



*Asesorías y Tutorías para la Investigación Científica en la Educación Puig-Salabarría S.C.  
José María Pino Suárez 460-2 esq a Lerdo de Tejada, Toluca, Estado de México. 7223898475*

RFC: ATI120618V12

**Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores.**

<http://www.dilemascontemporaneoseduccionpoliticayvalores.com/>

**Año: XIII Número: 3 Artículo no.:64 Período: 1 de mayo del 2026 al 31 de agosto del 2026**

**TÍTULO:** Etnografía decolonial e interculturalidad crítica en comunidades rarámuri del estado de Chihuahua.

**AUTORES:**

1. Dr. Pavel Roel Gutiérrez Sandoval.
2. Dra. Evangelina Cervantes Holguín.

**RESUMEN:** Se realizó una etnografía decolonial en diferentes comunidades rarámuris de la Sierra Tarahumara. Se contó con la colaboración activa de autoridades comunitarias y sabedores rarámuris. La traducción español-rarámuli se realizó con apoyo de docentes rarámuris y se parte de una reflexividad situada del investigador frente a la colonialidad del saber. Mediante observación participante, entrevistas abiertas y registro de rituales, danzas y prácticas comunitarias se documentaron procesos educativos, simbólicos y espirituales. Los resultados evidencian una fuerte justicia epistémica rarámuri, donde el conocimiento se vive en la danza, el cuidado, la memoria y la reciprocidad con la naturaleza y lo divino. La educación se produce en territorios sagrados y prácticas cotidianas, no en aulas, configurando una ontología relacional que desafía la racionalidad occidental.

**PALABRAS CLAVES:** etnografía decolonial, justicia epistémica, ontología relacional, comunidad rarámuri, educación comunitaria.

**TITLE:** Decolonial ethnography and critical interculturality in Rarámuri communities in the state of Chihuahua.

**AUTHORS:**

1. PhD. Pavel Roel Gutiérrez Sandoval.
2. PhD. Evangelina Cervantes Holguín.

**ABSTRACT:** A decolonial ethnography was conducted in different Rarámuri communities of the Sierra Tarahumara. It involved the active collaboration of community leaders and Rarámuri elders. The Spanish-Rarámuri translation was carried out with the support of Rarámuri teachers, and the research is grounded in the researcher's situated reflexivity regarding the coloniality of knowledge. Through participant observation, open-ended interviews, and the documentation of rituals, dances, and community practices, educational, symbolic, and spiritual processes were recorded. The results reveal a strong Rarámuri epistemic justice, where knowledge is embodied in dance, care, memory, and reciprocity with nature and the divine. Education takes place in sacred territories and everyday practices, not in classrooms, configuring a relational ontology that challenges Western rationality.

**KEY WORDS:** decolonial ethnography, epistemic justice, relational ontology, Rarámuri community, community-based education.

**INTRODUCCIÓN.****La etnografía decolonial en las comunidades rarámuris.**

Fricker (2007) define la injusticia testimonial como “el prejuicio que hace que se otorgue menos credibilidad a la palabra de alguien” (p. 17) y la injusticia epistémica como “aquella que ocurre cuando alguien sufre un agravio en su capacidad como sujeto de conocimiento” (p. 147). El estudio de estas injusticias permite visibilizar las intersecciones entre conocimiento y poder sin reducir el objeto de estudio simplemente a las relaciones de poder y dominación en la producción del conocimiento, sino que es necesario comprender las maneras en que los saberes rarámuri han sido históricamente deslegitimados por no ajustarse a los criterios de la ciencia moderna.

Fricker (2017) señala que la injusticia epistémica nombra daños ocasionados cuando una persona se degrada como sujeto de conocimiento en actos repetitivos de discriminación. La injusticia testimonial surge de prejuicios que subestiman la credibilidad de alguien. Mientras que la injusticia hermenéutica proviene de desigualdades estructurales en los recursos interpretativos, esto se agrava cuando no existen recursos interpretativos colectivos para comprender una experiencia social comunitaria.

Santos (2009) concibe la justicia epistémica como condición de posibilidad de la justicia social. Desde las llamadas epistemologías del sur, reconoce el daño que provocó el colonialismo, el capitalismo y el neoliberalismo sobre las comunidades indígenas; asimismo, cuestiona la monocultura del saber científico moderno y propone un reconocimiento plural de formas de conocimiento ancladas en la vida. Afirma que “no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global”.

Para Santos (2009), el problema de las comunidades indígenas no es sólo económico o político, sino epistémico; por lo que considera que “el conocimiento del mundo es mucho más amplio que el conocimiento occidental del mundo”. Esta idea permite legitimar saberes rarámuri expresados en la lengua ralámuli, las danzas tradicionales, los rituales religiosos, las artesanías y en los consejos de las autoridades comunitarias como formas de conocimiento no occidental; además, de situar los relatos rarámuris como experiencias directas e históricas de despojo y resistencia indígena, lo cual rompe con la injusticia testimonial.

Mignolo (2003) desarrolla el concepto de colonialidad del saber para explicar cómo la modernidad europea impuso jerarquías epistémicas sobre el pensamiento de los pueblos vencidos; asimismo, el progreso occidental se construyó mediante el silenciamiento de los otros saberes de los pueblos no occidentales. La colonialidad del saber establece qué conocimientos cuentan como válidos, por lo que la etnografía decolonial se propone como una forma de “desobediencia epistémica” y una estrategia para “pensar desde otros lugares, cuerpos e historias” (Mignolo, 2010); por esta razón, la resistencia no sólo es física, sino también cognitiva.

Smith (2012) hace una crítica a la forma en que se hacía investigación sobre las comunidades indígenas. Por lo que propone el uso de la perspectiva de la etnografía decolonial y apoyar el movimiento de autodeterminación de los pueblos indígenas. Su crítica parte de afirmar que “la investigación se usó como herramienta de dominación colonial”; por lo que el conocimiento indígena tiene que ser revalorado desde metodologías situadas y éticamente comprometidas; asimismo, sostiene que “descolonizar la investigación implica privilegiar las voces, experiencias y prioridades de los pueblos indígenas”. La investigación se concibe como un proyecto ético y político orientado a la justicia social, que atraviesa dimensiones culturales, sociales, económicas y espirituales. Menciona la exigencia del consentimiento comunitario para recobrar la confianza indígena hacia la investigación –o hacia los proyectos de investigación–.

Walsh (2009) desarrolló el concepto de interculturalidad crítica o descolonizadora como una propuesta pedagógica, política, epistémica y ética transformadora. La interculturalidad refiere a la posibilidad de diálogo entre culturas, ya que la interculturalidad no es inclusión, sino transformación de las estructuras de poder y dominación racial, colonial, capitalista y patriarcal. Esta idea resulta clave para comprender que el reconocimiento de los saberes rarámuri no implica integrarlos al canon académico, sino cuestionar dicho canon.

Walsh (2010) sostiene también que los pueblos indígenas luchan contra la herencia colonial por el derecho a existir, conocer y ser desde sus propias racionalidades. A diferencia de la interculturalidad funcional, no se limita al reconocimiento de la diversidad, sino que surge desde las luchas históricas de pueblos indígenas y afrodescendientes. Busca transformar las relaciones de saber, ser, poder y vida, visibilizando la colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza; así propone otra forma de convivencia, conocimiento y educación orientados a la re-existencia, la justicia epistémica y la humanización.

Viveiros de Castro (2010) al igual que Walsh (2010) aportan una comprensión ontológica del conocimiento indígena desde el perspectivismo amazónico, amerindio o desde la consciencia étnico-racial

como críticas radicales a la epistemología occidental. Desde esta perspectiva, los pueblos amerindios conciben el mundo como una multiplicidad de puntos de vista encarnados: todos los seres humanos y los no-humanos poseen agencia, por lo que se necesita percibirlos como humanos, diferenciándose no por el alma sino por el cuerpo. Esta ontología invierte el multiculturalismo moderno –una sola naturaleza y muchas culturas– y propone un multinaturalismo, donde existe una unidad del espíritu y una diversidad de cuerpos.

El conocimiento indígena no se basa en representar objetivamente el mundo, sino en personificarlo, asumir el punto de vista del otro mediante la transformación, como ocurre en el chamanismo. La antropología deja de interpretar al “otro” y se convierte en una experimentación filosófica con él, ampliando radicalmente lo que cuenta como conocimiento válido (Viveiros de Castro, 2010). Según ambos académicos, para los pueblos indígenas conocer no es representar el mundo, sino relacionarse con él; es decir, el derecho de ser en el mundo. Esta idea reconoce la centralidad de la relación de las comunidades rarámuris con la tierra –el territorio y los seres humanos y no-humanos que cohabitan en este–, los ancestros y el Onorúame en la epistemología rarámuri. En este sentido, la ontología indígena es relacional antes que sustancial. Lo que permite comprender el iwígara como aliento compartido entre humanos y los no-humanos; asimismo, el pensamiento indígena no separa naturaleza de la cultura; este principio puede ser visible en los rituales agrícolas y danzarios.

