

# REPRODUCCIÓN MATERIAL RARÁMURI EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA, MÉXICO. HEGEMONÍA Y CONTROVERSIA EN TORNO A LA PRÁCTICA DE LA KÓRIMA

Raramuri Material Reproduction in Chihuahua City, Mexico. Hegemony and Contention Over the Practice of Korima

MARCO MORALES\*

Fecha de recepción: 15 de diciembre de 2018 – Fecha de aprobación: 28 de febrero de 2019

## Resumen

Desde una metodología etnográfica, el artículo analiza el proceso de hegemonía que emerge de la interacción entre el Estado y los grupos subalternos en un caso específico: la controversia que existe entre las formas de reproducción material del grupo indígena rarámuri en la ciudad de Chihuahua, México, y las regulaciones decretadas por las autoridades estatales que las socavan. Presentará el caso de la kórima, práctica que implica pedir dinero en las calles, y la prohibición impuesta por el gobierno de Chihuahua para que los niños y las niñas de este grupo se dediquen a tal actividad. El análisis está sustentado en el concepto de hegemonía, entendida como un “marco discursivo común”, material y cultural, que permite vivir, hablar, actuar y confrontar los órdenes sociales caracterizados por la dominación.

**Palabras clave:** indígenas urbanos; rarámuri; reproducción material; kórima; hegemonía.

## Abstract

Based on ethnographic methodology, in this article I identify the process of hegemony that emerges from the interplay between the State and subaltern groups, referring to a specific case: the existing contention between forms of material reproduction of the Raramuri indigenous group in Chihuahua City, Mexico, and the regulations ordained by the state authorities that undermine them. I will present the case of korima, a practice that involves begging for money in the streets and the prohibition imposed by the Chihuahua government to accomplish such activity by the raramuri children. The analysis draws on the concept of hegemony, understood as a material and cultural “common discursive framework” which allows to live, speak, act and face the social orders characterized by domination.

**Keywords:** urban indigenous; raramuri or tarahumaras; material reproduction; korima; hegemony.

\* Dr. en Antropología. Investigador-docente del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México, comisionado al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Ciudad de Chihuahua, México. El artículo se enmarca en el Proyecto Cátedras CONACYT N° 331 Consolidación del Programa de Maestría en Antropología Social de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM). Correo-e: mvmorales@conacyt.mx, markovinicio75@hotmail.com

## Introducción

El objetivo del artículo es analizar el proceso de hegemonía que emerge de la interacción entre el Estado y los grupos subalternos. Para ello, me remito a un caso específico: la controversia que existe entre las formas de reproducción material del grupo rarámuri<sup>1</sup> en la ciudad de Chihuahua, México, y las regulaciones decretadas por las autoridades estatales que las socavan. Presentaré el caso de la *kórima*, práctica cultural resignificada en la ciudad y que implica pedir dinero en las calles, y la prohibición impuesta por el gobierno de Chihuahua para que los niños y las niñas de este grupo se dediquen a tal actividad. El análisis estará sustentado en la discusión de William Roseberry (1994) sobre el proceso hegemónico, entendido como un “marco discursivo común”, material y cultural, que permite vivir, hablar, actuar y confrontar los órdenes sociales caracterizados por la dominación.

El texto está dividido en tres apartados. En el primero doy cuenta del significado y la práctica de la *kórima* entre los rarámuri, resaltando que en las localidades de origen en la Sierra Tarahumara es una institución basada en la cooperación y la reciprocidad y cuyo propósito es compartir y redistribuir los alimentos con las familias o personas que carecen de ellos, para minimizar el hambre que puedan experimentar las unidades familiares en algún momento particular de necesidad. En el segundo apartado presento de manera breve el proceso migratorio de los rarámuri desde sus localidades de origen hacia la ciudad de Chihuahua destacando los tipos de inserción residencial, así como las estrategias de reproducción material desplegadas por los individuos y las familias de este grupo en el contexto urbano. Entre las estrategias de reproducción material me centraré en la *kórima*, práctica que

en la ciudad se ha resignificado pues ya no constituye la institución que posibilita la redistribución de los alimentos, sino que bajo su denominación las mujeres, las niñas y los niños piden dinero en las calles, lo cual refleja los valores y los significados subyacentes a las lógicas de subsistencia material urbanas.

En el tercer apartado enfoco el análisis en la controversia que existe por la práctica de la *kórima* y la prohibición decretada por el gobierno de Chihuahua a que las niñas y los niños rarámuri pidan dinero. Esto ha generado un conflicto en cuyo centro están dos maneras distintas de concebir la reproducción material y la crianza y la socialización de las y los niños. Dicha regulación muestra un marco discursivo hegemónico mediante el cual el Estado impone categorías sociales de lo que no es permisible y con ello manifiesta su poder. Concluyo que la *kórima* y las respuestas dadas por las mujeres rarámuri a las autoridades gubernamentales representan una de las maneras de vivir y confrontar la dominación, pues constituyen un punto de ruptura o un área de inflexión que cuestiona, socava y frustra la hegemonía dominante en Chihuahua.

Debo destacar que la investigación partió de un análisis culturalmente situado que considera la particularidad del contexto histórico y social rarámuri. Esta aproximación se basó en un enfoque etnográfico centrado en la población de los asentamientos, en particular en el llamado El Oasis, donde las personas viven de manera congregada a diferencia de las localidades de origen de la Sierra Tarahumara, cuya habitación se caracteriza por la dispersión. Se privilegió, además, el análisis cualitativo, apoyado en las técnicas de observación participante, las charlas “informales”, las encuestas y las entrevistas semiestructuradas.

### **Kórima y reciprocidad rarámuri**

Los rarámuri conforman un grupo indígena que vive en el estado de Chihuahua, al norte de México. Desde tiempos ancestrales su población reside, principalmente, en una porción montañosa conocida como Sierra Tarahumara (ver plano 1). Su economía está sustentada en la agricultura y la ganadería: se dedican principalmente a los cultivos de maíz y frijol (poroto), a los que pueden sumarse la calabaza, el chile, la papa y otras hortalizas y frutales. Las especies pecuarias que crían son caprina, ovina, bovina, en menor medida caballo, cerdos, así como aves de corral. *Nochari* o *nochama* son los términos que los rarámuri utilizan en su lengua para referirse al trabajo que realizan en los rubros mencionados y en otros más, como los quehaceres domésticos.

Estas actividades productivas se despliegan dentro de un modelo laboral flexible en el que la participación de todos los miembros de la unidad doméstica familiar es fundamental, pues aunque hay ciertas labores realizadas de acuerdo a prescripciones de género, en las que subyace la idea de complementariedad, todos los hombres y las mujeres tienen la capacidad de realizar cada una de las actividades de reproducción material. La unidad doméstica familiar es el nivel en el que se apoya la organización social, pues representa el grupo más pequeño y estable al que pertenecen los rarámuri (Kennedy, 1970). En general está conformada por una familia nuclear, la cual puede extenderse y contraerse, matrilocal o patrilocalmente, en función de las necesidades e intereses de sus miembros.

