

Concepto de *persona* entre los rarámuri del alto río Conchos Una interpretación*

ABEL RODRÍGUEZ LÓPEZ**

Abstract

THE CONCEPT OF *PERSONHOOD* AMONG THE RARÁMURI COMMUNITY OF THE HIGH CONCHOS RIVER. AN INTERPRETATION. *From the concepts of close experience gathered by the author in the field, this essay offers an interpretation of a distant experience about the notion of personhood among the Rarámuri community of the high Conchos River. It is suggested that the idea of personhood for the Rarámuri consists mainly in subjectivity, but also in elements such as movement, putting to effect pieces of advice, the relation with others and the experience of shame. This interpretation is supplemented following the recurrence of the paradigmatic categories above and down.*

Key words: *notion, subjects, thought, Tarahumara*

Resumen

A partir de los conceptos de experiencia próxima recogidos por el autor en el campo, el presente ensayo propone una interpretación de experiencia distante de la noción de persona entre los rarámuri del alto río Conchos. Se sugiere que la noción de persona rarámuri está constituida principalmente por la subjetividad pero también por elementos como el movimiento, la puesta en práctica de los consejos, la relación con otros y la experiencia de la vergüenza. Esta interpretación se complementa siguiendo la recurrencia de las categorías paradigmáticas arriba y abajo.

Palabras clave: *nociones, sujetos, pensamiento, tarahumara*

Introducción

El análisis de las nociones de *espacio* y *tiempo* entre los rarámuri¹ del alto río Conchos –en adelante ARC– (Rodríguez López, 2015a) me dejó en el umbral del análisis de los conceptos de *cuerpo* y *persona*. Asimismo, el trabajo de campo me ha llevado a escuchar con cierta reiteración lo que un interlocutor rarámuri explicitó de este modo: “una persona es el que piensa porque si no pensamos no hacemos caso a los consejos y no somos como personas”. Y es que escuchar los consejos de los hermanos mayores, de los padres de familia, de los adultos en general, y de las autoridades y de los antiguos (*anayáwari*) en particular, es un asunto reiterativo entre los rarámuri. Seguir los consejos resulta relevante porque se trata de la base para la convivencia social entre “los que piensan bien”.² De allí que ahora me pregunto cuál es la noción de persona entre los

* Artículo recibido el 08/11/16 y aceptado el 22/02/17.

** Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Francisco Peña s/n, fracc. del Real, 78220, San Luis, S. L. P. <ta_abeli@hotmail.com>.

¹ Los rarámuri, o tarahumaras, habitan principalmente la Sierra Madre Occidental correspondiente al estado de Chihuahua, México. Según cifras del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2011), en el estado de Chihuahua actualmente viven unos 85 316 hablantes de la lengua rarámuri.

² El trabajo de campo para la realización de este ensayo fue financiado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia dentro del proyecto “Nociones internas del pensamiento rarámuri” (folio 9038-2015). Los datos etnográficos que aquí

rarámuri del ARC; noción, en cuanto código de entendimiento en las relaciones sociales de una determinada parte del grupo, hombres especialmente.³

Los estudios que podemos encontrar sobre la noción de persona entre los rarámuri de la Sierra Tarahumara son escasos. Sin embargo, hallamos algunos trabajos que apuntan a que la concepción de persona en una región aledaña a la nuestra se compone básicamente de tres elementos: entidad anímica, entidad física y relaciones sociales en que se insertan los individuos (Fujigaki Lares, 2005: 45, 195, 198; Guillén y Martínez, 2004; Martínez Ramírez, 2008: 24, 146; 2012: 106, 136, 152, 181, 184).

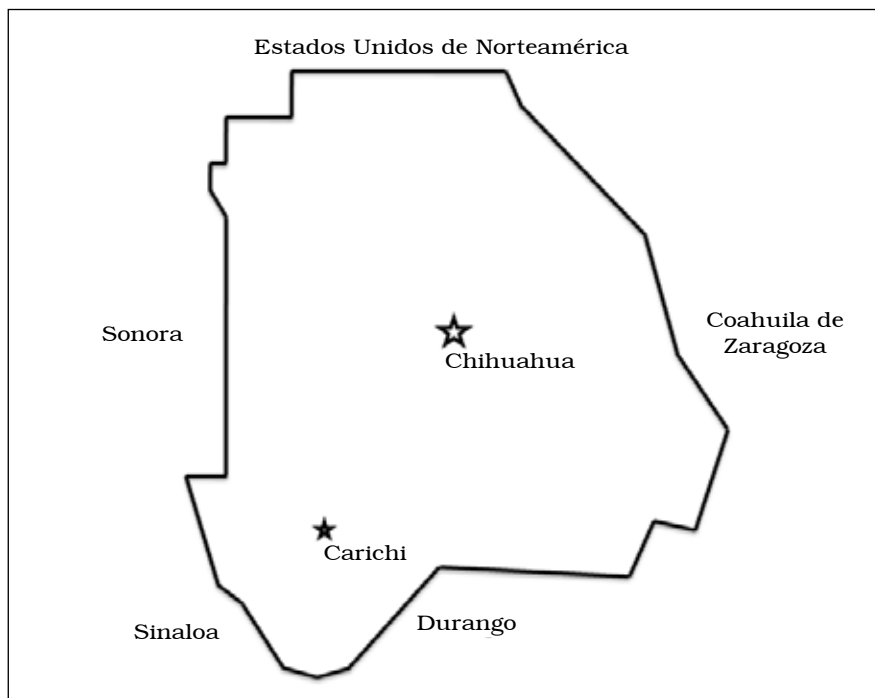
Por mi parte quisiera explicar y analizar aquí cómo es que la concepción de persona rarámuri en nuestra región de estudio (ARC) se caracteriza principalmente por lo que llamamos subjetividad, pero también por otras características como el movimiento, la puesta en práctica de los consejos, la relación con *otros* más allá de lo humano y la experiencia de la vergüenza como un mecanismo de control social. Asimismo su-

giero que la noción de persona rarámuri puede ser interpretada siguiendo la idea reiterativa del eje *arriba-abajo*.

