, las periferias, los marginados, y el subalterno,^[8] dentro de los países del Norte global, también pueden representar este Sur del que Boaventura nos habla.

En su primera dimensión, la “ecología de saberes”, el autor hace hincapié en que no se trata de desacreditar el conocimiento científico, sino más bien posicionarse en una actitud antihegemónica donde se exploren las prácticas científicas alternativas y se promueva la interdependencia entre los conocimientos científicos y no científicos (De Sousa Santos, 2011, p. 36). En cuanto a la segunda dimensión, ‘traducción intercultural’, se trata de “un procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias de mundo tanto las disponibles como las posibles” (De Sousa Santos, 2011, p. 37). En esta última el autor plantea lo que él llama una hermenéutica diatópica, que tendrá como objetivo vincular concepciones de dos o más culturas en dirección a un horizonte de comprensión, que integre las diversas experiencias y prácticas (De Sousa Santos, 2011, p. 37).

Es así como las “epistemologías del sur” abarcan la diversidad de saberes que han sido minimizados, incluyendo los provenientes de grupos minoritarios, como los pueblos originarios. Ellos han sufrido una violencia epistémica injustificada; por lo tanto, merecen ser validados y considerados en el desarrollo del conocimiento humano. Así, desde la “ecología de saberes” podemos reflexionar sobre cómo incluir las concepciones de los pueblos originarios para que contribuyan al conocimiento pluriversal. En este caso específico, si pensamos en las categorías cultura y naturaleza desde una perspectiva fuera de los circuitos hegemónicos académicos, se abren las posibilidades hacia un horizonte intercultural amplio, donde puedan converger múltiples perspectivas y aportar a la humanidad.

Marco contextual de la cultura y la naturaleza occidental

El objetivo de este apartado es el de poner en relieve algunas de las principales confrontaciones occidentales entre los conceptos referidos para ilustrar el problema. Como punto de partida, Elsa Cecilia Frost, en su trabajo *Las categorías de la cultura mexicana*, menciona que cultura es uno de los términos más equívocos y con él nos referimos a una serie de actividades denominadas espirituales, así como al resultado material de ellas; sería tanto un movimiento creador de bienes culturales como la asimilación de los mismos por los individuos y abarca cualquier grupo humano, desde pueblos originarios hasta sociedades, en sus palabras, “más adelantadas” (2009, p. 63).

Una de las definiciones más influyentes en el desarrollo del concepto cultura es la de Edward B. Tylor; para él será un todo complejo que incluye una diversidad de aspectos, como el conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre, así como otras aptitudes y hábitos del ser humano; además, la equipara con el concepto civilización, usándolo indistintamente como símil de cultura (1977, p. 64). Esta definición marca un punto de inflexión en la antropología que Clifford Geertz (otro importante autor del tema) califica de vigorosa, pero a su modo de ver oscurece más las cosas de lo que las clarifica (2006, pp. 19 y 20). Aunque la definición expone algunos sentidos esenciales, requerimos una mayor especificidad en sus implicaciones.

Por otro lado, si partimos desde una postura etimológica, el término cultura se construye desde el verbo latino *colere*, que tiene un sentido inicial de labor o cultivo de la tierra; además, posee una segunda acepción que se refiere a la acción y efecto de trabajar o perfeccionar bienes materiales y espirituales, entendiendo estos últimos como dimensiones abstractas de la humanidad; por ejemplo, las artes, ciencias, amistades o virtudes (García, 2006, p. 288). No

obstante, *colere* es una acepción que, en un principio, se tomó del vocablo griego *paideia*, pero tras su adaptación al latín propone un modelo completamente diferente (Cassin, 2014, p. 191).

Cuando se traduce al español resulta problemático, ya que como menciona Elsa Cecilia Frost cultura es un concepto cómodo en el que encerramos una multitud de cosas, no como en el caso alemán donde tenemos dos palabras que nos ayudan a acotar su sentido pragmático con *kultur* y *Bildung* (2009, p. 63). Aunque en el español tenemos la palabra “civilización” existe una discusión sobre si es sinónimo o no de cultura. Por ejemplo, como antes mencioné, para Edward B. Tylor sí lo sería. Sin embargo, según Frost, para Spengler, Jacques Maritain, Silva Herzog y Ortega y Gasset, reconocidos autores que han reflexionado sobre el concepto, tendrá algunas diferencias, aunque siempre estará relacionado con cultura (2009, pp. 64 y 65).

Pareciera haber una definición de cultura que caprichosamente obedece a los intereses de las diferentes áreas del conocimiento, como la psicología, antropología, semiótica, historia, sociología y todas las demás disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanidades; incluso, circula una convencional aceptada por ciento treinta países que conformaban hasta ese momento la Unesco. La de Carrier (1994), quien plantea la cultura como un conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o un grupo social (como se citó en: Sarmiento, 2007, p. 220), que en palabras del autor tendría un sentido operativo, es decir, funcionaba para los propósitos requeridos.

Desde Jesús García López, en su trabajo “Ontología de la cultura”, podemos observar algunas pautas y una búsqueda con la intención de precisar el concepto, pues recurre a definir y establecer sus divisiones a partir de las causas y razón, así como de su forma y materia. El autor concluye que la cultura se refiere a la actividad industrial humana y sus efectos sobre cualquier sujeto material o espiritual perfectible respecto a fines establecidos por la misma actividad industrial, que también implica una unión de una naturaleza con algunos valores (2006, p. 288); es decir, una estrecha relación del ser humano con la naturaleza en un sentido *poiético*, como una creación motivada por su misma naturaleza.