La organización social rarámuri se fundamenta también en un conjunto de prácticas

de intercambio y reciprocidad a través de las cuales circulan alimentos, artículos y productos que son necesarios para la reproducción social. En este sentido, la *kórima* es una institución que posibilita compartir y redistribuir los alimentos entre las familias o las personas que carecen de ellos. La *kórima* se sustenta en una normatividad que estimula las prácticas de reciprocidad y ayuda mutua y sus objetivos son minimizar el hambre que puedan experimentar las unidades familiares en algún momento particular de necesidad y, en términos más amplios, garantizar la subsistencia material rarámuri. Al respecto, Pedro de Velasco y Augusto Urteaga señalaron que la *kórima*:

Designa —exclusivamente— una institución fundamental de la cultura Tarahumar: La ayuda que todo Tarahumar tiene derecho a solicitar de cualquier hermano de raza en mejor situación económica que él, cuando se encuentra en una necesidad grave [...] En estos casos, los Rarámuri tienen derecho a pedir a otros el alimento necesario para asegurar su subsistencia hasta que vuelva a ser posible conseguir alimentos. Hay que señalar que se trata estrictamente de un derecho —con su correspondiente obligación por parte de los más afortunados— fuertemente subrayado por la tradición Tarahumara. No se trata ni de un préstamo, ni mucho menos de una limosna o regalo condescendiente [...] pedir Kórima no implica ninguna vergüenza o humillación (De Velasco, 1987, p. 241).

La reciprocidad es el elemento clave de las culturas indígenas serranas [en Chihuahua] [...] Esta verdadera institución económica [*kórima*] cumple con las siguientes funciones en los pueblos indígenas de la sierra: asegura que ningún individuo o familia sufra de hambre; da lugar a la redistribución de la riqueza y los alimentos y, por último, aumenta la relación y comunicación entre los individuos y familias de pueblos y ranchos estableciendo una corresponsabilidad general y una clara conciencia de ayuda mutua para la subsistencia y reproducción del grupo (Urteaga, 1998, p. 521).

### Plano 1. Estado de Chihuahua, México.



Elaboración del autor.

Pero no solo la carencia de alimentos activa la práctica de compartir, pues las visitas que por diversos motivos las persona hacen a familiares o conocidos también son atendidas con la cortesía de la *kórima*. Sea por carencia o no, sin excepción, en todas las ocasiones el anfitrión ofrecerá a sus visitantes los alimentos que estén preparados en ese momento: frijoles, tortillas, sopa o café. La norma garantiza a todas las familias e individuos que, si en un futuro carecen de alimentos, estos también les serán reciprocados por los miembros del grupo. Los siguientes testimonios rarámuri dan cuenta de las características e importancia de la práctica de la *kórima* en la Sierra Tarahumara.

*Kórima* es una visita que hace una persona, pero de esa visita la persona visitada siempre ofrece algo, es un compartir, siempre comparte lo que tiene, jamás a

un visitante lo deja ir así nada más, pues siempre le da pinole [maíz tostado y molido]. Depende de si es conocido o no es conocido. Si no es conocido es que es una persona que necesita: “¿de dónde vienes?”, “de Naráachi” [nombre de un pueblo rarámuri]. La persona inmediatamente se da cuenta que es una persona que necesita, por lo tanto, después de darle comida, porque viene de lejos, le va a dar frijol, le va a dar maíz, su buen *guari* [cesto] de maíz a la persona desconocida. Porque el conocido de ahí siempre va a ir nada más a alguna cosa, a visitar, no porque necesite comer, pero también se le da *kórima*. Entonces es compartir con la persona que te visita, siempre. Por eso dicen que el rarámuri no se muere de hambre porque: “ay voy caminando, ay voy a llegar a esta casa”, ya sabe el que va a llegar a esa casa que ahí le van a ofrecer un pinolito, si tienen tortillas le van a dar de comer y ese día ya no pasó hambre. Entonces eso es, es un vivir como hermano, es mi hermano, es ser un rarámuri. Así lo decimos mucho, es un rarámuri que vive como hermano con el otro, así sea conocido o desconocido (entrevista Juanita<sup>2</sup>).

¿Qué es *kórima*? Pus es pedir una ayuda, porque dicen “no comemos allá en la casa, no tenemos qué comer”. Yo no puedo decir que no, nada más que pasen a comer, pus ya sabemos que a eso vienen. Pero ellos tampoco nos dicen, ya sabemos que a eso vienen (entrevista Rosa).

En la *kórima* pueden apreciarse ciertos elementos que remiten al análisis sobre los dones de Marcel Mauss (1991 [1923-1924]), pues la institución evidencia un sistema de cambios y prestaciones económicas que involucra las pautas de producción y consumo. En ese sentido, la normatividad inherente a la *kórima* lleva a los rarámuri a cumplir las tres obligaciones a las que se refiere Mauss en su análisis: dar, recibir y devolver. En la *kórima*, el anfitrión tiene la obligación de dar alimentos al visitante, quien los recibe y posteriormente tendrá que devolverlos, pero no necesariamente a la misma persona. Puede ser a esta o a otras, ya que, tal como lo planteó Mauss, no son los individuos sino las colectividades las que se obligan mutuamente, son personas morales las que están involucradas. Finalmente, cabe

destacar que uno de los significados del *potlach* al que alude Mauss es el de “alimentar”, el cual se asemeja en cierto sentido a la idea principal que sustenta la *kórima*: compartir alimentos.

### Reproducción material rarámuri en la ciudad de Chihuahua

Desde hace varias décadas las sequías, el empobrecimiento del suelo y la escasez de la tierra cultivable en la Sierra Tarahumara son factores que han obligado a los rarámuri a emigrar hacia otras regiones, entre las que se encuentra la ciudad de Chihuahua, para conseguir recursos con los cuales solventar su existencia (ver plano 2). Además del aspecto económico, el desplazamiento de los rarámuri a la capital del estado también ha sido motivado por aspectos relacionados con la educación, la salud o los problemas personales (Morales, 2013) y, en los últimos años, la violencia derivada del narcotráfico.

**Plano 2.** Municipios de la Sierra Tarahumara, receptores de migrantes en el estado de Chihuahua.



Elaboración del autor.

La migración rarámuri a la ciudad de Chihuahua se presenta en dos modalidades, clasificadas de manera general como temporal y permanente. La primera consiste en un movimiento realizado en épocas en las que no se requiere mucho trabajo en las parcelas de sus localidades de origen, como en el invierno, cuando ya han levantado su cosecha. Permanecen en la ciudad desde unas cuantas semanas hasta algunos meses y posteriormente regresan a la Sierra Tarahumara para continuar su vida y sus labores. Por su parte, la migración clasificada como permanente implica una residencia constante y prolongada por varios años en la urbe, aunque no significa que sea absolutamente definitiva. Este tipo de residencia permanente se presenta en dos formas: dispersa, viviendo en casas propias o rentadas, y congregada en asentamientos construidos para la población rarámuri.

El origen y la construcción de dichos asentamientos ha obedecido a diferentes causas, pero en ellas siempre está la iniciativa de los sectores religiosos (evangelistas y católicos), del gobierno de Chihuahua, de la sociedad civil y de la filantropía local o nacional (Morales, 2013). En la actualidad hay diecisiete asentamientos reconocidos por las instancias de gobierno y la población aproximada en ellos es de 2.504 personas (COEPI, 2017). A lo largo de los años, los rarámuri se han apropiado de estos espacios, beneficiándose de los recursos obtenidos y de las relaciones que pueden entablar con el sector mestizo de la población (Morales, 2014).