Escobar (2018) desarrolló la noción de ontologías relacionales, vivientes y del pluriverso como alternativa al pensamiento único –occidental– de que sólo existe un mundo real que necesita ser explotado. Se reconoce que nada existe por sí mismo, sino que hay múltiples mundos que han sido silenciados y necesitan ser escuchados, lo que dialoga con la idea de las comunidades rarámuris del equilibrio cósmico. Por lo que el mundo no es uno –el mundo de los blancos–, sino muchos mundos coexistiendo –indígena, afrodescendiente o campesino–; además, postula herramientas conviviales, postcoloniales, antipatriarcales o ecológicas, así como prácticas colectivas y cooperativas que sostienen la vida y no la explotan.

La reflexión de Escobar (2014) se sitúa en el derecho a la identidad –la afirmación y reafirmación del ser– al territorio –un espacio para ser–, a la autonomía, organización y participación –el ejercicio del ser–, a una visión propia de futuro –de acuerdo con las aspiraciones propias y el modo de concebir el mundo–, así como el derecho a la construcción de un proyecto de vida libre, digna y alternativa. Esto refuerza y legitima la existencia de racionalidades y epistemologías indígenas, así como de las formas de organización étnico-territoriales; asimismo, Escobar (2014) propone el concepto de “sentipensar con la tierra” para describir formas de conocimiento que “integran razón, emoción, cuerpo y territorio”.

Rivera Cusicanqui (2010) enfatiza la memoria, el cuerpo y el ritual como archivos de conocimiento. Afirma que “la memoria indígena no está en los libros, sino en los cuerpos”. Esta idea fundamenta la centralidad de las danzas y de los rituales religiosos de las comunidades rarámuris como pedagogías vivas. La etnografía decolonial no es sólo un discurso, sino que asume la política de la descolonización como una práctica cotidiana.

Ingold (2000) propone una antropología del habitar que concibe el conocimiento como práctica situada que permite a los pueblos aprender a moverse en el mundo, conocerse en su territorio y cohabitarlo con otros no-humanos. Desde la perspectiva occidental, se asume que el mundo existe como espacio geométrico antes de ser vivido; es decir, que el mundo está organizado como un conjunto de puntos en el espacio y el sujeto localiza su posición mediante coordenadas, y luego ejecuta un plan de movimiento.

Ingold (2000) aboga por una orientación distinta a la navegación tradicional –un plan trazado entre localizaciones espaciales definidas– y el wayfinding –en el que el sujeto se desplaza de un lugar a otro, dentro de una región vivida, donde los lugares no son puntos, sino nodos de experiencia, memoria e historia–; por lo que los lugares no tienen localización, tienen historia –huellas, ritmos, trayectorias y relaciones establecidas por recorridos previos– de quienes los recorren a lo largo del tiempo. Los lugares existen dentro de una región –entendida como una matriz de movimiento–, por lo que saber dónde se está

parado no significa ubicarse en coordenadas, sino situarse dentro de una historia de desplazamientos compartidos; por eso, es por lo que un lugar es más una narración que una representación.

Desde esta perspectiva, el conocimiento no es algo que se posee, sino algo que se hace con otros en el mundo. El conocimiento es una práctica relacional; es decir, es el saber estar en el mundo. Conocer el mundo es aprender a moverse, responder con juicio y sensibilidad a lo que ocurre alrededor. Aprender no es internalizar un modelo del mundo, sino afinar la capacidad de habitarlo. En este sentido, la orientación cotidiana se construye a través de memorias encarnadas de caminos recorridos.

Ingold (2018) critica la concepción dominante de la educación como un proceso de transmisión de información y la construcción de conocimiento como una práctica exclusiva de la investigación científica en las universidades. Para este autor, las escuelas son o necesitan ser espacios de co-creación de conocimiento por medio del acompañamiento práctico entre seres humanos. La educación es una dimensión inherente a la vida misma, vinculada a la continuidad social y el crecimiento compartido entre generaciones mediante prácticas para hacer en común y en relación activa con el entorno. En este sentido, aprender implica atender al mundo, corresponder con él y desarrollar la capacidad de responder a personas, cosas y situaciones significativas. El conocimiento nuevo surge entonces de la interacción viva con aquello que nos interpela.

Este referente de aprendizaje comunitario puede explicarse desde Freire (2005), quien aporta una base ética y pedagógica para comprender el conocimiento como práctica comunitaria. Su dedicatoria “a los desharrapados del mundo y a quienes, descubriéndose en ellos, con ellos sufren y con ellos luchan” refleja el compromiso por un mundo mejor, libre, justo y humano. Afirma que “ya nadie educa a nadie, así como tampoco nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comunión, y el mundo es el mediador” (Freire, 2005: p. 86); además, el acto de conocer es un acto político. Para las comunidades rarámuris, el reconocimiento de sus epistemologías indígenas es parte esencial de la justicia cognitiva. Esto permite afirmar la frase freireana de que la educación verdadera es praxis, es reflexión y acción sobre el mundo.

La investigación se sustenta en la etnografía decolonial desarrollada durante tres meses en comunidades rarámuris de la Sierra Tarahumara de Chihuahua, se emplea un enfoque de interculturalidad crítica orientada a la co-construcción del conocimiento entre el investigador y diversos miembros de las comunidades. Esta perspectiva parte del cuestionamiento a las epistemologías hegemónicas que históricamente han producido saberes sobre los pueblos indígenas, para situarse en una práctica investigativa que produce conocimientos con y desde las comunidades indígenas, reconociendo su agencia epistémica, sus sistemas simbólicos, educativos y sus formas propias de comprender el mundo – epistemologías indígenas–, las cuales son constantemente silenciadas.

### **Metodología.**

Se realizó durante tres meses una etnografía decolonial con base en la interculturalidad crítica como forma de co-construcción del conocimiento entre en equipo de investigación y las comunidades rarámuri.

El quehacer científico se orientó por tres principios ético-epistemológicos centrales: 1. La colaboración activa con las comunidades rarámuris como condición para generar conocimientos situados y relacionales; 2. La traducción intercultural español-ralámuli anclada en el contexto, orientada a interpretar las experiencias desde la lengua rarámuri sin despojar su sentido religioso, espiritual, simbólico, ético y político; y 3. El ejercicio de una reflexividad situada que reconoce al investigador como sujeto históricamente atravesado por la colonialidad, los privilegios lingüísticos y las lógicas académicas.

La observación participante constituyó un eje metodológico central y se desarrolló mediante la convivencia cotidiana en celebraciones comunitarias, siembras, danzas y rituales, así como en el registro de nawésari (discursos de autoridades tradicionales); asimismo, se realizaron entrevistas abiertas con owirúame (médicos tradicionales), siríame (gobernadores), personas adultas mayores, hombres, mujeres, adolescentes, niñas y niños rarámuris, junto con la documentación de prácticas de curación, yúmaris y pascoles. Estas prácticas permitieron comprender los procesos educativos, simbólicos y comunitarios desde una mirada holística y relacional.

Las entrevistas no se concibieron como instrumentos estructurados, sino como diálogos interculturales en los que la palabra circula en contextos significativos: alrededor del fuego, durante la entrega de ofrendas o después de las danzas. En estos espacios, la escucha se asumió como un acto ético de reconocimiento del otro y como una práctica política que disputa la lógica extractivista de la investigación convencional. De manera complementaria, se recuperó información mediante conversaciones informales y traducciones al rarámuli con informantes clave, entre ellos niñas y niños rarámuris, madres y padres de familia, docentes, directivos escolares y miembros de la comunidad con saberes relevantes sobre educación, cultura y vida comunitaria.

Esta etnografía decolonial se articula con el diagnóstico de barreras estructurales y dificultades de aprendizaje e interés científico de la niñez rarámuri, como base para el diseño, implementación y evaluación de proyectos STEAM en escuelas primarias indígenas. Desde un enfoque intercultural y contextualizado, la investigación reconoce la profunda relación entre territorio, lengua, identidad y conocimiento, y plantea la necesidad de adecuaciones pedagógicas que integren saberes rarámuris, artes, ciencia y tecnología. De este modo, la etnografía no sólo cumple una función descriptiva, sino que se posiciona como una estrategia crítica para contribuir a la justicia cognitiva y de reconocimiento, la equidad educativa y la transformación de las prácticas escolares en contextos indígenas.