Presupuestos teóricos

En otro momento, la categoría de *sujeto* acuñada dentro del perspectivismo desarrollado por Viveiros de Castro me pareció un aporte a la comprensión de la cosmología rarámuri (Rodríguez López, 2015b). Ser sujeto es ser persona, y “es sujeto quien tiene alma y tiene alma quien es capaz de un punto de vista” (Viveiros de Castro, 2004: 52; 2000). Amén de esta idea, la persona como sujeto, la exégesis indígena sugiere que, para los rarámuri del ARC, el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no humanas, las cuales se distinguen corporalmente por su “ropa” pero al mismo tiempo comparten un parecido sustrato interior. Aquí cobra relieve la noción rarámuri de *enfermedad*; desde esta perspectiva,

Estado mexicano de Chihuahua



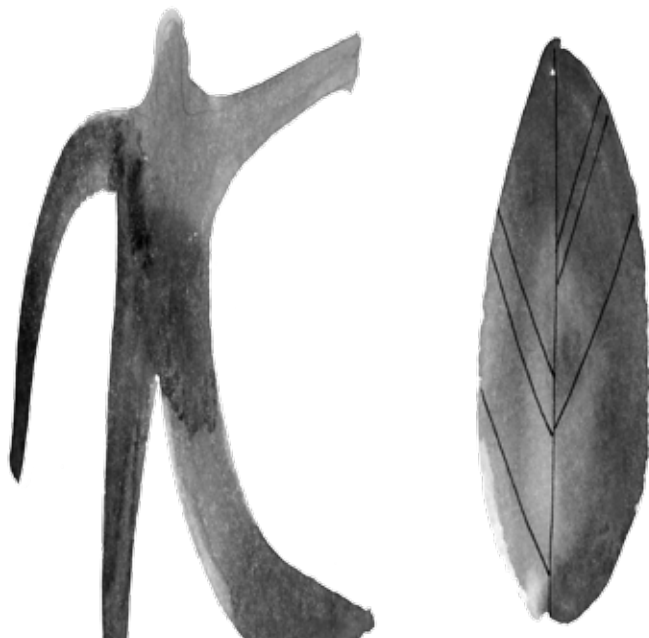
Fuente: Elaboración propia.

presento son el resultado de distintas estancias en el municipio de Carichí, especialmente en los ejidos rarámuri de Tewe-richi (abril de 2014; abril de 2015), Narárachi (abril y julio de 2014; abril y julio de 2015), Chinéachi (abril de 2015), Bakiáchi (abril de 2015) y otras estancias de años atrás apoyado por los misioneros redentoristas de Carichí, Chihuahua.

³ Debido principalmente a la dificultad que representa para un hombre no indígena externo dialogar con las mujeres de la comunidad indígena y viceversa.

todo sujeto es susceptible de enfermar y, hasta cierto punto, esto demuestra un interior común.⁴

Además de los supuestos anteriores, una forma que encuentro pertinente para llevar a cabo el abordaje de la noción de persona es a través del análisis de los conceptos de experiencia próxima que pueden luego situarnos en la posición de hablar de un modelo de experiencia distante o teórico. De modo general diré que un *concepto de experiencia próxima* es aquel que se emplea de manera coloquial y sin mayor esfuerzo para definir “lo que un sujeto cualquiera ve, siente, piensa, imagina, etcétera, y que podría comprender con rapidez en el caso de que fuese aplicado de forma similar por otras personas” (Geertz, 2004: 75). Por otro lado, un *concepto de experiencia distante* sería aquel que un científico emplea para impulsar sus propósitos, partiendo, claro está, de los primeros. De tal suerte, mi objetivo principal es mostrar los significados de las cosas que vienen del uso que se les da, porque “sólo analizando esos usos [...] seremos capaces de averiguar algo sobre ellos” (Geertz, 2004: 77). Me refiero a los usos que llevan a cabo en la cotidianidad de sus vidas las personas que se relacionan entre sí, con su entorno y más allá de éste.



Inspirado, además, en una de las ideas fundamentales de Sapir (1956), quien consideró que el lenguaje es resultado de un proceso cultural y social, y para obtener una mejor comprensión de un grupo humano habría que aproximarse a los puntos de intersección entre el pensamiento, la lengua y las acciones sociales, aceptamos que el lenguaje no determina pero sí condiciona algunas prácticas en las relaciones sociales. Mi aproximación, pues, fue hecha observando el sistema lengua-cultura, y bajo el presupuesto bourdieano de que “el lenguaje común y ciertos usos especializados de las palabras comunes constituyen el principal vehículo de las representaciones comunes de la sociedad” (Bourdieu *et al.*, 2008: 32; Bourdieu, 2007).

Venimos de arriba y de abajo

Los rarámuri que no han nacido viven en la casa de ‘el que dicen es Padre’, allá en el tercer cielo. Allí viven las almas de los rarámuri, y cuando van a venir a la Tierra él las manda y luego nacen para andar aquí sobre el pueblo. Allá viven bien, no sufren, no se enferman, ni nada, pues están con nuestro Padre y nuestra Madre. Ellos los cuidan y los crían a todos los rarámuri hasta que se los mandan a sus padres acá en la Tierra para que ellos los aconsejen.

José María, Narárachi, Chihuahua,
2 de abril de 2008

En esta visión de las cosas la conformación de la persona está basada primero que nada en la constitución del cuerpo que emerge a partir de la unión del semen masculino y la sangre femenina. Míticamente el cuerpo está constituido por la tierra que la máxima deidad, *onorúame* (‘el que dicen es padre’, asociado con el sol), formó y coció para dar origen a los humanos. La participación de las deidades (incluyendo a *eyerúame*, ‘la que dicen es madre’, asociada con la luna) complementa la constitución de todo cuanto aparece en el cosmos rarámuri no sólo de los humanos; posteriormente, la persona será quien reciba y ponga en práctica los consejos de autoridades y familiares mayores.

⁴ En sentido similar, la continuidad de intencionalidad en los seres vivos (humanos y no humanos), entre los rarámuri, ha sido sugerida. El término *iwigara* (aliento) expresa la creencia que todo lo vivo comparte el mismo aliento, “todas las cosas vivas están relacionadas y juegan un papel en la complejidad de la vida” (Salmón, 2000: 200). Y, como veremos, la dimensión social se extiende a la diversidad de objetos que para la cosmología multiculturalista serían inanimados.