El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) también mostró que poco más de la mitad de los rarámuri censados de 12 años y más en la ciudad de Chihuahua (53%) se ocuparon como artesanos y obreros, ayudantes

y peones, trabajadores domésticos, comerciantes y dependientes, trabajadores agropecuarios y trabajadores ambulantes<sup>3</sup>. Dichas actividades permiten resolver el aspecto material de la vida de los rarámuri, sin embargo, se ha demostrado que en las ciudades de México y América Latina la inserción de los indígenas en dichos espacios está marcada por un orden material y simbólico fundamentado en una ideología que segrega o “etniza” el mercado de trabajo de acuerdo a las dimensiones de clase, etnia y género (Oehmichen, 2005; Bastos, 2000; Camus, 2002; Molina, 2010, Durin, 2010). Al respecto, Séverine Durin (2010) afirmó que el mercado laboral articula mecanismos de selección, como las certificaciones escolares o la categorización étnica, que excluyen a las minorías de los trabajos que ofrecen mejores condiciones. En consecuencia, los indígenas suelen emplearse en labores étnicamente diferenciadas y minusvaloradas que requieren mayor esfuerzo físico. Generalmente son las peores remuneradas y no tienen o son escasos los beneficios sociales.

En el caso rarámuri analizado, la ideología segregacionista y la construcción de representaciones sociales sobre los empleos y las actividades económicas a los que pueden dedicarse hombres y mujeres se articulan con las capacidades, los intereses, las necesidades y las pautas de organización social y cultural que les son propias, definiéndose así un perfil laboral que, en términos generales, caracteriza al sector indígena urbano. De esta manera, en los asentamientos la mayoría de los varones se dedican a la albañilería y al peonaje en ranchos agrícolas o ganaderos, mientras que las mujeres laboran en el empleo doméstico, la limpieza de hoteles o restaurantes, la venta ambulante de artesanías y golosinas, y muchas de ellas se dedican también a la *kórima*.

Los trabajos y las actividades señaladas forman parte de un conjunto de estrategias que permite a los rarámuri conseguir su reproducción económica y social en la ciudad de Chihuahua. Es posible entender esta manera de resolver la dimensión material, las formas en que se organizan los rarámuri y los elementos que se articulan alrededor de sus prácticas bajo el concepto de lógicas de subsistencia elaborado por Santiago Bastos (2000). De acuerdo con Bastos, las lógicas de subsistencia son aquellas normas, valores y actividades vinculadas a la reproducción material de los hogares indígenas en los sectores populares urbanos, y en las cuales el trabajo, entendido como una relación salarial “formal”, solo representa una de las diversas actividades que integran el conjunto.

Siguiendo los planteamientos de Bastos, las estrategias de reproducción rarámuri están conformadas por actividades que se desarrollan en condiciones de precariedad, como la *kórima*. Se basan en nociones de organización económica y del trabajo arraigadas en la cultura rarámuri, en la que las prácticas de cooperación y reciprocidad, y la responsabilidad de todos los miembros de la unidad doméstica, incluidos los niños y las niñas, son fundamentales. Y como formas de organización experimentan transformaciones en su práctica y significado al actualizarse en la ciudad de Chihuahua.

La definición de lógicas de subsistencia permite analizar un aspecto más de la reproducción material rarámuri: en la ciudad, el empleo femenino no genera conflictos ni necesita justificaciones, lo que cuestiona la tesis de la construcción masculina del varón como único proveedor (Bastos, 2000). Esto permite entender por qué las mujeres rarámuri participan en

las actividades de reproducción sin causar algún conflicto entre los varones, ya que dentro de sus marcos culturales y sociales la contribución de todos los miembros de la unidad es fundamental. De esta manera, todos son responsables y no solo los hombres.

Como parte de las estrategias de reproducción material se encuentra la *kórima*, la cual se ha resignificado en la ciudad de Chihuahua, pues ya no constituye la institución que posibilita la redistribución de los alimentos entre los rarámuri, sino que ha derivado en la actividad de las mujeres, las niñas y los niños de pedir dinero en las calles<sup>4</sup>. El siguiente testimonio es de una mujer de veinticinco años de edad, madre de tres hijos, quien relató la manera en que desde su infancia se responsabilizó de tareas domésticas y se dedicó a la *kórima* y la venta de muñecas y golosinas, práctica que continúa haciendo ahora en compañía de sus pequeños.

De niña ya tenía que barrer, lavar los platos, los mandados. Siempre salíamos a pedir *kórima*, pero en veces iba también con mi mamá. Íbamos hasta el centro, donde está el palacio de gobierno. Antes sí nos dejaban entrar en las oficinas pero ahora ya no... Yo empecé con las monas cuando lo hacían mis papás, porque ellos empezaron primero de venderlos, y pus yo también hice lo mismo y ya con eso tenía dinero para lo del día. También los mazapanes, ese lo vendía desde los cuatro años. Salía con mi mamá, sí, pues entre las dos... Pus hora hay veces, cuando haiga gente que nos compren, pues sí en veces sale un poquito, depende que nos compren. En veces se juntan cuatrocientos [pesos], nomás los sábados y domingos. Cuando no compran pus nomás poquito como unos cincuenta [pesos]... Las monas son a diez [pesos]... Nosotros vendemos aquí en “Sanborns”, y también pedir *kórima* muy poquito... A los niños sí les dan, pero a los mayores ya no... [Los niños] nos dan el dinero pero cuando llegan lo piden. Mari [su hija] sí junta como ochenta o noventa pesos. Y me lo pedía. Me decía “¡Dame! Quiero comprar papita o algo, jugo”, y así me dice. Sí, y pus ahí en vez de que se quedara

el dinero, le compraba comida. Y es que como casi no le doy pa las papitas, “La comida”, le digo... Antes sí pedía *kórima* en las casas, pero ya no. Lo que quisieran dar. Pus, dan veces comida, galletas, latas de atunes, pan, dinero, lo que se dé, diez, cinco o de dos [pesos] (entrevista Maricruz).

Tal como en las localidades de origen en la Sierra Tarahumara, en la ciudad el aprendizaje de los niños en las tareas de reproducción doméstica y material es muy importante. La finalidad es que desde temprana edad comiencen a ser independientes y a valerse por sí mismos, pero ahora en el mundo urbano. Esto es lo que Erikson (1980) definió

como “sentimiento de laboriosidad”, el cual hace referencia a la etapa en la que los niños aprenden a realizar actividades que forman parte de la realidad y del sentido práctico, todo lo cual proporciona una disposición para participar en el mundo de los adultos. Las configuraciones culturales, según Erikson, dan pleno sentido y fomentan en los niños un sentimiento de competencia y libre ejercicio de destreza e inteligencia en la realización de tareas serias, no obstaculizadas por una percepción de inferioridad, conformando así una base sólida para la cooperación participativa en la vida productiva.

**Fotografía 1.** Mujer y niño rarámuri pidiendo *kórima* y vendiendo mazapanes en Chihuahua.



Autor: Marco Vinicio Morales Muñoz, 2018.

En este sentido, el trabajo de las niñas y los niños, tanto en la *kórima* como en la venta ambulante de golosinas y otras actividades, encuentra una similitud con los hallazgos de Nydia Prieto (2008) y Angélica Rojas (2010) en sectores de la población infantil otomí en las ciudades mexicanas de Monterrey y Guadalajara, respectivamente. De acuerdo con su análisis, el trabajo de estos niños y niñas es una de las dimensiones que posibilitan su socialización en el contexto urbano y mediante la cual adquieren capacidades y valores sociales. En consecuencia, se favorece la idea de independencia y superación personal al construirse una identidad personal, pero a la vez se fomenta la importancia de la participación integral en las tareas de reproducción material de acuerdo a su cultura.