Clifford Geertz enumera once definiciones^[9] recurrentes en la antropología, a partir del trabajo *Mirror for man*, de Clyde Kluckhohn, lo que solo nos deja entrever la complejidad del problema, “no porque haya únicamente una dirección en la que resulte útil moverse, sino porque justamente hay muchas y es necesario elegir entre ellas” (Geertz, 2006, p. 20). Para Geertz, la cultura tendrá una serie de implicaciones pragmáticas y no ontológicas, como con García López (2006). Tras revisar algunas páginas del libro *La interpretación de las culturas*, podemos destacar

algunos puntos que nos permiten sintetizar la idea geertziana de cultura como la totalidad acumulada de sistemas organizados significativos que regulan la conducta (mecanismo de control) como un suministro extrasomático de información, con el fin de vincular al hombre entre lo que es y lo que es capaz de ser, es decir, completarlo (2006, pp. 52-57).

Para precisar, cabe mencionar que el desarrollo de cultura de Geertz parte de la perspectiva semiótica, sumándose a la postura de Max Weber, que definirá al ser humano como un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido; y esa urdimbre es lo que considera cultura (2006, p. 20). Desde esta visión, podemos observar algunas pautas estructuralistas, de dominio, alienación y constitución de la identidad del ser humano; no obstante, podría seguir enunciando autores que han abordado el problema y seguiríamos llegando a indefiniciones o a direcciones muy diversas. Por tanto, con los autores antes mencionados considero que se puede esclarecer ciertas bases sobre lo que se entiende por cultura en occidente con su visión positivista de establecer leyes y paradigmas universales que pretenden explicar la compleja realidad.

Respecto a la palabra naturaleza sucede algo parecido, pues aunque el término no se despliega en tantas direcciones como con cultura, resulta un vocablo más problemático. El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española hasta la fecha recolecta diecisiete acepciones vigentes, de las cuales circulan con popularidad algunas más que otras; las más usuales son: el conjunto de todo lo que existe, el medio físico que nos rodea, el cosmos, y hasta como virtud o cualidad de distinción del tipo género (s. f., definición 2, 3, 4 y 11). En ocasiones se tiende a designar la naturaleza como algo completamente distinto del ser humano y su cultura; además, se usa de antónimo de lo artificial, es decir, aquello que se crea a partir de lo que hay en el mundo dado. Otras veces (paradójicamente) se entiende como todo aquello que existe, incluyendo al ser humano y su cultura.

Desde el pensamiento griego hasta el medieval, la palabra naturaleza constantemente se ha asociado, vinculado y equiparado con el término esencia, aunque provengan de raíces etimológicas distintas. Desde la tradición filosófica, si nos remontamos a su origen etimológico, proviene del griego *physis*; no obstante, con el auge del latín como lengua vehicular del conocimiento, se traduce a *natura* y va decayendo su riqueza conceptual hasta llegar a la exportación de la palabra al español, donde pierde algunas acepciones de sus raíces, ya que, como tal, *natura* del latín significa nacer o nacimiento y se margina su concepción original (Heidegger, 2001, p. 22).

Un lugar común para comenzar la búsqueda de su significación es con Aristóteles, quien indica que su noción de *physis* tiene que ver con “la generación de las cosas que crecen” (*Metafísica* 5, 1014b 16). Otra

de las acepciones más relevantes, se encuentra unas líneas después: naturaleza es “lo primero de lo cual es o se genera cualquiera de las cosas que son por naturaleza, siendo aquello algo informe e incapaz de cambiar su propia potencia” (*Metafísica* 5, 1014b 26). Con base en esto, Aristóteles indica que el bronce o la madera son la naturaleza de las estatuas o de los utensilios de bronce o de madera, respectivamente (*Metafísica* 5, 1014b 30).

Aunado a esto, desde los múltiples usos de *physis* en toda su obra, se puede relacionar con sentidos como génesis, aparecer, florecimiento y mantenerse por sí solo (como se citó en: Cassin, 2014, p. 707). Sin embargo, como explica Martin Heidegger, en un intento por ignorar los procesos de traducción latina, resulta complicado entender con los ojos del presente la idea de *physis* para los griegos, ya que, por su contexto específico, la experiencia de esta naturaleza era más intelectual que de procesos naturales (2001, p. 23). Para este autor, la *physis* tendría que ver más con “el ser en virtud de lo que llega a ser y sigue siendo observable” (Heidegger, 2001, p. 23) De este modo, concluye que todas las implicaciones de crecimiento que subyacen de *physis* lo llevan a pensar en la naturaleza como una fuerza imperante que se autorregula e incluye el devenir y el ser (Heidegger, 2001, p. 23).

En suma, considero que lo expuesto en los apartados anteriores esboza a grandes rasgos las ideas fundamentales occidentales desde donde se originan los conceptos de cultura y naturaleza. Estos términos, a través del desarrollo del ser humano, han servido para explicar las realidades en las que se ve inmerso, pero ¿qué pasa cuando estos conceptos no funcionan o se adaptan muy bien a otros grupos humanos? Es aquí cuando el marco de las “epistemologías del sur” cobra relevancia, porque se detiene a reflexionar sobre la hegemonía que imponen las ficciones occidentales que han determinado a todos los seres humanos, sin incluir la visión del mundo de los marginados en su propia autodeterminación, negándoles la posibilidad y la libertad de ser en sus propios términos ante la mirada global.