### **La corrupción pública como limitante del trabajo de campo.**

No puede haber un buen gobierno mientras persista una persona en situación de despojo, desplazamiento forzado, pobreza, angustia y agobio causado por la misma corrupción de la administración pública en sus tres niveles de gobierno. En la Sierra Tarahumara, las comunidades rarámuris se enfrentan a una nueva configuración del crimen organizado o del narcotráfico, donde lo que se negocia no es sólo droga – marihuana o amapola–, sino los recursos naturales –madera, minerales, tierras– y los presupuestos públicos municipales –hay un interés por imponer gobiernos locales para desviar fondos públicos–.

La erosión del suelo, la deforestación comercial, la tala ilegal de madera, la captura o caza ilegal de animales locales y el pastoreo excesivo han deteriorado gravemente el ecosistema rarámuri. Alvarado (1996) describió este proceso como una “tierra herida”, resultado de la usurpación de los sitios significativos para los rarámuris para el cultivo de drogas y la instalación de aserraderos ilegales. La distribución desigual de los ingresos y la apropiación de los recursos naturales por grupos externos han intensificado el desplazamiento forzado.

Los rarámuris que se atreven a denunciar o hablar abiertamente son con frecuencia intimidados, golpeados, desaparecidos o asesinados; de este modo, el entorno natural degradado se combina con un entorno social hostil, donde el silencio y el ocultamiento son necesarios para la supervivencia. En respuesta, el pueblo rarámuri recurre a estrategias performativas de resistencia como el aislamiento, la evasión o el uso ritual del secreto que les permiten mantener su integridad simbólica ante el despojo.

El desplazamiento forzado de las comunidades indígenas tepehuanes, rarámuris, guarajíes y pimas en la Sierra Tarahumara del estado de Chihuahua se ha intensificado en las últimas décadas como consecuencia directa de la violencia generada por los enfrentamientos entre los cárteles de “La Línea”, afín al Cártel de Juárez, y el Cártel de Sinaloa, fundado por Joaquín “El Chapo” Guzmán. Estos grupos criminales disputan el control territorial para el tráfico de drogas, armas, personas y recursos naturales, lo que ha convertido los municipios de Guadalupe y Calvo, Guachochi, Carichí, Uruachi y Urique en zonas de guerra.

En específico, las comunidades rarámuris, históricamente vinculadas a la tierra por su cosmovisión y modos de vida tradicionales, son las principales víctimas de esta disputa. Su presencia ancestral en los territorios no sólo les convierte en testigos, sino en obstáculos para los intereses de los grupos armados, que buscan controlar los caminos, los sembradíos y los recursos forestales.

A esta violencia estructural se suma la complicidad de autoridades municipales, estatal y federal, que lejos de garantizar la protección de los pueblos indígenas, mantienen una indiferencia frente a los grupos delictivos. Los gobiernos locales, corrompidos y coludidos por el poder del narcotráfico, desvían fondos

públicos destinados a programas sociales, de seguridad y desarrollo comunitario, alimentando un ciclo de impunidad, irrespeto y despojo. Las políticas públicas quedan subordinadas a los intereses del crimen organizado, generando un abandono institucional que permite la proliferación del terror, el miedo, la angustia, el agobiamiento, el desánimo, el empobrecimiento y la vulnerabilidad. La policía municipal, la policía estatal, e incluso, la Guardia Nacional, en muchos casos, actúan como observadores pasivos o como parte del sistema de corrupción, dejando a las comunidades indígenas sin mecanismos reales de prevención de los delitos, la defensa o de acceso a la justicia.

Las consecuencias de pérdidas humanas, ambientales y culturales en el contexto de las comunidades indígenas en la Sierra Tarahumara del estado de Chihuahua son devastadoras. Las familias indígenas se ven obligadas a abandonar sus hogares, sus tierras de cultivo y sus tradiciones para resguardarse durante horas, días, semanas o meses en sus casas, en cuevas o en las montañas ante las balaceras de los grupos criminales. Esto hace que muchas familias indígenas se vean obligadas a huir hacia ciudades como Chihuahua capital, Parral o Ciudad Juárez, donde sobreviven en albergues temporales en condiciones de precariedad extrema y se enfrentan infelizmente con un contexto similar al de sus comunidades.

Este desplazamiento forzado produce rupturas familiares, pérdida de identidad cultural y desarraigo espiritual, además de profundizar el trauma colectivo derivado de la violencia extrema, el despojo, la desaparición o la pérdida de familiares. En la Sierra Tarahumara, el terror, la ansiedad, el silenciamiento y la impunidad se han convertido en parte del paisaje cotidiano, evidenciando una grave crisis humanitaria, ambiental y ética que refleja la colusión entre el narcotráfico y las estructuras de poder político y económico en México.

## **DESARROLLO.**

### **Hacia una etnografía decolonial en comunidades rarámuri.**

Las comunidades rarámuri son diversas y co-habitan territorios diferentes de la Sierra Madre Occidental en la conocida Sierra Tarahumara del estado de Chihuahua. Esta investigación se realizó a partir del trabajo

etnográfico decolonial con duración de tres meses en cinco comunidades escolares de los municipios de Guadalupe y Calvo, Guachochi, Carichí, Uruachi y Urique.

La Sierra Tarahumara se conoce así, porque los rarámuris o tarahumaras son el grupo indígena más numeroso del estado de Chihuahua; sin embargo, también cohabitan en el territorio los pueblos ódami (tepehuanes del norte), warihó (guarajíes), o'oba (pimas), así como los mestizos o blancos reconocidos como chábochi en singular o ichápuchi en plural.

El trabajo de campo se enfrentó a una dificultad determinante para el futuro de este: ser aceptado tanto el investigador como su equipo de trabajo por las comunidades indígenas y recibir el aval de la autoridad comunitaria rarámuri para implementar el proyecto de investigación. Se obtuvo el aval del Sr. Guadalupe Lagarda Frías, autoridad tradicional de San Rafael, Municipio de Urique, en la Baja Tarahumara.

Levi (1999) explica que el ocultamiento, el secretismo y el aislacionismo constituyen mecanismos sociales de autodefensa de la comunidad rarámuri ante la dominación y la explotación. En este sentido, los rarámuris han desarrollado prácticas de ocultamiento a raíz de las jerarquías impuestas por los mestizos y el Estado nacional, lo que ha provocado formas particulares de relación entre lo visible e invisible.

Siguiendo a Scott (1990), la transcripción pública representa lo que los subordinados muestran ante los dominantes (los ichápuchi o mestizos), mientras que la transcripción oculta contiene los significados que sólo circulan entre los miembros del propio grupo que son afines; de esta manera, los rarámuris modulan su estado del Yo no sólo frente a los mestizos, sino también ante otros rarámuris que no forman parte de su círculo familiar o de amistad, estableciendo límites de confianza, reserva y silencio. Su tendencia al retraimiento no se reduce a timidez, sino que responde a una estrategia performativa de resistencia frente a la invasión, la violencia y la discriminación históricas. “Una biniliame (maestra) dijo que los rarámuris siempre han estado en lucha con personas fuera de las comunidades, resistiendo y defendiendo su territorio, su cultura y su vida” (Urique, 23 de octubre de 2025).

El aislamiento físico, social y psicológico constituye un patrón central de la vida rarámuri, como lo señalaron Bennett y Zingg (1935). Las familias tienden a ubicar sus viviendas lejos de los senderos para minimizar el contacto con extraños y preservar la privacidad de sus prácticas cotidianas, sus sistemas de creencias, tradiciones y sus valores. Esta conducta implica estrategias de disimulo, camuflaje y evasión, visibles incluso en la forma de esconder diferentes ideas, prácticas, recursos o bienes para evitar compartirlos fuera de su círculo familiar o comunitario.

Merrill (1988) observa que los rarámuris son extremadamente cautelosos con la divulgación de su cosmología, teología o mitología, y que las derrotas coloniales, sumadas a la topografía accidentada de la Sierra reforzaron su retraimiento. Su folclore, creencias y conocimientos teóricos permanecieron ocultos durante varios siglos, como forma de protección cultural ante la violencia epistémica y el despojo territorial.