Los rarámuri como personas

Rarámuri es un concepto de experiencia próxima que remite de inmediato a quienes se autodenominan así. “Rarámuri quiere decir personas que viven aquí, en la comunidad, que andan aquí, que hablan el tarahumara, que visten así [vestido tradicional]”, dice un especialista ritual de Narárachi, y, en síntesis, es la idea que comparten los interlocutores (especialistas y no especialistas). Sin embargo, cuando se les pregunta cómo traducir al castellano el término ‘persona’ referido a los hombres emplean la siguiente terminología: *towí* si es ‘niño’, *rejoi* si es ‘joven’ y *rarámuri* si es un adulto o si se refieren al plural masculino (niños y adultos). Respecto a las mujeres, dicen *tewé* si es ‘niña’, *mukí* si es ‘joven’ o ‘adulta’ e *igómari* o *umukí* si se trata del plural ‘mujeres’. Aun así, el término rarámuri es también la definición de una o varias mujeres que pertenecen al grupo. No obstante que a todos se les llama rarámuri –desde pequeños hasta ancianos–, los niños y las niñas serán rarámuri hasta que “sus almas sean maduras”, es decir, hasta que “piensen bien”. Es decir, serán personas cuando escuchen y practiquen los consejos de cómo ser rarámuri. El término rarámuri, además, es empleado como endoetnónimo para distinguir al grupo de otros, por ejemplo de los mestizos u otros grupos incluso vecinos (pimas, tepehuanes y guarijíos), aunque a estos últimos suelen identificarlos como “otros rarámuri”.

“A las personas se les dan consejos para que no anden portándose mal”, me dijo un joven rarámuri cuando le pregunté, en un contexto ritual y a punto de ser ofrecido un discurso del gobernador mayor (*warú siríame*), si todos los presentes éramos personas o no. Los rarámuri escuchan los consejos de sus autoridades, en espacios rituales o cívicos y en distintos momentos de la vida en sus localidades y así suelen escucharlos, por ejemplo, cada domingo después del rezo católico. Los consejos van dirigidos a todos los congregados: niños, jóvenes y adultos, y aun a los no presentes, pues no falta el consejo que envían las

autoridades por medio de los asistentes a aquellos que no acudieron. Pero aquí ocurre algo muy importante: el discurso que escuchan las personas viene de *arriba*, pues las palabras que ofrece la autoridad han sido enseñadas por los *Anayáwari mapu paní eperé* (‘los antiguos que viven arriba’) a través de generaciones; y no sólo eso, sino que se trata además de un discurso que si es pronunciado con fuerza y con autoridad moral sobre los demás, significa que viene directamente de la máxima deidad: *onorúame, mapuikí panina betéame*, ‘el que dicen es padre, el que vive arriba’, y esto sugiere que continuamente, desde arriba, es como se va forjando la persona rarámuri.

Cuerpo y persona

Los rarámuri identifican el cuerpo (*sapára*), pero fundamentalmente identifican personas. Entre ellos el cuerpo designa a *otro*, y el trato con el otro parece ser el espacio de identificación de los sujetos ya que son estos quienes tienen la capacidad de pensar, lo que se constata en las relaciones intersubjetivas. De este modo, la concepción de persona parece estar fundada en la concepción de cuerpo aun cuando en la referencia cotidiana, o como concepto de experiencia próxima, la persona apenas se distingue del cuerpo. Algunos rarámuri sugieren que la persona es, en primer lugar, un cuerpo animado, y que un cuerpo por sí solo no es persona. Entonces, el cuerpo y la multiplicidad de almas (tres en los hombres, cuatro en las mujeres) que hacen aparecer la idea del “pensamiento” conforman a la persona, ya que las almas, por otro lado, son el origen del movimiento de un cuerpo.

Así pues, el movimiento aparece como un elemento constitutivo de la persona pero no del cuerpo. Los interlocutores aseguran que las personas caminan, corren, se cansan y piensan, pero estas posibilidades del cuerpo sólo las proporciona el hecho de tener almas sanas dentro de sí. De allí que la motricidad de un cuerpo sólo es posible si se es un sujeto gracias al sustrato interior generador del movimiento.

El movimiento nos remite de inmediato a dos pautas culturales que identifican sin duda a los rarámuri. Caminar es propio de un pueblo en cuyos orígenes el nomadismo fue parte de su identidad y la trashumancia es aún hoy parte de ésta. Correr remite a la práctica deportiva de la carrera de bola por los hombres y de la carrera de aros por las mujeres. Caminar y correr, entre estos caminantes y corredores por excelencia, son actividades que sugieren que un aspecto muy importante para entender la concepción de persona es, pues, el movimiento.



Otros aspectos, también culturales en cuanto se trata de una pauta que identifica a estas personas de acuerdo con los no indígenas de la región llamados mestizos, son la risa y la sonrisa –espontáneas en el rarámuri ante la broma y el albur e incluso ante la desgracia–. Ambas expresiones faciales son parte de la persona rarámuri porque ocurren a partir del movimiento. Un cuerpo sin vida no puede reír por más donoso que resulte un comentario. Un interlocutor me dijo que “sólo las personas ríen”, pero no es raro escuchar relatos en que, siguiendo esta lógica de pensamiento, como sujetos, determinados animales también ríen con las ocurrencias humanas como sucede con ciertas “expresiones sonoras” de los canes y guajolotes.

El *nátari*

La persona posee el *nátari*, es decir, el pensamiento. De este modo, la persona es quien piensa y debe ser aconsejada. “Un cuerpo así nomás no puede ser aconsejado”, alguien dormido no escucha, un muerto tampoco, por eso los que escuchan los consejos del gobernador son las personas no los cuerpos aunque este medio sea necesario. Por lo tanto, son los sujetos quienes escuchan los consejos que transmiten las autoridades pues son las subjetividades las que captan las ideas y las ponen en práctica dando lugar a la acción social. Como señala el relato de José María con el cual comenzamos nuestras consideraciones, las personas han sido “aconsejadas y cuidadas” primeramente por las deidades, quienes luego de enviarlas a este mundo encargan a los padres de los infantes que estos sean cuidados y aconsejados, como a su vez ellos mismos son cuidados y aconsejados por sus autoridades.

El *nátari* es una especie de *raciocinio* como fue para los nahuas antiguos el interior de la cabeza, que se caracterizaba por ser “recordadora, sabia, prudente, preventiva” (López Austin, 2008 [1980]: 183), y esto no es particular de los habitantes de ningún área cultural. En nuestro caso se dice además que, junto con las almas, “el *nátari* otorga la calidad de humano al rarámuri” (Pintado Cortina, 2012: 255). De donde podemos inferir, una vez más, que la persona está constituida principalmente por las almas que animan a los cuerpos y que a su vez ofrecen al cuerpo la capacidad del pensamiento puesto que sin el *nátari* el cuerpo no piensa y no se piensa en ausencia de las almas.