Los pueblos *rarámuri* frente a la determinación de las ficciones occidentales

Como punto de partida, Sumak Kawsay expone que la sabiduría ancestral indígena no muere, sino que renace en un sur (como se citó en: De Sousa Santos, 2011, p. 17). En esta sintonía, los pueblos *rarámuri* han sido sistemáticamente marginados desde la época colonial hasta la actualidad, y si observamos de cerca sus saberes podremos reflexionar sobre la revalorización de sus aportaciones y reconsiderarlas para incluirlas a un *corpus* de conocimiento pluriversal y así acercarnos a un horizonte de comprensión de mayor amplitud en

beneficio de la humanidad. Si bien ya hay varios frentes, promovidos por los programas gubernamentales y de instituciones educativas, que visibilizan su visión del mundo y algunas de sus tradiciones, no se les da el reconocimiento debido, ya que no es un tema al que se le dé suficiente difusión y relevancia.

Sus conocimientos suelen tener únicamente el estatus de saberes, creencias o tradiciones y no se les considera ni valora seriamente por los sistemas hegemónicos de la producción del conocimiento. Para ilustrar este punto, en el estado de Chihuahua existe una gran cantidad de plantas con propiedades medicinales que son recolectadas y distribuidas por miembros de estos pueblos. Ellos poseen suma experiencia para identificar tanto las áreas donde crecen como las especies de plantas; además, tienen un vasto dominio sobre sus usos y propiedades beneficiosas. Esta información pude constatarla en agosto de 2022, mes de los pueblos originarios. Tras platicar con una señora *rarámuri*^[10] vendedora de artesanía, en el evento anual del Centro Cultural de las Fronteras de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, donde se ofrece un espacio para que los pueblos originarios de la zona ofrezcan su mercancía y las personas se acerquen más a sus culturas. Ella mencionó que venía de la comunidad de Norogachi, en el municipio de Guachochi, y que su padre le enviaba plantas para vender, tales como laurel, gordolobo, yerbaniz, ruda, gobernadora y hierba de la víbora. También indicó que su familia, junto con otros miembros de la misma comunidad, se encargan de buscar y recolectar estas plantas en la sierra Tarahumara, para, posteriormente, distribuir las en todo el estado.

Esto nos invita a reflexionar sobre el papel que los saberes de estos pueblos puede aportar al conocimiento medicinal; sin embargo, no son siempre reconocidos por las disciplinas hegemónicas de la salud, debido a situaciones complejas, donde los intereses políticos y económicos privilegian a los laboratorios y los fármacos que producen, desprestigiando y minimizando el ejercicio de la medicina natural proveniente de los saberes de estos pueblos. Esto provoca que, poco a poco, la figura del curandero, o la confianza en las plantas medicinales de su tradición, se vaya desplazando para ser remplazados por el médico y la medicina de laboratorios, es decir, una forma de dominio occidental oprimiendo a un saber del subalterno.

Con el ejemplo anterior podemos dilucidar ciertas partes del problema general en el campo de la medicina; sin embargo, la cuestión que tengo por objetivo en el presente artículo va en dirección de una aplicación de la “traducción intercultural” desde los conceptos que determinan realidades, y con esto no pretendo caer en un determinismo lingüístico, sino solo denunciar algunas prácticas derivadas de las concepciones de categorías como cultura y naturaleza, a partir de las cuales los grupos humanos hegemónicos perciben de

forma peyorativa a los grupos marginados. Es aquí cuando hay que tomar en cuenta que las concepciones de cultura y de naturaleza no funcionan igual en los pueblos rarámuri, ya que ellos, aunque también son un grupo humano, tienen formas diferentes de entender y relacionarse con el mundo. Tal como lo advierte Philippe Descola (2013) en su trabajo *Beyond nature and culture*, donde sostiene que:

Nature and culture are two concepts that make no sense beyond western civilization [...] nature and culture are two western fictions. Many of us [...] began to understand that in ancient civilizations in Mesoamerica and the Andes, the binary opposition nature/culture made no sense. There was no equivalent for such words. [Naturaleza y cultura son dos conceptos que no tienen sentido más allá de la civilización occidental [...] la naturaleza y la cultura son dos ficciones occidentales. Muchos de nosotros [...] comenzamos a comprender que en las civilizaciones antiguas de Mesoamérica y los Andes, la oposición binaria naturaleza/cultura no tenía sentido. No había equivalente para tales palabras]. (Mignolo y Walsh, 2018, p. 160)

Con base en lo anterior sostengo que las percepciones que se tienen desde el mundo occidental, sobre los pueblos rarámuri, están determinadas por ficciones que no se adecuan muy bien a la hora de explicar su realidad específica, porque no son cercanamente equivalentes con las formas académicas imperantes, aunque en ocasiones mantengan paralelismos. Por ejemplo, Walter Mignolo y Catherine Walsh mencionan que en caso de que la noción de naturaleza estuviese presente como una categoría símil a la occidental, “*it would mean something similar to .it is the nature of our human organism that generates culture*” [significaría algo parecido a “es la naturaleza de nuestro organismo humano la que genera cultura”] (2018, p. 160). Con esto podemos observar que la relación entre el ser humano, en especial el que es miembro de un pueblo originario, con lo que lo rodea, se proyecta en una forma triádica, donde se establece la conexión humana con una cultura y una naturaleza.