El silencio rarámuri no es sumisión, sino un acto político y cultural de resistencia. Disimular, callar o aislarse permite resguardar la autonomía frente a las estructuras de dominación postcoloniales. Scott (1990) sugiere que las transcripciones ocultas operan como territorios discursivos, donde los grupos subordinados elaboran sus críticas y estrategias de oposición. En la Sierra Tarahumara, este principio se materializa en la vida cotidiana, en el modo de habitar, de cultivar y de rezar. La reserva de los rarámuris no busca invisibilidad, sino protección frente a un poder del colonizador que los estigmatiza como “salvajes”, “gentiles” y “cimarrones”; así, el ocultamiento se vuelve un lenguaje político que afirma la continuidad cultural ante el despojo territorial.

Además de eso, el acceso a las comunidades rarámuris es difícil en medida en que hay grandes desniveles montañosos que van de los 300 a los 3000 metros sobre el nivel del mar, conocidos como alta tarahumara (sierra) y baja tarahumara (barrancas). La primera se caracteriza por cambios de temperatura que pueden bajar hasta -20 grados centígrados, y la segunda por su clima cálido y húmedo todo el año. Llegar y salir de estas comunidades no sólo es geográficamente desafiante, sino también peligroso: cada trayecto se

realizó con transporte local para evitar ser detenidos por hombres armados que se encuentran en el camino al llegar, al salir o dentro de cada uno de los cinco municipios visitados; sin embargo, estar en cada comunidad rarámuri implica entrar en un territorio de memoria, espiritualidad y resistencia histórica que crea nuevas amistades y da fuerza o aliento para continuar con el proyecto de investigación.

El español conquistador llegó a los cinco municipios mencionados de la Sierra Tarahumara entre 1689 (Carichi), 1690 (Urique), 1708 (Guadalupe y Calvo), 1736 (Uruachi), 1750 (Guachochi). Los mineros españoles Juan Tarango Vallejo, Bernardo Millán, Antonio González de Peralta, así como los sacerdotes jesuitas, Jean Font, Tomás de Guadalajara y otros, acompañados por soldados coloniales impusieron sus leyes, hábitos y religión a las comunidades rarámuri. Se levantaron póbolos (misiones) en las que se esclavizó a los rarámuris y se les adoctrinó en el cristianismo, el pensamiento occidental y el trabajo forzado en minas, haciendas y aserraderos.

La colonización de la Sierra Tarahumara no se realizó de manera pacífica. Se dice que en 1652 el rarámuri Gabriel Teporaka o Tepórame (El hachero) fue el primero en resistirse a la explotación minera (en las barrancas) y forestal (en la sierra), ya que las comunidades fueron despojadas de sus tierras y esclavizadas por los jesuitas, los mineros o los hacendados españoles. Algunas familias rarámuri lograron escapar a territorios más alejados en las barrancas a los que no accedieron los conquistadores, colonizadores ni evangelizadores. Algunos viven todavía en cuevas o kalí (casas construidas con materiales conseguidos de las montañas) y para ellos la tierra es un rawíichi (territorio sagrado). En sus kalí tienen también tamujé upugúla mo'álachi (corrales) para los animales domésticos: waasi (vaca), burito (burro), juícho (caballo), kóchi (cerdo), chibá (chivo), bo'wá ma (borregos), yumare (conejo), to'ri (gallina), mu' (gallo), chiwí (guajolote) y otros; así como rekóachi (almacén de granos, semillas y alimentos).

La flora que se puede encontrar en la Sierra Tarahumara es o'koko o wo'ko (pino), ekóli o wiyó (pino blanco), nipisoachi o napiro (encino), guilibá o kiribá (quelite), te'k (maguey), wares (palmilla), sotol (sotol), churique (lechuguilla), manzanita (manzanita), irá (nopal), rehueque (cactus con espinas),

bakanawa (cactus parecido al peyote), aorí, abori, awari o pechuri (árbol de táscate), romó (pasto), okó o ro'coló (árbol de madroño), picea (pinabete). Para los rarámuris, las plantas y los animales también tienen alma y debe haber una relación de respeto entre ellos y la naturaleza. Mientras que la fauna que se encuentra en la región es chimorí o chiká (ardilla), uruá o uruachi (águila real), (nutria o perro de agua), chicosolo (coatí, pizote, antón o tejón), rekamuchi (gato montés), ohi o apolóci (oso), chomari (ciervo), m̀isi (gato), okochí (perro), chiwí (guajolote), kusá (halcón negro), wiru (buitre), koli o kolí (codorniz), kawíwari (coralillo), chachamuri (víbora de cascabel), gowi (jabalí), tuwe (jaguar), mikí (puma), ba'wí (venado), (mapache), ostó (zorro), epatl o upa (zorrillo), ruwé (liebre), uipili o nalachali (tarántula), ts'unu o tz'unu (colibrí) y si'kuwi o se'kuwi (hormigas), bikarik (gusano), si'orí (abeja), wiie (alacrán), basachí (coyote), cucaracha (cucaracha), rinui (camarón), wacho (garza), rukuchure (grillo), chikuri (ratón), akatowari (mariposa), rehueque (rana o sapo), ayotl (tortuga), ba'wí (mosco o zancudo), entre otros.

“En su inocencia, una tewe (niña) me mostró su muñeca hecha con un trozo de madera de pino y con un vestido rarámuri. Dijo que así huele su mamá cuando cocina. Mientras se ríe responde que su mamá no hace pan, solo cocina. Abrazó fuerte a la muñeca y dijo que también los juguetes tienen alma si los queremos mucho” (Guachochi, 3 de octubre de 2025).

“Una weráame (anciana) nos contó que el ba'wí (venado) en el pasado no sólo fue el sustento alimenticio de los rarámuris, sino que su sacrificio era todo un ritual, ya que se aprovechaba su piel para hacer ropa, tambores y su cabeza se utilizaba en los yúmáre (ritual) para pedir lluvia para los cultivos; además, el venado necesita ser un alma venerada eternamente porque permitió que los rarámuris sobrevivan hasta hoy” (Urique, 21 de octubre de 2025).

“Un towí (niño) de seis años que asiste a la primaria nos comentó que le gustan mucho los m̀isi (gatos), pero en las calles hay muchos okochí (perros) abandonados, sin familias; eso le pone triste, porque sus familias no saben quererlos” (Urique, 22 de octubre de 2025).

La relación rarámuri con las plantas, como el bakanawi, revela una ética del respeto y el silencio. Esta planta considerada poseedora de alma aparece en sueños como persona y puede otorgar salud, canciones y buena suerte; sin embargo, su poder implica peligro, por lo que sólo puede usarse bajo precauciones rituales. Los rarámuris evitan pronunciar su nombre en voz alta y emplean eufemismos como hikuri o jikuri (peyote) y chuchupate (es una especie de raíz o palito), lo que refuerza la conexión entre lenguaje, conocimiento y secreto. Este sistema de nominaciones encubiertas expresa una epistemología de la discreción, donde el saber no se exhibe, sino que se protege. El silencio, en este caso, no significa ausencia de palabra, sino una forma de comunicación profunda con el entorno espiritual y natural.

Hay una disputa siempre entre los owirúame (médicos tradicionales o curanderos) que emplean la herbolaria con la que cuentan para cuidar a la gente, incluye: urúbasi (laurel), rasorá o chiowi resola (gordolobo o manzanilla del río), verbena (verbena silvestre), diente de león (diente de león), rehueque o sereque (flor de sangre), ramesowe (hierba anís), ripori (coronilla), alapachi (yerba del indio), rosawari (estafiate), yerba de la víbora (yerba de la víbora), basiahui (triguillo), wasia (chuchupati), matari (matarique), epazote de zorrillo (epazote de zorrillo), guázima (guázima), chipua o palkin (palo de copalquín), (pingüica), chuka (chucaca), kiyochali (pionia), acitrón (biznaga), entre otros más. Frente a los sukurúame (hechiceros) que son aquellos que dañan a las personas. Se cree que estos pueden convertirse en animales y si lo quieren pueden ocupar varios lugares al mismo tiempo.

“Una owirúame sopló sobre la cabeza de una niña con calentura y preocupación. Dijo que el miedo había mordido su alma. Le dio té de ramesowe y cantó para liberar su espíritu” (Guadalupe y Calvo, 27 de septiembre de 2025).

“El owirúame curó al enfermo soplando humo, creo que de laurel, sobre su frente. Dicen que él dijo que el alma había salido al frío y logró regresarla. Al terminar, él ofreció agua con anís a Onorúame y pidió al viento que no se lleve su alma otra vez” (Uruachi, 17 de octubre de 2025).

“Un rarámuri nos comentó que en el ritual del sipawáme, el owirúame cerró los ojos. Su voz temblaba al invocar al alma perdida. Sentí el aire moverse distinto, como si todo a nuestro alrededor respirara junto a nosotros” (Uruachi, 18 de octubre de 2025).