Según hemos apuntado ya, desde esta perspectiva, no sólo los humanos pueden ser personas porque hay otros seres que comparten con ellos las características hasta ahora señaladas; y así, los animales tanto pien-

san como se mueven al modo humano. Se asegura que comparten con el hombre emociones como la tristeza y la alegría, lo que remite a que enfermen y sanen, justamente como ocurre con los humanos. Además, se comunican y son capaces de reclamar sus derechos a los humanos a la manera en que éstos lo hacen entre sí. Por ejemplo “los perros que pueden molestarse y morder a alguien si los maltrata así nomás”, y lo mismo sucede cuando una vaca cornea a un sujeto o una serpiente muerde a alguien al sentirse molestada. También se sugiere que el movimiento indica que los animales comparten un interior similar al de los humanos: las almas (*iwigá*, *alewá*). Incluso se ha dicho que las herramientas de trabajo y otros objetos contienen almas. A sugerencia de los rarámuri de Rejogochi, Merrill habla de “aspectos paralelos” para referirse a estas “almas”, como el equivalente a las ‘almas’ en los elementos animados. “Los aspectos paralelos de los objetos inanimados muestran algunas semejanzas con las almas: son invisibles o sólo marginalmente visibles y se pueden separar de las cosas con que se les asocia” (Merrill, 1992: 144-145).

En nuestro caso, al llamar a los objetos *chérame* (anciano) o *weráame* (anciana) los rarámuri dejan entrever que éstos tienen otros aspectos equivalentes con el cuerpo y la persona humana ya que pueden enfermar y hasta envejecer. Después de haber sido empleados para cavar una fosa mortuoria el pico y la pala, por ejemplo, son “curados” con el humo blanco del tásate (*Juniperus deppeana*) encendido, al modo en que las personas son “curadas” luego de asistir o participar en un funeral. En términos de envejecer es claro que para los rarámuri el cuerpo se acaba, pero no es muy claro qué ocurre con la persona al paso del tiempo. Por un lado se dice que las almas salen del cuerpo al morir éste, van a la segunda casa de arriba que les corresponde (en una topografía concebida como tres casas o pisos arriba del cielo visible) y allí permanecen “para siempre”. Por otro lado, hay una condición observable de la decadencia de la persona y es que, algunos señalan, “los viejos vuelven a ser como niños, se les tiene que ayudar porque olvidan las cosas y no pueden caminar ni trabajar como antes”. Esto sugiere, además, la concepción de una única materia cuerpo/persona ya que lo que parece envejecer es dicha materia en su conjunto y no sólo el cuerpo, pues “allá [segunda casa de arriba] hay almas de niños, jóvenes y adultos según cuando hayan muerto”; es decir, las almas de un difunto son el reflejo del cuerpo al morir puesto que envejecen tanto como el cuerpo haya envejecido. Con algunas inversiones similares a las registradas desde los años treinta del siglo pasado por Bennett y Zingg (1978 [1935]: 322), en la “segunda

casa de arriba” la luna da calor y luz al modo en que lo hace el sol en el mundo de los vivos; cuando allá es de día, acá es de noche y viceversa; y las relaciones entre personas continúan allá de la manera en que ocurren aquí. Algo distinto del punto de vista cristiano y especialmente del cristianismo wari’, en el cual, en el cielo, las personas viven aisladas y son estériles y no tienen relaciones de ningún tipo pues sólo escuchan la palabra de Dios (Vilaça, 2011: 254-256). No obstante, para los rarámuri, Jesucristo vive en la primera casa y las dos deidades mayores en la tercera; esto hace que la relación entre *onorúame* y *eyerúame*, y las almas de los fallecidos sea similar a la de los vivos con dichas deidades.

¿Y qué ocurre con las plantas, los árboles, etcétera, los cuales no se mueven pero son vistos como seres corpóreos?, ¿son o no personas? Para los rarámuri, como para los chewongs de Malasia, “el ser humano no se coloca aparte de otros seres que se consideran sensibles: espíritus, animales, plantas o cosas” (Howell, 2001: 150, 164), y esto ubica a cada uno de ellos como parte de un sistema de relaciones mayor que define los parámetros de la enfermedad, las desgracias, las catástrofes ‘naturales’ y hasta la fertilidad, entre otras cosas. En tanto que las plantas no tienen movimiento pero dan muestra de vida porque dan flores o frutos, y al compartir con los humanos algunas de las características mencionadas éstas son personas ya que “enferman, se ponen tristes” y al morir también van a la segunda casa, en donde viven los rarámuri que mueren, “especialmente las flores”. Lo mismo ocurre con los astros, el sol, la luna y las estrellas: son personas por cuanto comparten el movimiento, pues caminan o corren según consideran los interlocutores, “y también ellos piensan” (Rodríguez López, 2013: 143-144) y se avergüenzan (*riwérama*).

Persona y *riwérama*

En términos explícitamente humanos, una característica más de la persona rarámuri es la experiencia de la vergüenza (*riwérama*). Tanto en el trato cotidiano como en la fatídica experiencia de ser juzgado frente a los otros (en la familia o frente a los reunidos

un domingo), “la vergüenza sólo se presenta en las personas, no en los animales o las plantas”, aunque sí en las deidades. En este punto difieren algunos de los interlocutores, pero dos especialistas rituales de Naráachi coinciden en señalar lo aquí dicho dejando en claro que estos “curanderos” son los constructores de la “tierra incógnita”.

Pararse frente a los reunidos y ofrecer un *nawésari* cada domingo, como hacen los gobernadores, o bien, danzar como matachín frente a las mujeres, o bien, el hecho de estar frente a la multitud en medio de la danza sahumando imágenes, como hacen las tenanches en Semana Santa, son situaciones que pueden tornarse hasta estresantes para quien las realiza.

Es común que avergüenzar a las personas sea el método por excelencia para educar a los hijos. Es usual que los padres no golpeen a sus hijos cuando la costumbre es que estos últimos reciban leves regaños, pero aun así la observación sugiere que la vergüenza no es menor y en estos casos se trata de un mecanismo de control social.⁵ Los hijos quedan en vergüenza frente al resto de la familia o incluso de los vecinos. Parece ser exponencial la vergüenza a la hora de ser juzgado o juzgada por alguna autoridad y frente a los reunidos, por un mal comportamiento que se haya tenido en una tesgüinada, por ejemplo.⁶ Experimentar la vergüenza frente a otros es lo que, aseguran algunos rarámuri, ha evitado más de un robo u otros comportamientos mal vistos por ellos. Por lo tanto, hay también una conformación de la persona mediante la experiencia de la vergüenza en tanto que ésta es el resultado de recibir un castigo verbal que parece llevar siempre implícito un consejo que ordinariamente es escuchado y puesto en práctica. Ésta es una forma de dar continuidad a las enseñanzas de los antiguos, “siguiendo el pensamiento que ellos nos dejaron”; la persona así concebida es también el resultado de la historia y la costumbre social.