De este modo, es necesario reflexionar sobre las implicaciones conceptuales de cultura y naturaleza, así como su relación con el punto de vista rarámuri para alcanzar la “traducción intercultural”. A continuación, expongo las aproximaciones teóricas de Isabel Martínez (2008) y Enrique Servín (2015), aunado a algunas experiencias de trabajo de campo, que se sitúan en las mismas coordenadas que las “epistemologías del sur”, que muestran aproximaciones conceptuales desarrolladas desde su mismo punto de vista y sirven de ejemplo sobre cómo los saberes rarámuri tienen potencial benéfico para ser considerados en la construcción de un conocimiento pluriversal. En primer lugar, Isabel Martínez, en su tesis de maestría *Los caminos rarámuri: persona y cosmos en el noroeste de México* (2008), nos da las bases para observar desde otro ángulo la idea de cultura con la propuesta de “unidad cósmica” como categoría que mantiene en

intonía diversos aspectos heterogéneos que fluyen en una misma dirección sobre su concepción de mundo, tal como se puede apreciar en la figura 3.

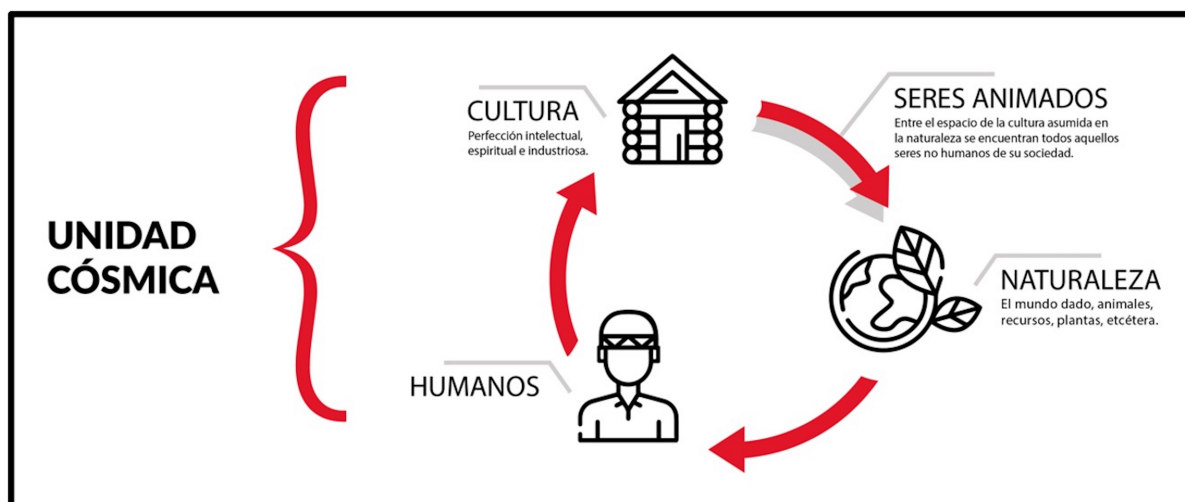


Figura 3.

Constitución de la unidad cósmica

Fuente: elaboración propia a partir de recursos gráficos extraídos de www.flaticon.com.

La idea, en un principio, es triádica: el ser humano y su cultura en comunión con la naturaleza; pero, a su vez, es la misma naturaleza generadora de cultura y, al mismo tiempo, esta conduce las formas de percepción y asimilación de la naturaleza. Sin embargo, no hay que perder de vista que la unidad cósmica es un todo indivisible; por lo tanto, la noción triádica tiene un propósito más explicativo. Para dilucidar los procesos de fluctuación y relación de los tres ejes implicados desde la perspectiva *rarámuri*, cabe resaltar que el ser humano, desde su perspectiva, “forma parte indisoluble de la naturaleza y está hermanado con los demás seres que la habitan, tanto los vegetales, los animales y los que podemos denominar espirituales o anímicos” (Herrera y Mancera, 2015, p. 129). Por ende, todo lo relativo a la naturaleza, desde los seres que la habitan hasta la forma en que se interactúa con ella, tendrá un rol determinante en la constitución de su cultura y, a su vez, esta tendrá injerencia en la naturaleza en un sentido de cambio y transformación.

La representación visual cíclica del esquema de la figura anterior, la considero pertinente por dos motivos; primero, porque alude a la forma circular junto con las cualidades significativas de esta figura, como su relación con el sentido de infinito, sin parámetros lineales de principio y fin, continuidad o movimiento. Segundo, tiene que ver por la perspectiva *rarámuri* de ver el mundo. Para ilustrar este último punto, Carlos Vallejo^[11] sostiene que el pensamiento *rarámuri* es cíclico, ya que dno sucede como en otras civilizaciones permeadas por

los esquemas de pensamiento occidentalistas; por ejemplo, como con las ideas de principio y fin. En lugar de ello, conforme se avanza se toma en cuenta lo anterior y se repite todo el ciclo, sin tener precisamente un inicio y tampoco terminará. Para esto menciona a una familiar rarámuri, Lucía (su nuera), en la presentación del proyecto de investigación para la obtención del grado de maestría en León, Guanajuato. Su directora de tesis se acercó a hablar con Vallejo acerca del trabajo de investigación que su nuera realizó y le comentó:

Yo [directora de tesis] aprendí también mucho de la tesis que hizo Lucía, porque me di cuenta de que, al ella añadir un elemento nuevo, en la tesis, repite todo el ciclo de lo que había venido diciendo, le añade algo nuevo y vuelve otra vez así. Y le digo [Vallejo], bueno es que usted está reflejando lo que es el pensamiento rarámuri. La manera de concebir la historia rarámuri es cíclica, no es lineal. No es un inicio y vamos hacia un final, eso no es, eso es una manera occidental de ver las cosas. Para ellos es el volver otra vez a lo que da origen a la vida y vas a repetirlo anualmente y se va repitiendo cíclicamente. (C. Vallejo, comunicación personal, 11 de noviembre de 2013)