En las comunidades rarámuri se configura un ecosistema donde los seres humanos, animales y plantas comparten iwígara, el aliento que los vincula como parte de un mismo orden vital; además, hay una conexión profunda con el medio ambiente: el viento, la lluvia, el sol, la tierra, el agua, la cascada, el río, la laguna, el lago, entre otros.

“Durante una celebración, dos hombres rarámuris discutían sobre el clima. Uno dijo que la lluvia escucha más a las mujeres. Reímos, pero él agregó ellas saben pedirle sin miedo. La conversación siguió con respeto” (Guachochi, 2 de octubre de 2025).

## **Resultados.**

### ***Voces indígenas sobre la justicia epistémica.***

Las narraciones recogidas revelan un profundo sentido de justicia cognitiva. Para los rarámuris, el saber no está separado de la vida, sino que se expresa en el cuidado, el consejo, la memoria y la danza.

“Un siríame nos dijo que pensar bien no es sólo tener cabeza, es cuidar la palabra, no olvidar a Onorúame y caminar con los otros” (Guachochi, 3 de octubre de 2025).

El conocimiento se transmite a través de los yúmaris, los cantos, las danzas y los relatos de los anayáwari mapu paní eperé (los antiguos que viven arriba). La educación comunitaria se da en los campos de cultivo, en el hogar y en la convivencia cotidiana.

“Durante el yúmari de agradecimiento, las mujeres formaron un círculo y caminaron al compás del violín. Cada paso era una palabra de gratitud al maíz. Me invitaron a seguir las, y entendí que danzar también es orar” (weráame de Guadalupe y Calvo, 26 de septiembre de 2025).

El nátari (pensamiento) y el iwígara (aliento) son categorías epistémicas que permiten comprender cómo los rarámuris articulan la ética, la naturaleza, el cuerpo, el cuidado del otro y la espiritualidad.

“Durante la fiesta, los rejoi ofrecían comida a los ancianos antes de comer ellos. Decían que el consejo se alimenta con respeto, no con hambre. Nadie se sirvió hasta que todos tuvieron plato” (Uruachi, 17 de octubre de 2025).

“Un rarámuri ofreció un recipiente con arí (condimento tradicional) para que quienes estábamos presentes en la fiesta pudiéramos vaciar un poco de ese líquido color rojizo en el menudo que nos compartieron. Se nos explicó también que el arí no son excrementos de hormiga, sino que se forma cuando las si’kuwi (hormigas) se alimentan de fragmentos del richardella (un insecto que vive en el árbol samo) y esparcen fragmentos sobre la corteza del árbol de samo” (Creel, 10 de octubre de 2025).

La cosmovisión rarámuri establece claras fronteras morales frente al mundo mestizo. En su narrativa mítica, el padre de los ichápuchi es el diablo, creador de los blancos con ceniza, mientras que los rarámuris son creados por Onorúame para realizar el trabajo de Dios, que es sembrar y bailar. Los rarámuris conciben su vida comunitaria como una expresión de nehaame (generosidad), bichfwame (honestidad) y kiri (tranquilidad), en oposición a los ichápuchi, definidos como kareame (mentirosos), rusuruame (avaros) o paruame (agresivos). Estas categorías no sólo describen comportamientos, sino que estructuran una ontología moral del mundo. En ella, los rarámuris encarnan la armonía con la naturaleza y el don de compartir, mientras que los ichápuchi representan la ruptura espiritual provocada por el comercio, la explotación y la codicia.

### ***Tradiciones, rituales y recreación de la memoria.***

La danza ocupa un papel central en la producción simbólica y espiritual del conocimiento. Los rituales rarámuri se realizan al aire libre en los rawílichí, se hacen curaciones (sanar la relación interna de cada rarámuri, con otros rarámuris y con la naturaleza) y ofrendas a Onorúame (Dios de los rarámuris) para agradecer por la cosecha en la wasá (milpas de siembra de maíz, frijol, calabaza y otras verduras y hortalizas), la salud, la vida, la paz y el bienestar de la comunidad.

La danza rarámuri no es concebida como un baile, sino como una forma de recibir apoyos para el trabajo comunitario; es decir, aquello que permitirá el a'wimea un renacer de las personas como gente o comunidad. En este sentido, danzar se conoce como nau chi li ol a wa (ellos están trabajando o construyendo comunidad). Entre las danzas se incluyen: el jícuri, el bacánowa, el yúmari, el tutuburi, los matachines, los pintos y el pascol.

Pese al frío o el calor, se baila en rawílichí la danza de los pintos y los fariseos, en oposición a los soldados romanos (los buenos) y los paganos (los malos). Para danzar, los rarámuris utilizan la zapeta (lienzo fajado a manera de calzón) y una pañoleta en el cuello y en la cabeza. Se llevan chayéhuares (cintas con capullos de mariposa y semillas alrededor de los tobillos para generar sonidos y reconocer la idea de transformación o de metamorfosis).

“Un towí me explicó que las chayéhuares suenan para despertar a las mariposas dormidas entre los pinos. Mientras danzaba, levantaba polvo y se reía; la tierra a través del polvo parecía danzar junto con él” (Urique, 22 de octubre de 2025).

Se llama baile de los pintos porque se pintan todo el cuerpo con pequeñas manchas blancas de tierra caliza. Al estar fresca la pintura blanca es posible con un dedo marcar cruces en los antebrazos y en las piernas que simbolizan el catolicismo.

“En la escuela primaria, una tewe pintaba una cruz blanca en el brazo de uno de los colegas de tez blanca y cabello rubio que me acompañó en el trabajo de campo. Otra tewe reía frente a nosotros y nos dijo que así es como se vuelve bueno el blanco; aunque también necesitaba bailar, le pusieron una corona de papel y lo pusieron a bailar junto con ellas. Reímos, entendiendo su sabiduría” (Guachochi, 3 de octubre de 2025).

Se trata de una fiesta de la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret. “Una rarámuri nos explicó que durante la danza de los matachines en Semana Santa 2024, los hombres bailaban y hubo un hombre que estaba viendo, lloró y pidió perdón por la muerte de Jesús. Cada golpe de los tambores era una cercanía

más de todos a Dios. El monarca se acercó al hombre que lloraba le ofreció su bastón” (Uruachi, 17 de octubre de 2025).

“Una weráame explicó que bailar con pintura blanca es recordar la injusticia, pero también perdonarla. Dijo que la cal no borra el dolor que sentimos por la muerte de Jesús, lo enfría para que no quememos más” (weráame de Uruachi, 18 de octubre de 2025).

Los hombres rarámuri bailan con ikuséame (bastones), pañoletas y taparrabo. Su espalda, torso, brazos y gran parte de sus piernas están descubiertas, pintadas de blanco o con manchas blancas. Esto es importante, ya que con frecuencia el clima durante la celebración es fresco, y en ocasiones, frío.

Se tocan las flautas, tambores, violines, guitarras, sonajas y cascabeles. Se participa en curaciones, se celebra el trabajo colectivo en actividades como el levantamiento de una cerca, la preparación de la tierra, la siembra o la cosecha. Se bebe junto con otros el sugí (teswino o tsegüino, esta es una bebida alcohólica sagrada creada con el fermento del maíz), se practica el kórima (el intercambio basado en la generosidad), se hacen los yúmari, se ofrece comida a Onorúame, se hace la llamada ralajípali (carrera de bola en la que se patean una pelota de madera por veredas en las montañas que pueden recorrer entre siete o más kilómetros de distancia), el rechuwéame (se marca una línea y se tienen que lanzar las pelotas de madera con un bastón con forma de pala), el romayá (es un tablero matemático con 46 agujeros, piedras y maderas con distinta numeración), el rowéli, arihueta o ariweta (consiste en lanzar el aro al aire impulsado por una vara que tiene en su extremo un gancho) y se habla en lengua ralámuli.

“Un rarámuri me explicó, que desde pequeños, los niños corren tras la pelota de madera. Cada golpe que dan provoca gritos de ánimo. Me dijeron que el juego enseña a no cansarse, porque la vida también se corre en veredas largas” (Urique, 22 de octubre de 2025).

“Un artesano rarámuri me mostró como en su familia tallan las bolas de madera komakali hechas de la raíz del árbol de madroño o del árbol de encino para la carrera rarámuri en las veredas” (Creel, 10 de octubre de 2025).

“Durante el juego del rowéli, las niñas gritaban nombres de animales mientras lanzaban el aro. Decían por ejemplo el aro sube como pájaro y cae rodando como un burro. Se reían. Me dijeron que quien acierta con el gancho atrapa buena suerte” (Urique, 23 de octubre de 2025).