Recibir un nombre

Para las personas llevar un nombre es importante pero no en sí mismo, como expliqué, describí y analicé ampliamente en otro espacio (Rodríguez López,

⁵ Aunque hay sus excepciones, lo común es que entre los rarámuri no se castigue físicamente a los hijos. Sobre el trato de los rarámuri a sus hijos véase, por ejemplo, lo que se ha dicho respecto a la ausencia del castigo físico a los infantes desde la época colonial en Petrus Thomas van Hamme (cit. en González Rodríguez, 1987: 303); en el siglo XIX (Lumholtz, 1981 [1902]: 270), y en el siglo XX (Acuña Delgado, 2006: 95-96; Basauri, 1929: 39; Bennett y Zingg, 1978 [1935]: 298; Kennedy, 1970: 152; Merrill, 1992: 156).

⁶ El tesgüino se bebe en los eventos colectivos (fainas, curaciones de personas, tierras o animales, arreglo de cercos, etcétera), en los que siempre hay bebida del fermentado de maíz llamado *sukí* o *batari* en lengua rarámuri, o tesgüino, como lo nombran los mestizos. Para ver detalles de estas reuniones puede consultarse Kennedy (1963, 1970) y Rodríguez López (2009).

2013: 85-138). Los dos ritos de agregación, *wikubema* y bautismo, en los cuales se otorga un nombre a las personas, tienen por objetivo, primero, librar a las personas de ciertos males como pueden ser algunas enfermedades y/o que les caiga un rayo. El que una persona reciba un nombre resulta secundario pues todavía hoy en la región se emplea una amplia terminología de parentesco que identifica a los sujetos dentro del núcleo familiar y la familia ampliada. Mediante el primer rito el infante pasa a formar parte de una parentela mayor cuya cabeza es el especialista ritual, quien metafóricamente pasa a ser su padre. El especialista es estrictamente el representante del padre sol quien enseñará a los rarámuri a “caminar bien”, en el sentido ético, a pensar bien. El segundo rito, el bautismo, agregará al infante a la comunidad más amplia en la que se incluye a los mestizos. No precisamente la Iglesia católica sino que se pasa a formar parte del mundo inmediato de relaciones más allá del grupo rarámuri. De ahí que no sea extraño que los padrinos o madrinan de los infantes sean eventualmente de extracción mestiza, o bien, que el nombre que se les impone sea de uso común entre mestizos. No obstante compartir un estatuto ontológico similar, las personas rarámuri y las mestizas no proceden de los mismos padres. De acuerdo con distintos mitos de origen comunes en la región del ARC, el *onorúame*, también llamado ‘el que vive arriba’, es el padre de los rarámuri, y el *re’ré betéame*, es decir, ‘el que vive abajo’, es el padre de los mestizos (Rodríguez López, 2013: 87, 89). “Por eso nosotros no somos como ellos. Ellos son distintos a nosotros y yo soy distinto de don Miguel, mi patrón [un mestizo]”, como me dijo un rarámuri adulto de Bakiáchi. Esto sugiere que aquí se considera que las personas rarámuri vienen de arriba y los mestizos de abajo.

El yo y la individualidad

Los pronombres rarámuri son conceptos de experiencia próxima que simbolizan la importancia del yo y el tú, el nosotros y ellos, implícitos en la noción de persona. Los interlocutores sugieren que las personas tienden a identificarse porque tratan a otros “como yo” (otros rarámuri), “como nosotros” (otros indígenas), “como ellos” (blancos y mestizos); se trata de términos relacionales sin importar si el nombre personal de otro es o no conocido por mí. Por otro lado, en su mayoría, los rarámuri se manejan con dos y hasta tres o cuatro nombres, debido primeramente a los dos ritos de agregación mencionados arriba, en los cuales pueden recibir un nombre distinto en cada uno. Y aunque es

un caso cada vez menos común, posteriormente pueden hacerse de un nombre diferente debido al gusto personal. El hecho puede guardar alguna relación con el número de almas consideradas por ellos en el ARC –tres para el hombre, cuatro para la mujer–, aunque unos lo niegan y otros lo aceptan. Sin embargo, el cambio de nombre fuera de su círculo familiar debe afectar la concepción de persona ya que no es extraño que algunos de ellos sean conocidos en un sitio con un nombre y en otro lugar con uno distinto, sobre todo en el ámbito de las relaciones interétnicas. Además, la mayoría de los adultos rarámuri son bilingües y su comportamiento entre mestizos pretende ser de igual a igual en el vestido, la comida, la bebida, el lenguaje, etcétera. En este aspecto considero que podríamos hablar de un doblamiento del manejo de códigos llevado a cabo por la persona rarámuri en sus relaciones con fines a la sobrevivencia del grupo y del sujeto en relación con esos *otros*.

En el sentido de las decisiones individuales el yo es muy importante. Se sabe de la alta estima que los rarámuri tienen a su individualidad y a la voluntad de decidir por sí mismos lo que haya que hacer, pensar o actuar. De allí que la particularidad de una persona entre los rarámuri sea muy relevante (Martínez Ramírez, 2012: 228-229), aunque no podemos dejar de observar etnográficamente que para la conformación de una persona los vínculos sociales e históricos son preponderantes. Desde temprana edad, niñas y niños aprenden a decidir por sí mismos su destino y el de las cosas sobre las que tienen poder de decisión, lo cual es una enseñanza común de padres a hijos, y de abuelos a nietos. En una ocasión que visité a una pareja en Tewaterichi, dejé un poco de dinero a un ahijado, un niño. Su padre, a quien yo había dado el dinero, lo puso de inmediato en manos del pequeño. Un caso más es el que con frecuencia he escuchado contar de modo similar a distintos agentes externos: que el padre no vendió la chiva o la vaca porque pertenecía a alguno de sus hijos, quien aun siendo menor de edad decidió que no lo hiciera.

Persona *pagótuame*

Esta noción de persona parece tener una característica más. Las personas, los humanos especialmente, son también *pagótuame*. El nombre de *rarámuri pagótuame* (tarahumaras bautizados) no es específico de aquellos quienes se bautizan por el rito católico aunque así parezca a primera vista.