En el caso rarámuri, las mujeres esperan

a que sus hijos salgan de la escuela para irse todos juntos a la *kórima* y la venta, alrededor del mediodía, terminando su jornada pasadas las seis de la tarde. Los sitios preferidos para tales actividades son los cruceros de las grandes avenidas de la ciudad de Chihuahua, el centro histórico, las colonias de las clases media y alta, los lugares de recreo de las familias mestizas, así como los alrededores de los supermercados y centros comerciales. En general, las rarámuri consideran que esta actividad es legítima para conseguir dinero, aunque como institución ya no cumpla las funciones, ni tenga las características que la distinguen en las localidades de la Sierra. Y a pesar de que las mujeres estén mayormente concentradas en estas actividades, algunas de ellas también pueden dedicar uno o dos días a la semana al empleo doméstico. La tabla 1 muestra el perfil de algunas de las mujeres dedicadas a la *kórima* y la venta ambulante.

**Tabla 1.** Perfil de las mujeres y características de la *kórima* y venta de artesanías y golosinas.

Nombre / Relación conyugal	Edad	Estudios	N° de hijos dependientes	Actividad	Ingreso aprox. por día (\$ pesos mexicanos)
Teresa Casada	50	Sin estudio	2	Kórima y venta de golosinas	\$60 a \$300
María Eligia Casada	38	Sin estudio	4	Kórima y venta artesanías	\$150 día
Verónica Casada	29	3° Primaria	3	Kórima	\$180
Marcela Casada	27	Sin estudio	5	Kórima y venta artesanías	\$300
Carolina Separada	25	Secundaria adultos	2	Kórima y venta artesanías; empleo doméstico	\$100 kórima y venta; \$250 día por empleo doméstico
María Casada	21	6° Primaria	2	Kórima y venta artesanas; empleo doméstico	\$50 a \$200 día; \$250 día en empleo doméstico
Celia Casada	20	Primaria	2	Kórima, venta artesanías y golosinas	\$200 día
Martha Casada	18	Primaria	1	Kórima; empleo doméstico	\$150 día, alimentos; \$250 empleo doméstico

Fuente Autor: encuestas, entrevistas y diario de campo.

A primera vista se puede pensar que el cambio en el significado de la práctica ha sido radical, pues en la ciudad lo que ellas llaman *kórima* en realidad es mendicidad y, por lo tanto, ha perdido, entre otros elementos, el carácter de reciprocidad que la distingue en la Sierra. Pedro de Velasco (1987) presentó un argumento similar al referirse a la *kórima* practicada por los migrantes temporales que se desplazan a los centros urbanos del estado de Chihuahua, haciendo énfasis en que la población blanca ciudadina no entiende los contenidos de la institución rarámuri. Al respecto señaló:

De vez en cuando, los Tarahumares que bajan a las ciudades (Parral o Chihuahua) sea por pasearse, sea (especialmente) en tiempo de carencia, piden Kórima. Pero el blanco citadino no entiende la mentalidad Rarámuri; para él, el don tiene claramente la connotación de limosna lo cual tiene una repercusión negativa en el Tarahumar mismo y conlleva el peligro de colocarlos en la categoría de mendigos (De Velasco, 1987, p. 242).

Sin embargo, es posible entender de otra manera la *kórima*, distinguiendo algunos de los rasgos que la caracterizan como institución. En este sentido, a pesar de que en las calles la práctica ya no implica compartir y distribuir los alimentos y materiales de manera recíproca, sino que solo fluyen monedas del sector mestizo al sector rarámuri, el objetivo final de la *kórima*, asegurar la subsistencia material de los rarámuri, se mantiene a pesar de los cambios en la forma y el contenido. En la ciudad, la institución de la *kórima* se ensancha con la desigualdad y la visión paternalista hacia los rarámuri, quienes son conscientes de ser vistos como “pobres” e “inditos”. Pedir dinero es una estrategia que les funciona, es conservadora en el ámbito de las representaciones, pero a la vez exitosa.

Cabe señalar que, en ocasiones, la práctica de la *kórima* presenta riesgos para las mujeres, los niños y las niñas. Algunas de las rarámuri y sus hijos e hijas han experimentado situaciones de agresión y violencia por parte de las personas a las que les piden dinero, así como por otras personas no indígenas que también se ubican en los cruceros vehiculares para obtener algunas monedas realizando diferentes actividades. El siguiente testimonio es de una mujer que vivió diversas situaciones de agresión y violencia durante sus jornadas pidiendo *kórima* en las calles de Chihuahua:

Sí, a mí sí me tocó que me digan, una señora. Es que la niña estaba pidiendo *kórima* y le dijo “*kórima*, pa comprar comida”. Y dijo una señora “pus póngase a trabajar”, le dijo a la niña. Y yo le contesté, “No señora, ella no puede trabajar”. “Pus póngase a trabajar usted”, me dijo. “Pus cómo voy a trabajar, si estoy embarazada. A poco usted trabajaba así”, le digo. “Pus yo sí”, me dijo. “Pus no creo que alguien trabaje así, cuando esté embarazada. Yo ahorita no puedo trabajar. Pero yo sí me pongo a trabajar aquí vendiendo muñecas”, le digo. “No, pues, eso no es nada pesado”, me dijo... Y también con uno que limpia vidrios, ahí por la [calle] Mirador. Es que era una señora, pero esos que se drogan. Y le agarró un mazapán a la niña, le agarró uno así nomás. “¿Por qué agarras los mazapanes así”, le dije. Y luego me dijo “Ahorita te los pago”. Y estuve esperando, esperando, y, no, no me los pagó. Y al siguiente día a la niña le dieron unos osos de peluche y me dice [la limpiaparabrisas] “¿Me vendes un peluche?”. “No es que no es mío, es de la niña”. Y me dijo “¡Ay, cómo eres mala! Yo tengo dos niñas y les que tengo que regalar unas muñecas”. Pus, yo le pregunté a la niña que si quería vendérselo y me preguntó “¿En cuánto?”. Le dije “en quince pesos”. Y luego agarró la monita y no me los pagó. Y jui y le reclamé el dinero y me dijo “¡Ay, cómo son! Cómo vienes a pedirme dinero”. Y le pidió al otro muchacho y me habló puro disparate. Y, luego, que me iba a echar la patrulla. “Pus échamela” le dije. “A cabo que no me va a decir nada porque yo no hice nada. Usted es el que me anda robando eso. Yo no te hice nada”. Y hasta el muchacho me quería pegar (entrevista Maricruz).

## Lenguaje de lucha, debate y controversia en torno a la *kórima*

Además de que los contenidos de la *kórima* se han transformado en la ciudad de Chihuahua, el hecho de pedir dinero por parte de los niños, las niñas y las mujeres indica un cambio que repercute en las dimensiones de género y generación. En primer lugar, la *kórima* en la ciudad implica un estigma o una valoración negativa por parte de la sociedad chihuahuense respecto de los sectores femenino e infantil, lo cual ha llevado al gobierno local a prohibir que los niños se dediquen a esta actividad. Ello ha generado conflictos entre las madres y el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia del estado (DIF)<sup>5</sup>. Pero no solo eso, al interior de los asentamientos también esta práctica ha reforzado la desigualdad pues los varones han dejado en manos de sus mujeres e hijos la labor de la *kórima* y casi nunca se inmiscuyen en la solución del conflicto con las instancias de gobierno.