En este testimonio se ejemplifica la noción circular de pensamiento, según la opinión de Carlos Vallejo. En otras dimensiones de su *modus vivendi*, esta noción se encuentra también en algunas de sus prácticas como la danza del *yúmari*, o bien, en el reinterpretado bautizo cristiano, ya que se recurre a movimientos rituales que aluden a la circularidad para su ejecución. Por ejemplo, en un acercamiento a la región de Guachochi en la Semana Santa de 2014, participé en un bautizo colectivo en la comunidad de Papajichi. Atestigué cómo el sacerdote Gabriel Parga^[12] hacía movimientos circulares con una vela en cada una de las extremidades y cabeza del candidato al sacramento, en un esfuerzo por integrar la concepción del mundo rarámuri en los rituales cristianos, es decir, una “traducción intercultural”. Esta es una consideración fundamental en el pensamiento de la teología de la liberación, que es una consecuencia de la filosofía de la liberación y también un fundamento en la praxis de la Pastoral Tarahumara.

En este mismo tenor, observé otro ejemplo alusivo al pensamiento cíclico en los *rarámuri*: al entrar a los templos daban vueltas sobre su propio eje hacia la izquierda, parecido a un signo de saludo o reverencia, que podría equipararse a la costumbre católica de persignarse al entrar al templo. Así, se observa cómo en estos espacios religiosos, se entreteje un diálogo entre la postura dominante ideológica y la subordinada en una relación que, si bien empezó con características de dominación a través de la imposición, la observación de su *modus vivendi* sugiere el diálogo acompañado de una resistencia pacífica, a partir de la modificación de las formas impuestas y remplazadas por otras oriundas de su tradición. Además, en este

ejemplo observamos también cómo el *rarámuri* se asume en su concepción de mundo y se sintetiza en una praxis performática y simbólica, que alude a la supervivencia de la circularidad como forma previamente asumida desde su cultura y aceptada por el dominador.

El problema colonial surge cuando los *rarámuri* son quienes deben adaptarse a la postura dominante. Si bien, existen elementos que sugieren la “traducción intercultural”, estos tienen un trasfondo de abandono o redefinición de las concepciones de mundo originarias, para buscar una revalorización a partir de aceptar, asimilar o reinterpretar la propuesta de la cultura dominante. Esto lo pude constatar en varias comunidades de la Alta Tarahumara, como Norogachi, Papajichi, Carichí, Guachochi o Bocoyna, por mencionar algunas, debido a que las diferentes iglesias cristianas son equivalentes a beneficios de salud, trabajo, vivienda, educación y hasta alimentación. Por esta razón terminan por aceptar, apropiarse y resignificar sus formas de pensamiento. Sin embargo, los beneficios no son del todo gratuitos, ya que tienen un matiz proselitista, que termina por desplazar las prácticas que no sean compatibles con su sistema.

Entonces, ante esta situación, sostengo que debemos tener un acercamiento diferente con los pueblos originarios, uno que, cuando menos, parta desde los planteamientos de su concepción de mundo. Por tal motivo recurro, en primer lugar, a los planteamientos de la antropóloga María Isabel Martínez Ramírez, a quien considero una de las apuestas que apuntalan un entendimiento de la realidad rarámuri desde su misma perspectiva, en el entendido de la naturaleza y el ser humano como parte de una unidad cósmica. En segundo lugar, recurro al activista y defensor de los pueblos originarios Enrique Alberto Servín Herrera, quien expone que hay un par de palabras de su vocabulario contemporáneo equivalentes a estas categorías occidentales de cultura y naturaleza. Si bien sería un tanto complicado asumirlas como iguales, sí tienen ciertos tintes de coincidencia, ya que los *rarámuri* también se encuentran interpelados por distintos puntos de influencia occidental desde diferentes frentes. Esto los lleva, consciente o inconscientemente, a la posibilidad de apropiaciones y resignificaciones de ciertas formas de conocimiento de la cultura dominante, que no solo formaría parte de la “ecología de saberes” sino también de la “traducción intercultural”.

La primera palabra, *wichimóba*, es para Enrique Servín la idea *rarámuri* más cercana, aunque con ciertos matices, de lo que se entiende por naturaleza desde la perspectiva occidental. Además, está asociada con el cosmos y el mundo. Desde un punto de vista etimológico, se refiere a nociones como “sobre el suelo, es decir, lo que está, lo que existe” (Servín, 2015, p. 164). En la traducción al español, se aprecia una correspondencia al uso y consciencia del espacio. Esto

implica pensar al *wichimóba* en estrecha relación y unidad con el sujeto que lo utiliza. En esta misma sintonía, Isabel Martínez indica que esta palabra “identifica el espacio habitado por los seres humanos, el nivel intermedio, ya que para los *rarámuri* el universo está compuesto por diversos pisos” (2008, p. 48). Para esta autora, ya no solo está la consciencia y el uso del espacio, sino también la noción de habitar que, más allá de la mera utilidad, implica sentidos asociados con el hogar, la familia, la comunidad y relacionarse subjetivamente con el lugar. Esta visión del mundo, se aprecia en el esquema de la figura 4.



Figura 4.

Esquema del *wichimóba*

Fuente: elaboración propia a partir de un esquema extraído de la tesis de maestría de Isabel Martínez (2008).