De acuerdo con algunos interlocutores se es *pagótuame* en la medida en que se danza, se participa en

las curaciones y el trabajo colectivo; se bebe junto con otros el tesgüino, se practica el *kórima*, se hace *yúmari* y se ofrece comida al *onorúame*; se corre la bola y la *ariweta*, se comparte el alimento y no se riñe; se cuida a los hijos y se respeta a la esposa o al esposo, etcétera. Pero algo muy importante, a decir de ellos: no se es *pagótuame*, ni tampoco rarámuri, si ya no se acude al *owirúame* y no se habla la lengua propia. Merrill (1992: 104) apunta que “las personas que actúan apropiadamente –que son amables con los otros, que cumplen con sus responsabilidades, que están bien dispuestos a compartir su comida, y su fuerza de trabajo y se abstienen de ser agresivos– son caracterizados no sólo como ‘gente buena’ (*wé ga’rá pagótuame hú*) sino como ‘buenos pensadores’ (*wé ga’rá nátame hú*)”, y en la nota 4, al pie de la página señalada, Merrill añade que el hecho de haber recibido el sacramento del bautismo se considera irrelevante al hecho de que sean “buenas personas”. En nuestro caso diríamos que son personas, en el sentido en que hoy ellos traducen el término *rarámuri* como tal (‘personas’). Todas estas prácticas y enseñanzas las han heredado de generación en generación, de padres a hijos (jerárquicamente), y éstas les son recordadas en los discursos y consejos de sus autoridades. Aquí, sin embargo, habría que añadir que, cada vez más, también se es rarámuri *pagótuame* en la medida en que se convive con el exterior por temporadas (pizca de manzana o de tomate, trabajo en ranchos menonitas y mestizos, construcción de viviendas y hasta como mecánicos, traductores o empleadas domésticas en Chihuahua, Ciudad Cuauhtémoc, Ciudad Juárez, etcétera). Un matiz que evita el esencialismo cultural del antropólogo que en muchas ocasiones se respalda en que los mismos indígenas no toman en cuenta estos aspectos a la hora de considerar quién es y quién no es un rarámuri.

Las no personas y los *pagótuame*

Mi principal interlocutor, José María, sonríe con algo de “pena ajena” cuando me comenta lo siguiente: “los mestizos son hijos del *re’ré betéame* (el que vive abajo), y los rarámuri son los hijos del *panina betéame* (el que vive arriba), por eso los mestizos son hijos del *Riablo* (diablo)”. “Ésos no son *pagótuame*, sólo algunos”, me dice, quizá con la intención de mencionar lo que cree que quiero escuchar. Ésta es una idea común en la región del ARC; así me fue confirmado por el mismo discurso de distintos rarámuri tanto de Tewelrichi

como de Chinéachi. No es difícil escuchar que los rarámuri digan que algunos blancos tienen la cualidad de ser *semati towí* (‘niño bonito’, en el sentido de ser ‘buena persona’) o bien, *rarámuri surara níwara ju* (‘es de corazón rarámuri’), pero ciertamente es difícil oír que uno de ellos exprese que los blancos son *pagótuame* a no ser que se refieran a algún mestizo que tuvo un comportamiento positivo hacia ellos. Si los blancos y/o mestizos no tienen para los rarámuri la cualidad de ser *pagótuame* por diversas razones, entonces los blancos y mestizos se encuentran al mismo nivel que otros seres entre quienes sólo algunos son identificados como personas, de acuerdo sobre todo con el comportamiento positivo que hayan tenido hacia los rarámuri. Es decir, entre los rarámuri hay personas, pero fuera del grupo sólo aquellos seres que han tenido un comportamiento similar a la ética rarámuri hacia el grupo son personas.

Por otra parte, en los discursos y consejos de las autoridades tradicionales, en especial de los gobernadores mayores durante sus reuniones dominicales, en ocasiones después de un *yúmari* o antes de dar comienzo a la bebida en común, motivada por un trabajo colectivo o curación, etcétera, se suele recordar a los presentes el modo de proceder que se espera de una persona rarámuri. La mayoría de las veces se explicita el deber de ser buenos *pagótuame*, es decir, ser buenas personas, ¿qué significa esta explicitación en el contexto de las exhortaciones de sus autoridades? Estos discursos hacen referencia explícitamente a las enseñanzas de ‘nuestro Padre’ y ‘nuestra Madre’ (*keti Onó, keti Eyé*). El término *pagótuame* empleado por los gobernadores para referirse al rarámuri que sigue estos consejos connota la invitación a poner en práctica la ética indígena. Las palabras que Felipe Ramiro (gobernador mayor de Tewelrichi) dirigió a los presentes el 25 de junio de 2002 después de un *yúmari* son más que elocuentes:

y ustedes hombres y mujeres, todos, sean buenos *pagótuame*, anden de la manera en que nuestro Padre y nuestra Madre andan y nos enseñan, por eso es muy bueno que ustedes estén aquí ahora, para que ustedes habiendo hecho lo que nuestro Padre y nuestra Madre nos dijeron desde el principio no lo olviden... De este modo, ustedes rarámuri, si toman tesgüino no peleen, tampoco hablen mal de otras personas, y no anden con malos pensamientos. ¿Pues acaso nuestro Padre y nuestra Madre nos enseñaron eso? Antes bien, a ser buenos pensadores nos enseñaron [a tener buenos pensamientos].⁷

⁷ “tumujé rarámuri ga’rá garegá pagótuame nísi, echi regá mapu keti Onó, keti Eyé tamú benérire, echi ko we ga’rá ju mapu gíte tumuje jenaí jawi jipe ko, mapu gíte tumú orasa mapuikí keti Onó, keti Eyé tamú aníre chokichí jonsa, ke tasi

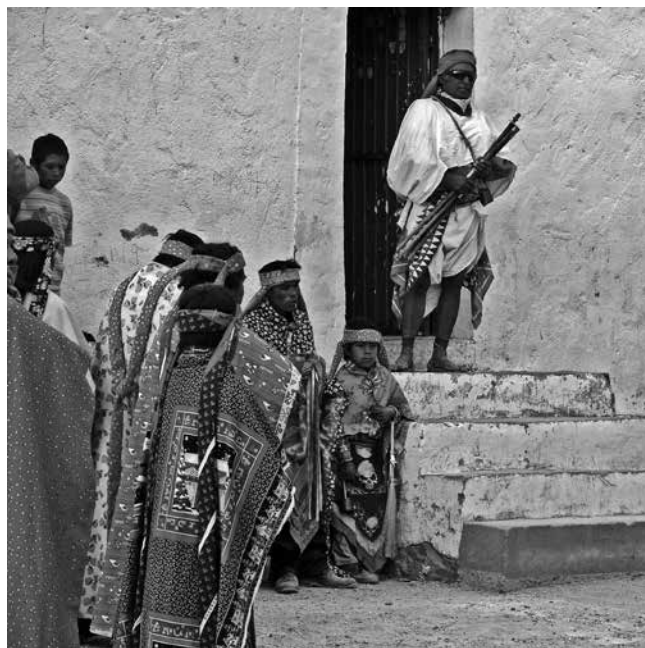
Persona y muerte

La pregunta sobre si los muertos son personas nos exige decir algo sobre la muerte y el mundo de los muertos. Entre los rarámuri no existe un mundo de los muertos como tal, pero sí uno adonde van las almas de los que han muerto (Rodríguez López, 2012: 241); ese mundo es la segunda casa de arriba. Y aun cuando las almas son un tipo de materia inaprehensible, los rarámuri consideran que éstas son personas pues con ellas se pueden comunicar a través del sueño, se puede hablar con ellas y se puede llegar a acuerdos. En estado onírico, el trato de las almas de los vivos con las de los ya fallecidos es exactamente igual que el trato entre vivos en estado de vigilia.