En general, los rarámuri consideran que la *kórima* es una actividad legítima para conseguir dinero, sobre todo las mujeres, que realizan esta práctica, aunque como institución ya no cumpla las funciones ni tenga las características que la distinguen en las localidades de la Sierra. Al respecto, los testimonios de dos rarámuri, una mujer y un hombre, destacan la práctica de la *kórima* como una ayuda que solicitan para lograr su reproducción material en la urbe. En el segundo testimonio se vincula la práctica de la *kórima* con la falta de apoyos a los asentamientos por parte de las instituciones de gobierno:

Pos *kórima*, sí, es como una ayuda, a lo mejor sí, pus está bien. Pos yo digo que sí, como ya casi no voy, no, ahora yo no voy. La niña (su hija) sí va, pero nomás

sábado y domingo. Ahí en el Waimar [supermercado Walmart], pero ahí en la tienda donde le dicen ahí el Sams. Cuando las gentes salen y les dan. En veces sí trae ciento cincuenta [pesos] al día y me da para mí, para comprar comida. Y compra su guarache, su tenis. Sí, pus yo no le he dicho que vaya a pedir, más que sola se me va. Me dice “Ya me voy yo” (entrevista Paula).

*Kórima* es una ayuda nomás que por lo que pide, es pedir nomás. También, por falta de comer y por falta de apoyo, por eso las señoras andan buscándole comida. Como no le llegan comida, por eso andan buscando la *korimeada* en la calle. El domingo fuimos a otra reunión [en la Coordinación Estatal de la Tarahumara] y yo dije, “yo también fui de esos que andaban en la calle. En la calle ganas más andando pidiendo que andar barriendo” (entrevista Martín).

A pesar de esto, algunos funcionarios gubernamentales y parte de la sociedad chihuahuense desaprueban la *kórima* porque, en primer lugar, arguyen que en la ciudad esta práctica es mendicidad y no un trabajo y, en segundo, porque piensan que es una forma de explotación infantil que pone en riesgo la integridad física y moral de los niños. Cabe destacar que tal discurso ha sido interiorizado por algunas rarámuri, quienes también descalifican dicha práctica y lanzan duras críticas a las mujeres que se dedican a ella, argumentando que “son flojas”, pues buscan una manera “fácil” de ganarse la vida pidiendo “limosna” a costa del esfuerzo de los niños. Los siguientes comentarios evidencian esta percepción en dos mujeres rarámuri:

Aquí en la ciudad no sé con qué sentido lo harán. Aquí sí yo lo siento como que es un pedir limosna: “dame un peso”. En la Sierra no pedimos dinero, nunca, la persona nunca pide, nunca jamás, “dame maíz”, “dame pinole”, nunca. Ahí se da por entendido que tú como rarámuri le tienes que ofrecer algo. Y aquí pues la persona que lo hace es como “dame limosna”, como que “tú tienes, dame”. Entonces yo así lo percibo como pedir “dame tú”. Porque así preguntando a las

personas que se venían acá, “¿en qué trabajas en la ciudad?”, “No pus yo pido”, “¿pero por qué?”, “pus es mi trabajo, es más fácil, es más fácil ganar el dinero porque fíjate, trabajando te cansas, en un día te dan ciento cincuenta pesos y yo en un día puedo juntar los trescientos pesos”, en aquel tiempo, cuando todo mundo le daba al que estaba en el semáforo. “Entonces ya lo estás tomando como vivir, como una vida fácil, buscar una vida fácil, pudiendo trabajar”. Entonces yo pienso en todo eso y digo, bueno, “pus algunos lo hacen porque es fácil, porque es una manera de vivir muy fácil que te estén dando y lo juntas”. Por eso yo pienso es una manera fácil de vivir, que las mamás mandan a los niños “ándale ve a pedir” y pus es para la mamá, se lo recoge la mamá o la familia, mientras la mamá en su casa, mientras allá acompañando al hijo, cosiendo; pero ella no es la que está trabajando, es el hijo, los hijos (entrevista Matiana).

Y pidiendo *kórima* nada más son los niños y las mujeres, más bien los niños. Y lo veo muy mal, a mí no me gusta, no. Yo pienso que todos tenemos que trabajar o al menos eso a mí me han enseñado. No me gusta porque es una manera cómoda de vivir. Es una manera floja de vivir (entrevista Rosa).

La Procuraduría de la Defensa del Menor y la Familia, dependencia adscrita al DIF, ha implementado un programa que prohíbe a los infantes pedir *kórima* en las calles de la ciudad. Los argumentos del DIF en la aplicación de esta normatividad están relacionados con el cuidado y la protección que supuestamente los padres deben dar a sus hijos. La institución considera que la exposición de los niños cuando piden *kórima* tanto a las altas o bajas temperaturas que se presentan en la ciudad como al peligro del tránsito vehicular en las avenidas implica una ausencia de dichos cuidados, por lo que esta ha sido tipificada como una falta cívica a la que nombran “omisión de cuidados”.

La prohibición de la práctica de la *kórima* ha generado un conflicto en cuyo centro están dos

maneras distintas de concebir la reproducción material, la crianza y la socialización de los niños. En la disputa se distingue un proceso hegemónico mediante el cual el gobierno intenta imponer una visión particular sobre esos temas, lo que nos remite a los planteamientos de William Roseberry (1994) sobre la conformación del Estado y la cultura popular mexicanos.

Roseberry planteó que la hegemonía supone un proceso político de “dominación” y “lucha” entre la formación del Estado y las formas populares de acción cotidianas. En este sentido, la amplia variedad de acciones, posiciones y posibilidades que están presentes en las relaciones de dominación solo puede ser entendida si se considera un campo de fuerza como el espacio que conecta lo dominante y lo subalterno, y un proceso hegemónico dinámico de controversia, lucha y debate<sup>6</sup>. Así, Roseberry propuso el entendimiento de la hegemonía como un “lenguaje de controversia”, como un “marco discursivo común”, material y cultural, que permite vivir, hablar, actuar y confrontar los órdenes sociales caracterizados por la dominación. En dicho marco se encuentran las palabras, las formas, las imágenes, los símbolos, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por los subalternos para comunicar, entender, adaptarse o resistir el proceso de dominación. Este marco discursivo produce e impone “palabras” que señalan y expresan relaciones de poder y materiales de carácter social, político y económico (Roseberry, 1994).

Esta idea de “marco discursivo común” se acerca a la metáfora de “discurso” propuesta por James Scott (2000) para analizar los comportamientos de los actores sociales en las relaciones de dominación. En términos de Scott, las palabras serían entendidas como un “discurso

público”, un lenguaje conductual impuesto por los dominantes, desequilibrado en su favor, que esperan sea cumplido por los dominados y que ofrece pruebas de la hegemonía de los valores dominantes, así como de sus efectos.