El esquema original, que se aprecia en la parte izquierda de la figura anterior, fue realizado por Angelita Loya, una mujer *rarámuri* de la comunidad de Norogachi. En él se aprecia la forma en que se concibe el *wichimóba*, entendido como un todo integrador que contiene no solo el espacio habitado por los seres humanos, sino también por los demás miembros de su sociedad, incluido lo no humano, junto al contexto natural que los rodea. Así, este esquema nos proporciona pautas que justifican la unidad cósmica como una propuesta para pensar la naturaleza desde un punto en el que podemos cuestionar los fundamentos de las dicotomías occidentales de humano-naturaleza y naturaleza-cultura.

Para adentrarnos en las significaciones de esta categoría, Isabel Martínez sostiene, basada en el análisis morfológico de David Brambila (1976), que *wichi* se refiere a “suelo” y *moba* a “encima”, lo que la lleva a la interpretación de *wichimóba* equivalente a “superficie

de la tierra” (2008, p. 48). No obstante, existe la palabra *kawí*, que, aunque no está morfológicamente emparentada, expresa y se usa de manera similar que *wichimóba* para referirse al “mundo”. Por otro lado, Sabina Aguilera encontró en Coyachique, una comunidad de la zona de barrancas, que utilizan *kawí* para aludir al mundo, tierra y montañas en un sentido cosmológico (2011, p. 21). Ante esto, Isabel Martínez añade que *kawí*, desde la perspectiva de los habitantes de Norogachi, “describe el mundo como espacio físico de trabajo, de vivienda y de identidad” (2008, p. 48). De esta manera, tenemos dos categorías que podrían responder a la idea de naturaleza integrada en la unidad cósmica.

Durante mi trabajo de campo en la Semana Santa de 2022 en la comunidad de Norogachi constaté esta información, ya que tras platicar con Juan Carlos y Luis Carlos, dos *rarámuri* que conocí en una *tesgüinada* (celebración de convivencia social), mencionaron que *kawi* es “el mundo”, y *whichimóba* es cómo le dicen a “la tierra”. En contraste, José Alfredo, otro *rarámuri* que allí se encontraba, mencionó la palabra *kawiki* para referirse al “mundo” y *wichimóba* para la “sierra” o las “montañas”. Ambas nociones nos permiten deducir cómo no hay un posicionamiento claro sobre el ser humano ante la naturaleza, ya que en sus consideraciones ontológicas el *rarámuri* ya está incluido, porque implica una relación con el espacio, lugar donde habita, trabaja, constituye su ser y se une con el cosmos.

La segunda palabra que menciona Enrique Servín, *nawála*, se trata de una propuesta del promotor cultural *rarámuri* Martín Makawi para responder a la idea de cultura. Desde su visión, esta sería equivalente a todo aquello que caracteriza o da ser a un pueblo determinado, aunque su sentido original es el de raíz (2015, p. 164). Paralelamente, se observa una alusión semántica con las ideas de Jesús García, en su trabajo “Ontología de la cultura”, como “cultivo de la tierra” (2006, p. 288). Para Isabel Martínez, las categorías naturaleza y cultura en el pensamiento *rarámuri* forman parte del ámbito social, lo que implica mirar bajo la misma óptica los lazos entre lo humano y lo no humano (2008, p. 97), es decir, un desprendimiento de la perspectiva binaria o dicotómica que las formas de dominación epistémica occidentalistas han promovido.

No obstante, el esfuerzo de Martín Makawi por intentar asignar una palabra en la lengua *rarámuri* que exprese el sentido de cultura desde la convención social de la que se ve influenciada, tiene dos polos en tensión; por un lado, sería caer en los mismos planteamientos occidentales que se buscan trascender en las “epistemologías del sur”, aun y cuando nos proporcionan pautas de la concepción *rarámuri* de cultura. Por otro lado, lo que se está ejerciendo es una apropiación del término y una resignificación que mantendría cierta concordancia en la idea con la “traducción intercultural”. En este sentido, haría falta

un concepto de cultura que sume al conocimiento universal desde la integración de la concepción rarámuri. Es por esta razón que resulta complejo pensar en una idea general de cultura, ya que todos los grupos humanos tienen matices que distancian sus concepciones de mundo. Tal como advertía Frank Boas (1911), quien menciona que los diferentes modelos de vida humana no se pueden medir por un único patrón de progreso, lo que nos lleva a la idea de “culturas” en plural (como se citó en Barfield, 2001, p. 184).

Conclusión

A manera de conclusión, es un hecho innegable que las posturas dominantes hegemónicas han excluido históricamente los saberes del subalterno. No obstante, los *rarámuri* tienen saberes, puntos de vista, concepciones y conocimientos valiosos, que pueden entrar en un diálogo intercultural para ser considerados y sumarse al conocimiento pluriversal. Es por ello por lo que se requiere justificar de una forma justa su pertinencia; entonces, para que exista una correspondencia coherente entre estos planteamientos con las nociones de “ecología de saberes” y “traducción intercultural”. En primer lugar, habría que desplazar las relaciones de dominación y admitir las libres apropiaciones y resignificaciones, aunque tengan una raíz eurocéntrica, colonial o simplemente hegemónica. En segundo lugar, habría que hacer una incorporación consistente de las formas de conocimiento subalternas, que, al momento de enfrentarlas a las otras formas dominantes, no se desarticulen y permitan el crecimiento en armonía.