Como sugerí líneas arriba, la materia corporal es lo que muere y, estrictamente, no la persona porque la ausencia de las almas equivale a la muerte del cuerpo pero las almas, sustrato principal del sujeto e independientemente de su edad cronológica, siguen en movimiento y van a la segunda casa de arriba. El cuerpo muere y da de comer a la tierra “como devolviéndole la comida que ella le dio cuando estaba vivo” (queda abajo).

La noción de persona rarámuri no parece incluir un menosprecio hacia la muerte, porque evitar la muerte no es un objetivo incluso de la etiología rarámuri. Previo a la muerte, el proceso curativo de una persona enferma tiene el fin de restaurar el bienestar y con ello la salud, pero aquí no se propone hacer fracasar a la muerte. Ésta es un hecho aceptable con el que no se puede combatir, y esto evita un dolor exacerbado al momento de despedir a alguien, además de la culpa de quienes no pudieron estar presentes a la hora de la muerte de un ser cercano. Los procesos curativos entre los rarámuri enseñan que el cuerpo está ligado a la muerte y ha ayudado a estas personas a domesticarla. La medicina rarámuri, pues, no niega la muerte, de allí que ésta no sea una obsesión con la que ellos viven; por el contrario, motiva a los humanos a relacionarse con ella. Lo común es que la muerte sobreviene debido a una enfermedad, y por eso esta última es algo no querible ni deseable a los ojos de un rarámuri. Las causas de la muerte pueden ser diversas: enfermedades, accidentes, suicidios, etcétera, pero siempre debe haber una explicación al fallecimiento del cuerpo, y no es raro escuchar que se culpe al *sukurúame* (lit. el que enferma) de haber causado la muerte por medio de la enfermedad. Sin

Gobernador rarámuri aconsejando a los danzantes



Fuente: Teresa Orvañanos (Narárachi, 15 de diciembre de 2010).

embargo, cualquiera que sea la causa de un deceso, ningún interlocutor reconoció que la reencarnación pueda ser una posibilidad después de la muerte como se cree entre los yaquis (Aguilar Rivas, 2006: 289-290) también del norte de México.

Conclusiones

Hasta aquí hemos intentado hacer una descripción densa, en términos de Geertz, para quien la etnografía no es densa “en el sentido de hacer una descripción de las costumbres o las conductas humanas incomprendible sino de explicar los códigos de entendimiento entre las personas de un mismo grupo” (2005 [1973]: 21, 24). En este sentido, observando el sistema lengua-cultura, interpretamos la concepción de persona entre los rarámuri del ARC a partir de los conceptos de experiencia próxima y del lenguaje común que constituyen el principal vehículo de las representaciones de una sociedad originalmente ágrafa.

El concepto de persona rarámuri es tanto sustancial como relacional. En el marco de los códigos de entendimiento rarámuri encontramos que la persona se explica con base en dos aspectos principales. La

wekawi. Echi regá ko batari bajasa tumujé rarámuri ke nakoa e'ena, ke chati ra'ichagá ajaré chó rarámuri gítera, ke tasi chati nátame kame pa. ¿Pe atza, keti Onó, keti Eyé, tamú benérire echi regá? Jana regá, ga'rá nátame nísí pa tamú benérire' (Nawésari grabado en cinta magnetofónica en Tewelichi, Chihuahua, el 25 de junio de 2002; traducción del autor).

multiplicidad de almas y el *nátari*, elementos que configuran al sujeto; éstos dan vida a otros como el movimiento y el pensamiento; la vejez y la vergüenza; y escuchar y poner en práctica los consejos de los antiguos, de los mayores y de las autoridades, así como “pensar bien” y ser *pagótuame*, elementos que constituyen finalmente a la persona y sustentan la noción del *yo* que se niega y se afirma de acuerdo con los códigos exigidos en las relaciones interétnicas o intraétnicas.

Esta noción de persona rarámuri parece indicar que no tratamos aquí con un cosmos diminuto. En la lengua rarámuri no hay equivalentes para nuestras categorías de espiritualidad, subjetividad o humanidad; más bien ellos se refieren a esto como almas, pensamiento y rarámuri, y así hablan de personas. Tampoco existe un término para referirse a la persona a no ser que se fuerce a los indígenas a traducirlo, como han hecho algunos etnógrafos. Lo que nosotros solemos llamar “espíritu” puede hacer alusión a una sustancia similar en todos los seres de la cosmología rarámuri, entre quienes parece haber una heterogeneidad exterior y una homogeneidad interior. Y aun cuando esto complica ubicar la posición de la naturaleza en la ontología rarámuri, encontramos una distinción entre humanidad, animalidad y divinidad, a diferencia, como se ha señalado, de lo que ocurre en algunas cosmologías sudamericanas (Viveiros de Castro, 1992: 67, 74). Sólo quienes comparten el punto de vista de los rarámuri son personas (sean animales, plantas, astros u otros). De este modo, existe en esta visión una enfática alteridad, pero no se trata de la animalidad ni de las deidades, ni del cosmos, sino de los mestizos (*ichábochi*), quienes en su mayoría no suelen compartir el punto de vista rarámuri. Ellos son, en cierto modo, la humanidad “no afín” con la que no se quisiera pero se tiene que convivir, como sucede entre los wari’ amazónicos (Vilaça, 2007: 18). Los mestizos son para los rarámuri “otras personas”, “los otros”, “ellos”, “distintos de nosotros”. En este sentido, dado el origen mítico de los rarámuri, la noción de persona rarámuri se asocia con el arriba (pues son hijos de ‘el que vive arriba’), contrapuesto al origen y destino de las personas mestizas, que están asociadas con ‘el que vive abajo’.