De acuerdo con lo anterior, la prohibición de la *kórima* a los niños decretada por la Procuraduría de la Defensa del Menor y la Familia del DIF es parte de este marco discursivo hegemónico. Representa un conjunto de “palabras”, un discurso homogeneizante de regulación mediante el cual el Estado impone categorías sociales de lo que no es permisible y, por medio de ello, manifiesta su poder. Las acciones llevadas a cabo por los funcionarios de gobierno, así como el discurso ideológico detrás de ellas, son una muestra del poder hegemónico y coercitivo que pretende imponer el Estado a sus gobernados, el cual repercute, en este caso, en la vida de las rarámuri dedicadas a la *kórima*. Así es como se reprimen capacidades humanas y modos de vida que, de acuerdo con valores ajenos, no son pertinentes como formas de reproducción material. Esto, además, es traducido en normatividades legitimizadas en leyes y procedimientos administrativos.

La Procuraduría de la Defensa del Menor y la Familia realiza un conjunto de actividades de vigilancia y represión con la finalidad de evitar que los niños rarámuri pidan *kórima* en las calles de la ciudad. Asimismo, en estas labores también están involucradas otras dependencias, como la Secretaría de Seguridad Pública Municipal y el DIF municipal. Sobre esta labor, el jefe del Departamento de Trabajo Social de la Procuraduría referida comentó lo siguiente:

Uno es el grave problema que tenemos de los niños que andan en los cruceros. Esa es una situación que siempre está de una manera permanente, estamos

trabajando haciendo recorridos para evitar que exista un accidente. Y bueno, ese es un trabajo muy en específico que tenemos nosotros, cuando tenemos que recoger a un menor de la etnia rarámuri siempre nos coordinamos mucho con la Coordinación Estatal de la Tarahumara. Son los que nos sirven, aparte de intérpretes, en hacer las visitas y poder referir dónde se encuentra el menor, dónde viven sus familiares, y poder reintegrar al menor donde podamos (entrevista jefe del Departamento de Trabajo Social de la Procuraduría de la Defensa del Menor y la Familia).

El trabajo de los empleados de la Procuraduría de la Defensa del Menor es, en primer lugar, el de efectuar recorridos por las calles en busca de niños pidiendo *kórima*. En caso de encontrar a pequeños haciéndolo por primera o segunda vez, los empleados del gobierno realizan una amonestación verbal a la madre y la invitan a que no vuelva a la actividad. Normalmente en esas dos ocasiones las rarámuri acatan la orden y se retiran del lugar. No obstante, si el mismo niño o niña es encontrado una tercera vez pidiendo *kórima*, las autoridades lo llevarán a un internado de la Procuraduría del Menor para que reciba “los cuidados necesarios”, muchas veces arrebatándoselo a la madre.

La respuesta de las madres puede ir desde la resignación hasta la confrontación y la pelea por evitar que se lleven a sus hijos o hijas. En estas situaciones, como señaló James Scott (2000), las formas de dominación producen humillaciones que llevan a los subordinados a adoptar conductas que rompen con la etiqueta de las relaciones de poder. Una mujer contó que en cierta ocasión los empleados del gobierno le quisieron arrebatar a sus dos hijas, pero ella se opuso. Hubo jalones y gritos, y finalmente no pasó nada, aunque la amenazaron con hacerlo si la volvían a encontrar pidiendo *kórima*. Sobre la advertencia la rarámuri les respondió muy

orgullosa: “Aquí los espero. Si me las quitan verán cómo se las vuelvo a quitar. Y ya no regresaron. Yo nunca me he dejado”. Otra rarámuri señaló el caso similar de una prima, quien impidió que le quitaran a su hijo:

Pos está mal que se los quiten [a los hijos] así de las manos, como se lo hicieron a mi prima Malena, sí. Porque a ella sí se lo quitaron cuando andaba pidiendo *kórima*. Se lo quitaron así y lo metieron en el carro y pos Malena se lo arrebató de nuevo (entrevista Carolina).

Cuando los niños y las niñas son arrebatados por la Procuraduría, las madres tienen que sujetarse al poder de las autoridades y efectuar un trámite burocrático para recuperarlos. Deben asistir a “pláticas” cuyo objetivo, según las empleadas del DIF, es “enseñarlas a ser buenas madres” y a que se “responsabilicen” de sus hijos. Son una serie de reuniones en las oficinas de la Procuraduría que las rarámuri tienen que cumplir antes de que les devuelvan a sus hijos e hijas. En cada una de las situaciones señaladas (desde asumir la orden de retirarse del lugar en el que piden *kórima*, pasando por el enfrentamiento en la calle con los empleados del DIF, hasta el trámite burocrático para recuperar a sus hijos e hijas), la conducta adoptada por las rarámuri está delineada justamente por el marco discursivo común al que alude Roseberry (1994). Es decir, existe un lenguaje conductual con el que las rarámuri urbanas viven, comunican y responden al orden dominante impuesto, pero siempre desde una posición de desigualdad.

Aquí es importante señalar que el DIF argumenta omisión de cuidados para arrebatar a los niños y las niñas que piden *kórima* e internarlos para proporcionarles mejores condiciones de vida. Sin embargo, el ingreso al internado del DIF o a otros albergues con los que la institu-

ción tiene convenio no implica realmente una mejoría en su calidad de vida. Al respecto, tuve conocimiento del caso de un rarámuri de once años de edad, Mauricio, quien relató la manera en que él y otros niños rarámuri eran tratados en un albergue al que fueron canalizados por el DIF.

El internado estaba administrado por un grupo de religiosos cristianos, quienes obligaban a los niños mayores a realizar diversas tareas, como la limpieza, trabajos de cocina y el cuidado de los más pequeños. Mauricio relató que en ocasiones eran golpeados por los encargados del albergue cuando estos consideraban que los niños incurrieran en alguna falta y que en realidad él sentía que no eran bien cuidados, pues también participó en una riña de la que las autoridades nunca se enteraron. Un descuido de los empleados permitió que Mauricio escapara del albergue y regresara a su casa. Su madre no reportó nada al DIF. Unas empleadas de esta institución se comunicaron con ella una semana después de la fuga, insistiéndole en que fuera a firmar una serie de documentos en los que constaba que ya le habían “devuelto” a su hijo. De esta manera, resulta contradictorio que el DIF argumente irresponsabilidad y falta de cuidados para arrebatar a los niños cuando en realidad no se responsabiliza de ellos durante su internamiento.

El discurso del Estado no se limita a la normatividad cívica establecida, sino que también penetra en otros espacios y actores de la sociedad chihuahuense, pues además de la represión directa hacia los rarámuri, las autoridades del gobierno han realizado campañas televisivas con el objetivo de “recomendar” a la población, principalmente a los automovilistas, no ofrecer dinero a los niños indígenas en las

calles. Asimismo, en muchos de los cruceros viales, el gobierno estatal ha colocado letreros en los que aparece la imagen de una niña rarámuri con el siguiente mensaje: “No des dinero a niños indígenas. No arriesgues su vida”. Además, el lenguaje discursivo también está marcado por las representaciones de género, puesto que desde la ideología dominante se ha conformado la categoría de “*korimeras*”, en alusión a las mujeres que lo practican. Así, en general, la representación que la sociedad mestiza ha construido de la *kórima* es la de una actividad ilegítima, realizada por mujeres, quienes de manera “injusta” explotan a sus hijos y los exponen a los “peligros” de la ciudad. En este sentido, la opinión del funcionario de la Procuraduría de la Defensa del Menor y la familia es reveladora:

Obviamente que surge en una situación de que están totalmente en riesgo. O sea, [a los niños rarámuri] los vemos que andan desde muy chiquitos, apenas alcanzan el carro y andan entre los carros pidiendo. Cuando las mamás, porque normalmente son las mamás, no son los padres, porque los padres andan en otras cosas; las mamás están sentadas muy a gusto en una sombrita y traen a los niños pidiendo *kórima* entre los carros. Entonces obvio que la misma, inclusive la misma sociedad también, pues reporta esa situación con nosotros (entrevista jefe del Departamento de Trabajo Social de la Procuraduría de la Defensa del Menor y la Familia).