Ahora bien, las hegemonías académicas y científicas están sistematizadas, de manera que un conocimiento tiene que pasar por varias pruebas para validarse ante estos circuitos, aun cuando sus bases epistémicas no sean tan estables y puedan partir de creencias socialmente aceptadas. Sin embargo, los retos surgen en cómo observar las formas subalternas sin ser violentadas por las dominantes, para que puedan ser validadas. Esto implicaría la necesidad de una reconfiguración de los fundamentos de los sistemas de validación para analizar el problema, incluyendo la misma mirada del marginado y no solo del externo. Para el caso específico de las categorías cultura y naturaleza, desde los sentidos que occidente les ha atribuido y la separación respecto del ser humano, se ha determinado la forma en que asumimos la realidad, ya que el antropocentrismo que se practica activamente en las formas occidentales ha denigrado lo que entra en la categoría naturaleza y lo ha desligado del ser humano, provocando que se asuma como algo a nuestro servicio, con un fin utilitario, sin dignidad ni la posibilidad de subjetividades.

En este caso concreto, si entendemos la naturaleza del mismo modo que los *rarámuri*, implica una revalorización ética que la dotaría de dignidad a la par que el ser humano. Esto conllevaría una consecuencia de respeto, porque desde esta concepción de mundo el ser humano, la cultura y la naturaleza no son abstracciones ficticias e independientes interconectadas por la forma en que se relacionan con la mente del ser humano, sino que se perciben como una unidad indivisible, parte fundamental de su vida. Para ilustrar este punto traigo a colación una experiencia de campo de Aidé Montaña, que en ese entonces fungía de coordinadora del Centro de Desarrollo Alternativo Indígena, A. C. (Cedain) sede en Creel. Ella mencionó que en una ocasión fue testigo de cómo unos *rarámuri* solicitaban consentimiento a un burro de carga, para llevar en su lomo materiales de construcción para una ferrocisterna (contenedor y distribuidor de agua) que beneficiaría a toda la comunidad (A. Montaña, comunicación personal, 22 de octubre de 2013).

En este ejemplo se observan dos ventajas de integrar en la categoría naturaleza las concepciones *rarámuri*. Por un lado, al asumir a los demás seres vivos con dignidad equiparable al ser humano ayuda a su preservación y el mutuo beneficio, ya que el animal también se beneficiaría de la ferrocisterna y del trato humano positivo. Por otro lado, el pensamiento comunitario, cuando se abandona el egoísmo de especie que promueve el antropocentrismo, nos permite concentrarnos en el bienestar común. Por tanto, sostengo que los sentidos que atribuimos a las categorías abstractas determinan no solo las concepciones de mundo, sino también las praxis sociales. Es por ello por lo que, si se reconfiguran desde la inclusión de otros saberes positivos, motivará otras formas de acción más beneficiosas en un sentido global. Para ilustrar este punto podemos recurrir, como referencia, a la película *Avatar* (2009), escrita y dirigida por el cineasta James Cameron. En el filme se plantea una ficción utópica donde la especie dominante se relaciona de una manera diferente con su medio ambiente. Para estos seres la naturaleza tiene dignidad y subjetividades, pues no la asumen como un recurso natural al servicio de la especie dominante. En la trama de la historia podemos observar cómo el principal punto de conflicto deriva de la confrontación ideológica sobre cómo asumir la naturaleza; por un lado, la especie autóctona que procede con respeto hacia su medio ambiente y, por otro, la especie humana invasora, que llega con una expectativa de tomar la naturaleza a su servicio material, sin respeto ni dignidad.

Pese a que la película referida es una ficción, no dista mucho de la realidad, ya que ilustra puntos de inflexión interesantes para reflexionar sobre la relación que tenemos como especie dominante con la naturaleza y cómo nuestras concepciones de mundo suelen violentar a otras formas. No solo los pueblos *rarámuri* son partidarios

de este pensamiento, podemos observar múltiples ejemplos alrededor del mundo con otras culturas originarias que llegan al mismo punto. De este modo, los saberes de los grupos marginados presentan características ventajosas para la preservación de la especie humana que se justifican en sí mismos por los beneficios que conlleva validar e integrar sus saberes al *corpus* pluriversal.

Referencias

- Aguilera, S. (2011). *La faja ralámuli: un entramado cosmológico*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles. (2023). *Protréptico Metafísica* (Trad. C. Megino y T. Calvo). RBA Coleccionables.
- Barfield, T. (2001). *Diccionario de antropología*. Bellaterra.
- Brambila, D. (1976). *Diccionario rarámuri-castellano (tarahumar)*. Buena Prensa.
- Cassin, B. (2014). *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon* (Trad. S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein y M. Syrotinski). Princeton University Press.
- De Sousa, B. (2009). *Una epistemología del sur*. Siglo XXI.
- De Sousa, B. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17-38.
- Dilthey, W. (1974). Teoría de las concepciones del mundo (Trad. J. Marías). *Revista de Occidente*.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, A. (2020). *Pluriversal Politics: The Real and the Possible* (Trad. D. Frye). Duke University Press.
- Frost, E. (2009). *Las categorías de la cultura mexicana*. Fondo de Cultura Económica.
- García, J. (2006). Ontología de la cultura. En *Antropología filosófica* (pp. 268-308). Eunsá.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas* (Trad. A. Bixio). Gedisa.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica* (Trad. A. Akermann). Gedisa.
- Herrera, A. y Mancera, F. (2015). Concepción de mundo rarámuri y biodiversidad de la sierra Tarahumara. En *Patrimonio biocultural de Chihuahua* (pp. 125-143). Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- Martínez, I. (2008). *Los caminos rarámuri: persona y cosmos en el noroeste de México* [tesis de maestría]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mignolo, W. y Walsh, C. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Duke University.