El baile es una forma de representar la energía que permite al bien vencer al mal, así que el baile es una forma de recibir fuerza de Onorúame (Dios) para no ser vencidos. Se sabe que vencerá la muerte (el mal), que Jesús muere, pero también se sabe que habrá resurrección. Que finalmente, la vida vencerá y Onorúame permitirá que reine la verdad (el bien).

Los rarámuris representan a los soldados romanos y el pintarse de tierra blanca es la representación de los ichápuchi (los blancos y los mestizos), se les considera como un injusto explotador, sin dignidad y su transformación al bien (dejar de ser paganos) se da mediante las danzas. Esto sirve para pedir a Dios la fuerza para humanizar a los ichápuchi, convivir pacíficamente y vivir de manera justa, amorosa, respetuosa y en armonía con los otros y con la naturaleza. Hay la creencia de que todo ser vivo comparte el mismo iwígara (aliento) y esto les hace estar relacionados unos con otros.

La fiesta dura entre dos y tres días. Se recorren entre ocho y 12 viviendas de miembros de la comunidad. En ellas se ofrece agua y alimentos que se conservan para el festín que se realiza por la tarde-noche ya de regreso en el tempo o zona de celebración colectiva. Esta celebración busca compartir la vida a través del banquete eterno del reino de Jesús.

Esta es una de las danzas más importantes de la comunidad rarámuri pagótuame; es decir, para aquellas y aquellos miembros de la comunidad rarámuri que han sido bautizados en el ritual llamado mórema; es decir, quienes creen en Dios y en la comunión con otros. El fin último de la danza de los pintos es construir el Reino de Dios, hacer regá (comunidad), ser pueblo, ser gente, cuidar, no ser agresivos, ni violentos, estar unidos con otros y con la naturaleza. En recompensa, Onorúame les permite subsistir como comunidad.

En la danza de los pintos, los cuerpos pintados de blanco representan tanto la herencia colonial como el mal de los blancos y los mestizos (los ichápuchi) y la transformación hacia el bien (los rarámuris). Danzar es construir comunidad, es un acto de resistencia epistémica y ontológica como mencionan algunos rarámuris longevos: “Nos dijo un chérame que danzar es trabajar, es construir comunidad” (Carichí, Chih., 10 de octubre de 2025).

Cada movimiento y cada sonido de las chayéhuas simbolizan la metamorfosis y el renacer de la colectividad. El baile no es entretenimiento, sino teología viva que permite la comunicación con Onorúame, el “Padre que vive arriba”.

Los rituales del sipawáme (raspa del peyote) y del rutuburi (baile del búho) refuerzan la idea de reciprocidad entre humanos, naturaleza y divinidad. En estas ceremonias, la comunidad ofrece a Dios su aliento, su danza y su palabra, para mantener el equilibrio del mundo. La vida espiritual se confunde con la vida cotidiana: cultivar, curar, danzar y aconsejar son formas de conocimiento; por último, es importante mencionar, que la educación rarámuri no se transmite en aulas, sino en los rawílichí (territorios sagrados), donde la tierra enseña y la memoria colectiva se actualiza.

### ***Las mujeres en las danzas.***

Las mujeres rarámuri hacen el baile comonorirawachi (caminar en círculo), que con frecuencia acompaña al pascol y se realiza siempre en cualquier fiesta, celebración o ritual familiar o comunitario. En el pascol, cuando participan hombres, ellos van delante y el pascolero es un hombre que marca el ritmo, movimiento, giros o retroceso al caminar. El pascol se realiza todo el año, durante todo el día y en todas las fiestas. El pascol lo realizan tanto hombres como mujeres rarámuri. El pascol lleva un tipo de paso redoblado, arrastrado y con poca elevación de los pies del suelo. En ocasiones puede ser un paso enérgico y rápido que incluye semisaltos y elevación de ambos pies del suelo. El pascol puede bailarse con ropa normal de diario, y en ocasiones rituales, el cuerpo está semi-desnudo y embadurnado con cal, con dibujos hechos con pintura roja y negra. Se baila descalzos, con calzado tradicional o con cualquier tipo de calzado

siempre que sea un pascol o pascolero informal. El pascol se acompaña musicalmente por violín, guitarra y canciones que hablan de la cotidianidad comunitaria, de la naturaleza y de las celebraciones familiares; reflexiones sobre la interlocución intercultural en las comunidades rarámuris.

La investigación permitió identificar tensiones y aprendizajes en la interlocución entre la epistemología académica y los saberes rarámuri. Mientras la ciencia moderna busca objetividad y medición, los rarámuris buscan armonía y cuidado. La verdad no se prueba, se vive.

El investigador no puede permanecer neutral, debe implicarse en la vida comunitaria, compartir alimentos, caminar, bailar, escuchar y ser parte del territorio. Desde una justicia epistémica, el reconocimiento de los saberes rarámuri implica aceptar que la racionalidad occidental no es universal, sino una entre muchas.

El proceso de traducción español-rarámuli reveló la necesidad de mantener los términos originales para no despojar al pensamiento indígena de su sentido. Palabras como iwígara, nátari o Onorúame no son meras traducciones: son categorías de conocimiento y existencia que expresan una ontología relacional.

Esta idea de comunidad se crea con cada yúmari; es decir, cada rito. Uno de los ritos más importantes es el rutuburi (baile del búho). Este tiene como finalidad regresar a Onorúame todo aquello que les ha dado para vivir y no olvidarlo. En rarámuli Piri ta gite ke we'kawa Panina Betéame ¿Cómo hacemos para no olvidarnos del Dios? El baile representa la energía para construir comunidad y los yúmaris refuerzan la relación de ayuda de Onorúame en la siembra, en la cosecha, en la cría de animales domésticos (chivas, cerdos, gallinas, conejos, etc.), en el invierno y en las tempestades climáticas.

Otro elemento importante de cada yúmari es el crear un altar, presentar ofrendas y agradecer a Onorúame que confíe en la comunidad rarámuri para cuidar del mundo. Dios trabaja continuamente en y por la comunidad rarámuri. La experiencia religiosa no se separa de la vida cotidiana de la comunidad.

Onorúame, mapuikí panina betéame (Él que dicen que es el padre de todo o Él que vive arriba) formó en barro y coció al ser humano para formar comunidad. Los rarámuris éramos unos monitos de barro sin movimiento ni vida hasta que Dios compartió su aliento y nos llenó de fuerza para vivir y cuidar el

equilibrio en la tierra. No nos hizo personas aisladas, ni tampoco individuos solos. Para la comunidad rarámuri, todos los seres humanos pueden ser tratados como rarámuri, existen otros rarámuris (indígenas pimas, tepehuanes o guarajíes), pero también los ichápuchi (los blancos o los mestizos) pueden llegar a ser rarámuri siempre y cuando practiquen todos los rituales, asuman las creencias, vivan en comunidades rarámuris y hablen la lengua rálámuli. Para la comunidad, hay towí (niños), tewe (niñas), rejoini (hombres adolescentes), mukí (mujeres adolescentes), chérame (ancianos), weráame (anciana), y todos serán rarámuris hasta que sus iwigá (almas), la personalidad y su nátari (pensamiento) adquiera el sentido de comunidad o que piense bien.

“Un chérame (anciano) que conocí en Uruachi, mientras estaba sentado afuera de la casa donde me asistí, se acercó para conversar conmigo, después de platicar bastante tiempo, me dijo que su abuelo le contó que antes se creía que el jaguar enseñaba al rarámuri a no tener miedo, ya que son animales muy precavidos y se cuidan de acercarse a lugares donde el hombre deja sus huellas. Explicó que la valentía también es saber retirarse a tiempo” (Guachochi, 1 de octubre de 2025).

El nátari es una especie de raciocinio en el interior de la cabeza, que se caracteriza por la memoria, la sabiduría, la prevención y el cuidado de sí mismo, de la naturaleza y de los demás. Otro atributo importante es la riwérama (la experiencia de la vergüenza), frente a ser juzgados por alguna autoridad frente a un mal comportamiento que se ha tenido en el pasado.

“Durante la fiesta, una mukí (mujer adolescente) servía tónare a todos. Se tropezó al caminar, se le cayó un plato de comida y rió. Nadie la regañó y continuó sirviendo. Un chérame me dijo que así aprende el corazón a no tener vergüenza de servir” (Carichí, 24 de octubre de 2025).

La comunidad agradece a quienes logran ser wé ga'rá nátame hú (buenos pensadores); asimismo, el rol de la educación familiar del keti onó (padre) y keti eyé (madre) es importante para que sus hijos antes de ser buenos pensadores tengan buenos pensamientos.