En el análisis de Roseberry (1994), el proceso hegemónico no solo es visto como consenso y coerción impuestos por el Estado, sino también como una lucha de los sectores subordinados. En este sentido, Roseberry planteó que el “marco discursivo común” permite examinar el poder, pero también evidenciar la fragilidad de los regímenes de dominación a través de la controversia y la lucha subalterna. Si bien el Estado es capaz de imponer ciertas “palabras” dentro del marco discursivo común, no siempre puede obligar a la subalternidad a aceptarlas. Entonces el “proceso hegemónico” y el “marco discursivo común” no representan logros definitivos del Estado, sino que son aspiraciones, proyectos de la dominación que permiten comprender la mutua relación e influencia que se establece entre las acciones de la “cultura popular” y la “formación del Estado”.

El elemento clave para Roseberry lo representan los puntos de controversia, las áreas de ruptura establecidas por la subalternidad con el proceso hegemónico, lo cual evidencia, paradójicamente, que es muy difícil conformar un marco discursivo común. Tal ruptura se ve reforzada por el hecho de que las leyes, los decretos, los programas y los procedimientos del Estado son aplicados en poblaciones conformadas por procesos históricos, sociales y culturales diferentes, lo que implica también distintas respuestas, inflexiones y significados (Roseberry, 1994).

**Fotografía 2.** Cartel en un cruceo vehicular de la ciudad de Chihuahua.



Autor: Marco Vinicio Morales Muñoz, 2010.

Siguiendo esta idea, las rarámuri resisten a las “palabras” impuestas en torno a la prohibición de la *kórima* y con ello generan puntos de discordia con las normatividades y reglamentaciones. En el centro de la controversia están dos maneras diferentes de concebir la vida y las capacidades sociales. Por un lado, para los rarámuri la *kórima* en la ciudad representa uno más de los elementos que articulan las lógicas de subsistencia; es una modalidad económica legítima que permite su reproducción material en un entorno adverso y en la que la participación infantil es importante. Pero, por el otro lado, el Estado no lo mira de esta manera, asume que es mendicidad y, como tal, que no implica un “trabajo legítimo”, y, sobre todo, que es una actividad que atenta contra la integridad física

y moral de los niños, pues considera que los convierte en sujetos de “explotación infantil”.

La lucha o la controversia generada desde el espacio rarámuri remite, igualmente, a palabras y acciones en contra de la prohibición de la *kórima*. El discurso de las mujeres muestra un total desacuerdo con la reglamentación y las medidas adoptadas para evitar que los niños pidan *kórima*. Tal discurso está orientado en dos sentidos. En primer lugar, en relación con el hecho de que las autoridades recojan a los pequeños “*korimeros*” y los internen. Las mujeres en general suelen decir “eso está mal”, “no está bien que se lleven a los niños”, “no es justo que los niños se queden sin sus mamás”, “se siente feo que recojan a los niños”, “a mí no me

gustaría que me lo quitaran [a su hijo], pus hora dicen que ya no se los entregan” y otros argumentos similares.

En segundo lugar, el discurso está relacionado con el valor y el significado económico, la legitimidad e inclusive el derecho que ellas consideran que tienen para pedir *kórima* como parte de su reproducción material. Tal argumento puede entenderse en el siguiente comentario emitido por una rarámuri: “no sé porque no dejan pedir *kórima*, si es como trabajo”. Las palabras de inconformidad expresadas por las mujeres remiten, de igual manera, al concepto de “discurso oculto” (*hidden transcript*) propuesto por James Scott (2000) como contraparte del “discurso público” en el análisis de las relaciones de dominación. El discurso rarámuri manifiesta un lenguaje no hegemónico, disidente y de confrontación que se expresa lejos de la mirada de los funcionarios de gobierno. Desde ese punto de vista, es una reacción a las “palabras” de la Procuraduría; es la versión de las mujeres rarámuri que se oponen a la dominación del Estado. Y, finalmente, también es parte de los contenidos del marco discursivo común en el que se expresan las resistencias.

Pero las “palabras” de las rarámuri no se limitan a los comentarios que realizan lejos de las autoridades del gobierno, sino que también se manifiestan a través de acciones. A pesar de la normatividad impuesta, las mujeres continúan saliendo a las calles con sus hijos a pedir *kórima*. De esta manera, la *kórima* se ha convertido en una estrategia que confronta al poder y cuya finalidad es el reclamo implícito por la legitimidad de un espacio económico para las mujeres, así como el derecho que ellas tienen de criar a sus hijos como mejor les parezca y de prepararlos para las labores de reproducción material en el ámbito urbano.

## Conclusión

En la ciudad de Chihuahua, la *kórima* se ha transformado en uno de los elementos que articulan las lógicas de subsistencia rarámuri. Es una actividad realizada particularmente por mujeres y niños, quienes piden dinero en las calles y asumen también su papel de responsables de la reproducción material dentro de una organización fundamentada en la unidad familiar. Esta lógica organizativa es desaprobada por la sociedad dominante y coloca a las mujeres en una situación de desigualdad resultante de sistemas de subordinación intersectados, tanto étnicos como de género, puesto que en la ciudad de Chihuahua existe una ideología que desacredita y cuestiona negativamente la *kórima* y que genera un estigma para las madres como “explotadoras” de sus hijos. El gobierno prohíbe esta práctica y la sanciona arrebatando a los niños para llevarlos a internados, lo cual no implica que con ello mejoren sus condiciones de vida. Además, solo en pocos casos los varones rarámuri se responsabilizan de los trámites para recuperar a los niños, pues siempre son las madres quienes asumen esta responsabilidad.

Esta situación ha llevado a un conflicto de intereses; se ha convertido en un asunto de economía política entre las mujeres rarámuri y el gobierno chihuahuense. Esta disputa expresa la manera en que los dominantes y los subalternos establecen una relación de mutua influencia en un proceso de dominación. Por un lado, se ha conformado un marco discursivo creador de “palabras” y legitimador de acciones que muestran el poder del Estado para reprimir lógicas de subsistencia material como la *kórima*. El contenido de este marco discursivo posibilita la elaboración de normas que, desde

el gobierno, socavan una de las actividades del modo de vida urbano rarámuri. Pero, por otro lado, dicho marco discursivo también ofrece a las mujeres rarámuri la oportunidad de formular un lenguaje de controversia que se opone y resiste a la regulación impuesta por el orden dominante. Verbalmente las rarámuri expresan su oposición a las medidas adoptadas por el gobierno, pero de igual manera, esta inconformidad se manifiesta en el acto mismo de salir a pedir *kórima* con sus hijos a pesar de las restricciones y de la posición desigual que tienen en su relación con el Estado.