- Real Academia Española. (s. f.). Naturaleza. *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 12 de enero de 2025 de <https://dle.rae.es/naturaleza>
- Rodríguez, A. (2013). *Praxis religiosa, simbolismo e historia de los rarámuri del Alto Río Conchos*. Abya-Yala.
- Rodríguez, I. (2001). *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos, estado, cultura subalternidad*. Atlanta GA.
- Sarmiento, A. (2007). Cultura y cultura material: aproximaciones a los conceptos e inventario epistemológico. *Anales del Museo de América*, 15, 217-236.
- Servín, E. (2015). Lo otro y lo mismo: el patrimonio biocultural en la mitología tarahumara. En *Patrimonio biocultural de Chihuahua* (pp. 163-180). Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- Tylor, E. (1977). *Cultura primitiva* (Trad. M. Suárez). Ayuso.

Notas

- [1] Para mantener congruencia con la perspectiva decolonial usaré el endoetnónimo “rarámuri”, ya que se les identifica también como tarahumaras, tarahumares y *ralámuli*. La palabra *rarámuri*, desde su gramática, ya expresa plural, por lo que es válido usar la expresión “los *rarámuri*”; no obstante, es común encontrarse con la castellanización del término, como “los rarámuris” o “rarámuris”, pero esto obedece a una lógica de la gramática española (Rodríguez, comunicación personal, 26 de marzo de 2020). Esto pone en relieve la posibilidad del diálogo entre dos sistemas gramaticales que, pese a ser distintos, pueden confluir, dándole un lugar al pensamiento rarámuri dentro de las normas de la lengua española. Aunado a esto, los pueblos rarámuri son sumamente plurales y diversos, con matices contrastantes; por eso solo me concentraré en aquellos que se encuentran en la región biogeográfica denominada Alta Tarahumara.
- [2] Con propósitos narrativos usaré también las palabras: grupos, agrupaciones, o solo pueblos, para mantener un discurso dinámico y evitar la repetición.
- [3] Los rarámuri a los que Abel Rodríguez se refiere pertenecen a una región dentro del municipio de Carichí, perteneciente a la región del Alto Río Conchos de la Alta Tarahumara.
- [4] Los rarámuri a los que Isabel Martínez se refiere pertenecen a la comunidad de Norogachi en el municipio de Guachochi, perteneciente a la región de la Alta Tarahumara.

- [5] Vamos a entender como concepción o idea de mundo lo que Julián Marías ha traducido de *Weltanschauung*, de Wilhelm Dilthey, donde sitúa su noción de vida histórica como raíz de la concepción de mundo; en ese sentido, la experiencia humana del mundo se sintetiza en la vida y, de este modo, en el acto de vivir, el ser humano se vincula con el medio que lo rodea. Para mayor profundidad, consúltese la introducción de Julián Marías al libro *Teoría de las concepciones del mundo* (1974).
- [6] Para Dussel y todo el movimiento decolonial, la periferia se encarna en el Sur global; es el espacio abstracto en donde el marginado vive y se desenvuelve.
- [7] Para mantener congruencia con la perspectiva decolonial que busco, he decidido usar el término pluriversal de Arturo Escobar, en lugar de universal, ya que este implica la inclusión o, en sus palabras, un mundo donde muchos mundos encajan (2020, p. 9), un lugar de las alternativas y las posibilidades. Aunque la palabra universal tiene la intención de fungir como un todo generalizador es un concepto desarrollado en el sistema hegemónico que se busca subsumir. Para mayor información, consúltese el texto *Pluriversal Politics: The Real and the Possible* (2020).
- [8] Entenderé esta categoría bajo la perspectiva de Ileana Rodríguez en su segundo sentido como posición social que cobra cuerpo y carne en los oprimidos (2001, p. 8).
- [9] Para complementar consulte el apartado I del libro *La interpretación de las culturas*, de Clifford Geertz (2006), donde podrá ver el listado de definiciones.
- [10] Por razones de protección de identidad, la señora rarámuri prefirió mantener su nombre en el anonimato.
- [11] Se trata de un exsacerdote católico que contrajo nupcias con una *rarámuri*. Ha convivido de forma íntima con los *rarámuri*, sobre todo del municipio de Guachochi, tanto en su parte de sacerdote como en lo familiar y de comunidad, desde hace más de cuarenta años. Además de haber sido profesor de lengua rarámuri en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) de Guachochi, ha accedido a información, así como dirigido ceremonias rituales (como la de acompañamiento a los muertos) de carácter exclusivo rarámuri.
- [12] El sacerdote, en ese entonces, era vicario de la Pastoral Tarahumara, una congregación religiosa encargada de formar sacerdotes y vincular el catolicismo con los habitantes de la región desde la perspectiva de la teología de la liberación, la cual se opone a la opulencia y a ciertas

prácticas consideradas innecesarias como la valoración de los objetos rituales, la vestimenta y el diseño de sermones más cercanos al pensamiento de los pueblos autóctonos.

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/733/7335214001/7335214001.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Eduardo Ismael Reyes Vásquez

Cultura y naturaleza en los pueblos rarámuri: una mirada crítica desde las epistemologías del sur

Culture and nature in the rarámuri communities: A critical look from the epistemologies of the South

Chihuahua Hoy

vol. 23, núm. 23, e6686, 2025

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México

chihuahua.hoy@uacj.mx

ISSN: 2448-8259

ISSN-E: 2448-7759

DOI: <https://doi.org/10.20983/chihuahuahoy.2025.23.1>

UACJ



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.