Los cuidados y los consejos son un atributo de Onorúame, los cuidados y los consejos también son ofrecidos a la comunidad por el warú siríame (gobernador mayor) o por los pe upaala siríame (gobernadores auxiliares) y siempre se respeta a todos mayores que aconsejan a las niñas, niños, adolescentes y adultos rarámuri. Incluso, hay consejos que pasan de generación en generación a partir de los anayáwari mapu paní eperé (los antiguos que viven arriba).

“El warú siríame (gobernador mayor) levantó su bastón, habló del respeto a los animales. Dijo que el venado escucha más que muchos hombres. Todos asintieron con un sonido corto que se escuchó como ua” (Uruachi, 17 de octubre de 2025).

“Era noche, sería poco antes de la media noche, el siríame pidió silencio a todos antes de ofrecer el tesgüino. Su voz habló al fuego, no a alguien en particular. Dijo que Onorúame (Dios) escucha mejor cuando los corazones laten al mismo ritmo” (Carichí, 10 de octubre de 2025).

“Una mukí (mujer adolescente) recuerda, que durante la siembra, las mujeres cantaban al oído y en tono de arrullo para no asustar al maíz. Decían que el canto al maíz nos protegerá de los malos pensamientos” (Carichí, 11 de octubre de 2025).

“Un chéreme (anciano) explicó que cuando se siembra sin alegría, el maíz se amarga. Nos dijo que hay que aprender a hablar con el maíz antes de enterrarlo. El maíz también escucha, y no olvida quién lo cuida” (Uruachi, 18 de octubre de 2025).

“Una rarámuri molía maíz para el tónare comunitario. Me dijo que sin maíz no hay palabra, porque la palabra también se cocina. Me dio a probar una tortilla y me dijo que ahora ya tengo la fuerza del maíz en mi boca” (Creel, 9 de octubre de 2025); asimismo, como existe Onorúame, el que vive arriba y padre de los rarámuris; también existe el re´ré betéame, el que vive abajo y es padre de los que no hablan con la verdad, no piensan bien y no les interesa el bien común.

El nawésari (discurso) del siríame (gobernador) será acompañado de danzas previas de matachín guiadas por un monarca, de la ofrenda a Onorúame y del reparto del tónare o tónari (guisado o comida), así como del sují (tesgüino).

“Un profesor me ofreció tesgüino, me dijo que me habían guardado un poco para ofrecerme y me dijo también que compartirlo conmigo es como dar el corazón un ratito. No se bebe por sed, sino por comunión, por estar juntos. Me dijo que se tenía que beber del mismo jarrito, pero me lo sirvió en un vaso sólo para mí, mientras bebía todos en el salón permanecieron en silencio, luego entendí que cuando se bebe tesgüino hay momentos de silencio y reflexión” (Guachochi, 10 de octubre de 2025).

Otro ritual es el sipawáme (raspa del peyote), en el cual los rarámuris forman un círculo alrededor de una fogata, ingieren sují y gajos de peyote para elevar los ánimos y bailar al compás de cantos y percusiones del sipáme (aquel que sana por la pérdida del alma). Este ritual es una forma para encontrar el alma y devolverla a su portador original. Es una escalera cósmica, una ceremonia de curación, dónde el sipáme guá ayudó al ensueño del doliente, encaminándolo a entrar y salir en un mundo espiritual y sobrenatural para que recupere su alma. Este ritual también es hecho por la familia doliente para ayudar a los difuntos a encontrar el camino que los lleve con sus ancestros. En ocasiones se emplea el bakánowa (un camote o raíz de un junco crecido en los aguajes barranqueños), que se adquiere entre los curanderos y sirve para aliviar heridas y malestares físicos, mentales y espirituales.

***Hacia una justicia cognitiva y de reconocimiento.***

La persistencia del retraimiento rarámuri encierra una lección de justicia epistémica. En un contexto marcado por la violencia, el despojo y la degradación ambiental, el silencio, la danza y el ritual devienen formas de pensamiento que desafían la hegemonía del discurso occidental. El trabajo de campo realizado durante más de tres meses con las comunidades rarámuri en los cinco municipios de la Sierra Tarahumara del estado de Chihuahua demuestra que la epistemología de la vida cotidiana es una fuente de conocimiento tan legítima como la académica.

Las categorías morales, los nombres secretos y la vida apartada en las rancherías en las barrancas son expresiones de una epistemología de la discreción: saber cuándo hablar, cuándo callar y con quién compartir. En ese equilibrio entre ocultamiento y revelación se sostiene la supervivencia cultural rarámuri. Su aislamiento no es un signo de atraso, sino una decisión ética y política que preserva la integridad de su conocimiento y la dignidad de su existencia.

El wé ga'rá nátame hú (pensar bien) es una aspiración ética y política: implica cuidar, escuchar, compartir, no violentar y construir comunidad. Por lo que la justicia cognitiva exige reconocer la vigencia de estos saberes, su valor para enfrentar las crisis económicas, ambientales, espirituales, políticas, de salud y sociales del presente.

Por último, la etnografía decolonial más que una técnica se convierte en un compromiso ético-político para acompañar los procesos comunitarios y visibilizar las voces históricamente silenciadas de la comunidad rarámuri. En los ritos, danzas y consejos se manifiesta una racionalidad, una epistemología del aliento, donde pensar es también sentir y vivir en relación con los demás seres. “Al despedirme en la última comunidad que visitamos, un rarámuri me dijo aquí nadie se va, solo se aleja un rato” (Urique, 25 de octubre de 2025).

Las prácticas rituales, como la tesguinada, aquello que se mantiene en secreto en el kariki (hogar) y aquello que sucede con otros en intimidad en sus lugares de reunión al aire libre en el awirachi (patio), son expresiones del vínculo entre intimidad, sociabilidad y espiritualidad; por lo que los rituales rarámuri surgen como respuestas a las desgracias ocasionadas por los ichápuchi o por desequilibrios cósmicos, y su objetivo es restablecer la armonía. En estos espacios se entrelazan los wikara (cantos), los nawésari (sermones) y las anayawari ra'fchara (palabras de los ancestros), que reafirman la identidad colectiva. El kariki y el awirachi son lugares donde la privacidad se vuelve comunal, y la comunalidad deviene sagrada; así, la práctica ritual no sólo mantiene el equilibrio espiritual, sino que también preserva la frontera cultural frente al mundo exterior, donde la transparencia puede significar vulnerabilidad.

## CONCLUSIONES.

El aprendizaje más profundo de esta investigación es que el conocimiento es relación. No se trata de representar al otro, sino de caminar con él, aprender su ritmo, sus silencios, su pensamiento, su musicalidad, su movimiento y su ritmo; por lo que la Sierra Tarahumara es un laboratorio de pensamiento vivo, allí la palabra se hace cuerpo, la memoria se hace danza, y la justicia se hace comunidad.

La convivencia con las comunidades rarámuri permitió comprender que su conocimiento no se limita a un sistema médico, ritual o educativo aislado, sino que forma parte de una cosmología viva donde todo tiene sentido en relación con lo demás. La distinción entre los owirúame y los sukurúame no es solo moral o espiritual, sino epistemológica: expresa la tensión entre el cuidado y el daño, entre los saberes que restauran la vida y las fuerzas que la desequilibran.

En la práctica curativa, en los cantos, los movimientos y los soplos, se manifiesta una filosofía del cuerpo y del alma que integra lo natural, lo espiritual y lo comunitario como un solo lazo social que une a los rarámuris.

Las danzas, los yúmaris y los rituales observados confirman que el conocimiento rarámuri se produce en movimiento, en el cuerpo que baila, siembra, cura y agradece. Cada gesto, cada sonido, cada canto y cada palabra son formas de pensar y orar que sostienen la existencia colectiva. La noción de iwígara revela un principio profundo de justicia epistémica. En la que todos los seres humanos, animales, plantas y otros elementos de valor para la comunidad como los territorios sagrados comparten un mismo aliento que los vincula. Danzar, entonces, es una manera de cuidar ese equilibrio y de renovar los vínculos entre la comunidad, la naturaleza y Onorúame.

El reto de la etnografía decolonial es recrear el conocimiento desde la cotidianidad, las tradiciones, las creencias y los pensamientos, reconociendo que las comunidades rarámuris no sólo es objeto de estudio, sino sujeto epistémico. Esta etnografía decolonial permitió reconocer que el encuentro entre el pensamiento académico y el saber rarámuri solo es posible desde la escucha y la reciprocidad. La

interlocución intercultural exige abandonar la pretensión de traducir completamente un mundo a otro, y en su lugar, caminar con los rarámuris en el reconocimiento mutuo.