Finalmente, encontramos que las categorías paradigmáticas *arriba* y *abajo* aparecen de nuevo en la noción de persona rarámuri, como se presentaron en las nociones de espacio y tiempo (Rodríguez López, 2015a). La multiplicidad de almas formadas por una materia inaprehensible se origina y termina en el arriba, donde continúan además las relaciones sociales (con algunas inversiones en el entorno) llevadas a cabo

entre los rarámuri; en contraposición con la materia del cuerpo, concreta y aprehensible, que nace de la tierra y permanece en ella hasta el final de su vida, es decir, en el abajo. De este modo, la noción de *persona* corresponde al arriba y la de *cuerpo*, al abajo. Lo que da unidad a estas *dos materias*, sin embargo, es la temporalidad, pues tanto el cuerpo como las almas dentro de éste decaen al mismo tiempo. La importancia del eje arriba-abajo radica en que hacia adentro del grupo se proyecta una jerarquización social en la cual los hombres tienen mayor relevancia que las mujeres en lo público, y los adultos más que los jóvenes, y éstos más que los niños. Lo que nos deja ahora en el umbral de la categoría de comunidad.

Fuentes

- ACUÑA DELGADO, ÁNGEL
2006 *Etnología de la danza en la sierra tarahumara*, Universidad de Granada, Granada, 408 pp.
- AGUILAR RIVAS, CRISTINA
2006 “El cuerpo y sus representaciones en el pensamiento yaqui”, en Carlo Bonfiglioli *et al.*, *Las vías del noroeste I: una microrregión indígena americana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 283-296.
- BASAURI, CARLOS
1929 *Monografía sobre los tarahumares*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 85 pp.
- BENNETT, WENDELL C.
Y ROBERT M. ZINGG
1978 *Los tarahumaras. Una tribu del norte de México*, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología 6), México, 595 pp. [1935].
- BOURDIEU, PIERRE
2007 *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- BOURDIEU, PIERRE ET AL.
2008 *El oficio del sociólogo, presupuestos epistemológicos*, Siglo XXI Editores, México, 424 pp.
- FUJIGAKI LARES, JOSÉ
2005 “Muerte y persona: Ensayo sobre rituales mortuorios en una comunidad de la sierra tarahumara”, tesis, Facultad de Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 221 pp.
- GEERTZ, CLIFFORD
2004 “Desde el punto de vista del nativo, sobre la naturaleza del conocimiento antropológico”, en *Conocimiento local, ensayo sobre la interpretación de las culturas*, Paidós Básica, Barcelona, pp. 73-90.
- GEERTZ, CLIFFORD
2005 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 387 pp. [1973].
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, LUIS
1987 *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, Secretaría de Educación Pública, México, 427 pp.
- GUILLÉN, HÉCTOR E ISABEL MARTÍNEZ
2004 “Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri”, tesis, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca.

- HOWELL, SIGNE
2001 "¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza?, las ideas chewong sobre los 'humanos' y otras especies", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, traducción de Stella Mastrangelo, Siglo XXI Editores, México, pp. 149-168.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA
2011 *Tabulados básicos de los Estados Unidos Mexicanos, Censo General de Población y Vivienda 2010* <<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27303&s=est>> [19 de agosto de 2011].
- KENNEDY, JOHN
1963 "Tesguino Complex: The Role of Beer in Tarahumara Culture", en *American Anthropologist*, vol. 65, pp. 620-640.
- KENNEDY, JOHN
1970 *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 257 pp.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
2008 *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Antropológica 39), México, 490 pp. [1980].
- LUMHOLTZ, CARL
1981 *El México desconocido*, t. I, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología 11), México, 516 pp. [1902].
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, MARÍA ISABEL
2008 "Los caminos rarámuri, persona y cosmos en el noroeste de México", tesis, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 163 pp.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, MARÍA ISABEL
2012 "Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro", tesis doctoral en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 348 pp.
- MERRILL, WILLIAM L.
1992 *Almas rarámuris*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, México, 312 pp.
- PINTADO CORTINA, ANA PAULA
2012 *Los hijos de Riosi y Riablo: fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 282 pp.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, ABEL
2009 "Reunión y bebida colectiva entre los rarámuri (la tesguinada), una institución difícil de comprender", en Víctor Orozco (coord.), *Chihuahua hoy 2009*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/Universidad Autónoma de Chihuahua/Instituto Chihuahuense de la Cultura, México, pp. 91-135.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, ABEL
2012 "Los rimuká, 'hilos de vida y muerte', elemento cardinal en la etiología rarámuri", en Arturo Gutiérrez del Ángel (ed.), *Hilando al Norte: nudos, redes, vestidos, textiles*, El Colegio de San Luis/El Colegio de la Frontera Norte, México, pp. 235-256.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, ABEL
2013 *Praxis religiosa, simbolismo e historia de los rarámuri del Alto Río Conchos*, Abya-Yala, Quito, 269 pp.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, ABEL
2015a "Conceptos próximos e interpretación distante: espacio y tiempo en el pensamiento rarámuri", en *Anales de Antropología*, vol. 49-II, pp. 73-100.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, ABEL
2015b "El Owirúame Rarámuri, del 'encargo' a ser una metáfora solar en lo social", en Patricia Gallardo y François Lartigue (coords.), *El poder de saber, especialistas rituales de México y Guatemala*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 51-83.
- SALMÓN, ENRIQUE
2000 "Iwígara. A Rarámuri Cognitive Model of Biodiversity and its Effects on Land Management", en Paul E. Minnis y Wayne J. Elisens (eds.), *Biodiversity and Native America*, University of Oklahoma Press, Norman, pp. 180-203.
- SAPIR, EDWARD
1956 *Culture, Language and Personality: Selected Essays*, edición de G. B. Mandelbaum, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 211 pp.
- VILAÇA, APARECIDA
2007 "Indivíduos celestes – cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia", en *Religião e Sociedade*, vol. 27, núm. 1, Río de Janeiro, pp. 11-23.
- VILAÇA, APARECIDA
2011 "Dividuality in Amazonia: God, the Devil, and the Constitution of Personhood in Wari' Christianity", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, nueva serie, vol. 17, núm. 2, pp. 243-262.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO
1992 *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, The University of Chicago Press, Chicago, 407 pp.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO
2000 "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", en *The Journal Royal Anthropological Institute*, nueva serie, vol. 4, núm. 3, pp. 469-488.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO
2004 "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en Alexandre Surralés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Tierra indígena y percepción del entorno*, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Lima, pp. 37-80.