La estrategia elaborada por las mujeres rarámuri es una medida más eficaz que si optaran por un enfrentamiento directo en espacios políticos formales. Es decir, mantener el ejercicio de la *kórima* en las calles y las colonias de Chihuahua, a pesar de los riesgos que implica para las madres y los hijos, ofrece mejores resultados que el hecho de plantear sus exigencias ante las autoridades del gobierno a través de los canales convencionales. Es más, por parte de este último existe una visión muy limitada de la situación, pues, por un lado, no

concibe el significado de las lógicas de subsistencia rarámuri en el contexto urbano, y, por el otro, aunque ha prohibido la *kórima* a los niños, no ha propuesto mejores alternativas de ingreso económico para las madres.

La *kórima* en la ciudad de Chihuahua refleja los valores y los significados subyacentes a las lógicas de subsistencia material y evidencia una actitud política disidente frente a la normatividad de un Estado que desacredita formas de vida distintas e impone modelos “oficiales” para la crianza de los menores. Esta lucha y controversia de las “*korimeras*” no requiere de una organización “formal”, sino que se activa a través de las redes familiares y vecinales, y tampoco necesita de liderazgos definidos, sino que opera por medio de la conversación, el discurso oral y la lucha diaria. En conclusión, la *kórima* y las respuestas dadas por las rarámuri a la prohibición impuesta por el Estado representan una de las maneras de vivir y confrontar la dominación; constituyen un punto de ruptura o un área de inflexión que cuestiona, socava y frustra la ideología que fundamenta la hegemonía en Chihuahua.

## Notas

<sup>1</sup> Los rarámuri o tarahumaras conforman un grupo indígena que vive en el estado de Chihuahua, al norte de México. En este país la población indígena se estima a partir de bases lingüísticas, es decir, en función del número de hablantes de una lengua indígena (HLI) con 3 años y más. El Censo de Población de 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) registró un total de 85.316 hablantes de lengua rarámuri en México. El Censo de Población del INEGI indicó que había 4.407 hablantes de lengua rarámuri en la ciudad de Chihuahua. La Encuesta Intersensal de 2015 del mismo instituto ofrece cifras para personas hablantes de lengua indígena mayores de 5 años, pero no especifica la información para cada lengua. En dicha Encuesta, se registraron un total de 6.419 hablantes de lengua indígena en Chihuahua.

<sup>2</sup> Los nombres usados son ficticios con la finalidad de proteger la identidad de las personas entrevistadas.

<sup>3</sup> INEGI, Censo de Población y Vivienda 2000. El II Conteo de Población y Vivienda de 2005 y el Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI no dan cuenta en detalle de las ocupaciones de la población indígena de 12 y más años.

<sup>4</sup> Esta actividad suele combinarse con la venta ambulante de artesanías y golosinas para maximizar los recursos, los cuales oscilan entre 50 y 300 pesos por cada salida (19 pesos mexicanos equivalen a 1 dólar). La venta ambulante de artesanías y golosinas es una estrategia de reproducción material sustentada en el autoempleo de las mujeres y las niñas y los niños rarámuri. Las muñecas o “monas” son el principal producto que elaboran para vender en la calle, aunque también otras artesanías, como pulseras, aretes, trapos de cocina y vestidos de la indumentaria femenina rarámuri. Las golosinas que venden son mazapanes (dulce de maní), goma de mascar y semillas. Asimismo, algunas de estas mujeres y niños aprovechan las salidas

y los recorridos por la ciudad para coleccionar botes de aluminio (jugo, gaseosa, cerveza), que posteriormente venderán en los comercios dedicados a la compra-venta de materiales reciclables.

<sup>5</sup> El Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) es un organismo público descentralizado del gobierno federal mexicano. Su objetivo general es: "Establecer las líneas de trabajo que se concretan en los programas que lleva a cabo, y sentar las

bases institucionales y administrativas, para atender de manera sistemática y consistente a la población vulnerable, a fin de que supere desventajas, permita su inclusión social y haga efectivo su derecho a la asistencia social" (fuente: sn.dif.gob.mx).

<sup>6</sup> Roseberry toma la idea de campo de fuerza de E. P. Thompson (1978) y el concepto de hegemonía de Antonio Gramsci (1971).

## Referencias Bibliográficas

**Bastos, S.** (2000). *Cultura, pobreza y diferencia étnica en la ciudad de Guatemala*. (Tesis inédita de doctorado). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

**Camus, M.** (2002). *Ser indígena en ciudad de Guatemala*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

**COEPI.** (2017). *Censo de Población de los Asentamientos Rarámuri en la Ciudad de Chihuahua*. (Inédito). Comisión Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Chihuahua.

**Durin, S.** (2010). Introducción. En Durin, S. (Coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas* (pp. 15-30). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

**Erikson, E.** (1980). *Identidad: juventud y crisis*. Madrid: Taurus.

**Gramsci, A.** (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers.

**INEGI.** (2000). *XII Censo General de Población y Vivienda*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Recuperado de <http://www.inegi.org.mx>.

\_\_\_\_\_. (2005). *II Censo de Población y Vivienda*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Recuperado de <http://www.inegi.org.mx>.

\_\_\_\_\_. (2010). *XIII Censo de Población y Vivienda*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Recuperado de <http://www.inegi.org.mx>.

\_\_\_\_\_. (2015). *Encuesta Intercensal*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Recuperado de <http://www.inegi.org.mx>.

**Kennedy, J.** (1970). *Inápuchi, una comunidad tarahumara gentil*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

**Mauss, M.** (1991 [1923-1924]). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

**Molina, V.** (2010). Inserción laboral de los indígenas en la ciudad de México. En Séverine, D. (Coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas* (pp. 77-91). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

**Morales, M.** (2013). Las prácticas de intervención institucional en la creación y organización sociopolítica de los asentamientos

rarámuri en la ciudad de Chihuahua. El caso de El Oasis. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 34(134), 19-55.

\_\_\_\_\_. (2014). *"Aquí la mujer se siente más responsable". Género y etnicidad rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Entre relaciones de complementariedad y desigualdad*. (Tesis inédita de doctorado). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

**Oehmichen, C.** (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa Universitario de Estudios de Género.

**Prieto, N.** (2008). Socialización y laboriosidad en los niños de ascendencia nahua y otomí en el área metropolitana de Monterrey. En Durin, S. (Coord.), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey* (pp. 299-333). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

**Rojas, A.** (2010). Diferentes significados del trabajo de los niños otomíes en Guadalajara. En Durin, S. (Coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas* (pp. 227-242). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

**Roseberry, W.** (1994). Hegemony and the language of contention. En Gilbert, J. & Nugent, D. (Eds.), *Everyday Forms of State formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (pp. 355-361). Durham: Duke University Press.

**Scott, J.** (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.

**Thompson, E.** (1978). Eighteenth Century English Society: Class Struggle without Class? *Social History*, 3(2), 133-165.

**Urteaga, A.** (1998). We semati ricuri: trabajo y tesgüino en la Sierra Tarahumara. En Sariego, L. (Coord.), *Trabajo, territorio y sociedad en Chihuahua durante el siglo XX. Historia general de Chihuahua. V. Periodo contemporáneo* (pp. 415-531). Chihuahua: Gobierno del Estado de Chihuahua, Centro de Información del Estado de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua.

**Velasco, P. de.** (1987). *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*. México: Centro de Reflexión Teológica.