La experiencia mostró que la justicia cognitiva no consiste en incluir sus saberes dentro de la ciencia moderna, sino en dejar que estos transformen nuestras formas de conocer y de vivir. En palabras de un chérame (anciano): “pensar bien es cuidar el corazón para construir comunidad” (Uruachi, 18 de octubre de 2025); desde ahí, el conocimiento se vuelve acto de comunión, respeto y esperanza compartida.

### **Agradecimiento.**

Agradecemos a la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ) y a todo el equipo de investigación conformado por docentes de la Universidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua (UPNECH) y profesores de escuelas primarias indígenas, así como miembros de las comunidades rarámuris que acompañaron al equipo de investigación en el marco de la Convocatoria Investigación Humanística 2025 de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI); ésta Secretaría brindó el financiamiento necesario para la realización del Proyecto IH-2025-I-1 Diagnóstico de barreras estructurales y dificultades de aprendizaje e interés científico de niñas y niños rarámuris.

### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.**

1. Alvarado, C. M. (1996). La Tarahumara: una tierra herida. Análisis de la violencia de zonas productoras de estupefacientes en Chihuahua. Chihuahua, México: Talleres Gráficos del Estado de Chihuahua.  
[https://books.google.com.mx/books/about/Tarahumara\\_una\\_tierra\\_herida.html?id=n6JztAEACAAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.com.mx/books/about/Tarahumara_una_tierra_herida.html?id=n6JztAEACAAJ&redir_esc=y)
2. Bennett, W. C. y Zingg, R. M. (1935). The Tarahumara: An Indian Tribe of Northern Mexico. Chicago, IL: University of Chicago Press.  
[https://books.google.com.mx/books/about/The\\_Tarahumara\\_an\\_Indian\\_Tribe\\_of\\_Northe.html?id=ZBIOAQAAMAAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.com.mx/books/about/The_Tarahumara_an_Indian_Tribe_of_Northe.html?id=ZBIOAQAAMAAJ&redir_esc=y)

3. Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Colección Pensamiento Vivo. Colombia: Ediciones de la Universidad Autónoma Latinoamericana (UNAUCLA). <https://moarquech.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/08/escobar-arturo-sentipensar-con-la-tierra-nuevas-lecturas-sobre-desarrollo-territorio-y-diferencia1.pdf>
4. Escobar, A. (2018). Designs for the pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds. Serie New Ecologies for the Twenty-First Century. Estados Unidos: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822371816>
5. Freire, P. (2005). Pedagogía del oprimido. México: Siglo XXI editores. <https://fhcv.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/01/freire-pedagogia-del-oprimido.pdf>
6. Fricker, M. (2007). Epistemic injustice. Power & the Ethics of Knowing. Estados Unidos: Oxford University Press. <https://circulosemiotico.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/05/fricker-miranda-epistemic-injustice.pdf>
7. Fricker, M. (2017). Evolving concepts of epistemic injustice. En Kidd, I.J., Medina, J. and Pohlhaus Jr, G., (eds.), pp. 53-60. Reino Unido: The University of Sheffield/ Routledge Handbook of Epistemic Injustice/ Routledge Handbooks in Philosophy. [https://www.mirandafricker.com/uploads/1/3/6/2/136236203/evolving\\_concepts\\_of\\_epistemic\\_injustice.pdf](https://www.mirandafricker.com/uploads/1/3/6/2/136236203/evolving_concepts_of_epistemic_injustice.pdf)
8. Ingold, T. (2000). The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill. Estados Unidos: Routledge/ Taylor & Francis Group. <https://leiaarqueologia.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/08/the-perception-of-the-environment-tim-ingold.pdf>
9. Ingold, T. (2018). Anthropology and/as education. Estados Unidos: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315227191>
10. Levi, J. M. (1999). Hidden transcripts among the Rarámuri: Culture, resistance, and interethnic relations in northern Mexico. *American Ethnologist*, 26(1), 90–113. Blackwell Publishing Ltd.

[https://www.academia.edu/5585561/Hidden\\_Transcripts\\_among\\_the\\_Rar%C3%A1muri\\_Culture\\_Resistance\\_and\\_Interethnic\\_Relations\\_in\\_Northern\\_Mexico\\_American\\_Ethnologist\\_1999](https://www.academia.edu/5585561/Hidden_Transcripts_among_the_Rar%C3%A1muri_Culture_Resistance_and_Interethnic_Relations_in_Northern_Mexico_American_Ethnologist_1999)

11. Merrill, W. L. (1988). Rarámuri souls: Knowledge and social process in northern Mexico. Washington, DC: Smithsonian Institution Press. <https://archive.org/details/rarmurisoulskn00merr>
12. Mignolo, W. D. (2003). Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. México: Akal. <https://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/11-mignolo-un%20paradigma%20otro.pdf>
13. Mignolo, W. D. (2010). Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del Signo. <https://antropologiadeoutraforma.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/04/mignolo-walter-desobediencia-epist3a9mica-buenos-aires-ediciones-del-signo-2010.pdf>
14. Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Argentina: Editorial Tinta Limón. <https://sentipensaresfem.wordpress.com/2016/09/10/src2010/>
15. Santos, B. de S. (2009). Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. México: CLACSO/ Siglo XXI Editores. [https://arxiujosepserradell.cat/wp-content/uploads/2022/02/Boaventura-de-Sousa-Santos-Una-epistemologi%CC%81a-del-sur\\_-la-reinencio%CC%81n-del-conocimiento-y-la-emancipacio%CC%81n-social-2009-Siglo-XXI-libgen.li\\_.pdf](https://arxiujosepserradell.cat/wp-content/uploads/2022/02/Boaventura-de-Sousa-Santos-Una-epistemologi%CC%81a-del-sur_-la-reinencio%CC%81n-del-conocimiento-y-la-emancipacio%CC%81n-social-2009-Siglo-XXI-libgen.li_.pdf)
16. Scott, J. C. (1990). Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts. New Haven, CT: Yale University Press. [https://monoskop.org/images/0/0f/Scott\\_James\\_C\\_Domination\\_and\\_the\\_Arts\\_of\\_Resistance\\_Hidden\\_Transcripts\\_1990.pdf](https://monoskop.org/images/0/0f/Scott_James_C_Domination_and_the_Arts_of_Resistance_Hidden_Transcripts_1990.pdf)

17. Smith, L. T. (2012). Decolonizing methodologies. Research and Indigenous Peoples. Estados Unidos: Zed Books Ltd. <https://nycstandswithstandingrock.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/10/linda-tuhiwai-smith-decolonizing-methodologies-research-and-indigenous-peoples.pdf>
18. Viveiros de Castro, E. (2010). Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural. Argentina: Katz Editores. [https://www.evelia.unrc.edu.ar/evelia/archivos/idAula110406438188/materiales/2\\_Teoricos/Bibliografia/\\_Viveiros-de-Castro-Metafísicas-canibales-pdf\\_138595056357.pdf](https://www.evelia.unrc.edu.ar/evelia/archivos/idAula110406438188/materiales/2_Teoricos/Bibliografia/_Viveiros-de-Castro-Metafísicas-canibales-pdf_138595056357.pdf)
19. Walsh, C. (2009). Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Universidad Andina Simón Bolívar. <https://www.uasb.edu.ec/publicacion/interculturalidad-estado-sociedad-luchas-decoloniales-de-nuestra-epoca/>
20. Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. Construyendo Interculturalidad Crítica, 75–96. Colombia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. [file:///Users/pavelgutierrez/Downloads/Interculturalidad\\_Critica\\_y\\_Educacion\\_Intercultural.pdf](file:///Users/pavelgutierrez/Downloads/Interculturalidad_Critica_y_Educacion_Intercultural.pdf)

#### **DATOS DE LOS AUTORES.**

1. **Pavel Roel Gutiérrez Sandoval.** Doctorado en Educación por la Universidad de Tijuana Cut. Departamento de Humanidades, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez en el Campus Nuevo Casas Grandes (CNCG). Profesor-Investigador. Nuevo Casas Grandes, México. Correo electrónico: [pavel.gutierrez@uacj.mx](mailto:pavel.gutierrez@uacj.mx) ORCID: 0000-0003-0437-1549.
2. **Evangelina Cervantes Holguín.** Doctora en Educación por la Universidad de Tijuana Cut. Departamento de Humanidades, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez en el ICESA. Profesora-Investigadora. Ciudad Juárez, México. Correo electrónico: [evangelina.cervantes@uacj.mx](mailto:evangelina.cervantes@uacj.mx) ORCID:0000-0001-6980-22102.

**RECIBIDO:** 4 de enero del 2026.

**APROBADO:** 28 de enero del 2026.