

---

## La identidad ralámuli, una perspectiva histórica

William L. Merrill\*

El estudio de la identidad surgió aproximadamente a la mitad del siglo XX como un enfoque importante de investigación. Desde entonces, los investigadores han producido cientos de trabajos que examinan, desde variadas perspectivas teóricas, las distintas dimensiones de la identidad en sociedades de todas partes del mundo.

Un tema que ha sido de particular interés para antropólogos e historiadores es el impacto del colonialismo europeo en las identidades de las personas no europeas. La expansión de dicho colonialismo en una región transforma de manera inevitable las condiciones en que las identidades se definen y se reproducen, y en respuesta a estos cambios, los habitantes locales crean nuevas categorías de identidad, reestructuran las relaciones entre éstas, modifican sus ideas fundamentales sobre ella y con frecuencia hacen de la identidad un foco de resistencia a la dominación colonial, desafiando los esfuerzos europeos de imponer sistemas de clasificación que replican y refuerzan las relaciones de desigualdad intrínsecas a las sociedades coloniales.

En este ensayo examino la relación entre el colonialismo europeo y la identidad mediante la exploración de la historia de las identidades colectivas de las personas que ahora se denominan ellas mismas "ralámuli".<sup>1</sup> Después de considerar algunas cuestiones teóricas y metodológicas básicas, analizo la documentación histórica relevante para las identidades colectivas de los ancestros de los ralámuli en el tiempo de su primer contacto con los europeos, en lo que es ahora el norte de México. Con posterioridad examino varios de los cambios significativos en sus identidades colectivas, ocurridos durante la época colonial, concentrándome en tres procesos: 1) la consolidación de las identidades; se puso mayor énfasis en las de carácter colectivo, más amplias, las cuales in-

\* Smithsonian Institution.

<sup>1</sup> Utilizo ralámuli y no rarámuri porque la primera es ahora la preferida de muchos hablantes contemporáneos de la lengua ralámuli, como una representación más precisa de su pronunciación.

cluyeron o reemplazaron a las más localizadas; 2) la fragmentación de identidades, en la que las más amplias se dividieron en subidentidades que reflejaron diferentes respuestas al programa colonial español, y 3) la "espacialización" de las identidades, en la que dichas subidentidades llegaron a asociarse con distintas áreas geográficas. Finalizo examinando la relación entre estos cambios en la identidad y las políticas culturales que surgieron dentro de esta región del imperio español.

En gran parte del análisis que sigue empleo el término tarahumara y no ralámuli, porque sospecho que "ralámuli" no surgió como categoría de identidad sino hasta finales de la época colonial. Sin embargo, con ello no quiero decir que estas personas utilizaron tarahumara como un término de autodesignación o que compartieron una identidad colectiva que incluyera a todos los hablantes de la lengua llamada en español tarahumara. Estas son cuestiones que trataré más adelante.

### **Cuestiones teóricas y metodológicas**

La identidad, como el género o el parentesco, es un aspecto universal de la existencia humana que se caracteriza por la gran diversidad de expresiones locales. Para los propósitos de este ensayo, la defino como el sentido de singularidad que los individuos o los grupos desarrollan, basándose en la configuración de las características psicológicas, sociales y culturales que los distinguen de otros individuos o grupos. Tanto las identidades personales como colectivas son resultado de una dialéctica entre las perspectivas de la gente que mantiene y comparte una identidad y aquellos que no lo hacen. Por medio de esta dialéctica y de otras prácticas se crean asociaciones entre identidades específicas y ciertos valores, símbolos, emociones, y otras características individuales o de grupo. Los integrantes de una sociedad también sostienen una ideología sobre la identidad, que comprende sus ideas acerca de los procesos mediante los cuales se construyen las identidades y el tipo de atributos que son los más relevantes para definirlos. Estas ideologías corren paralelas con los sistemas de clasificación, en los que las distintas categorías de identidad que mantienen los miembros de una sociedad están ligadas por relaciones de inclusión o exclusión.

Esta percepción de identidad corresponde al entendimiento popular del concepto, y aunque algunos investigadores han propuesto definiciones más técnicas, la mayoría de ellos no define dicho concepto, presuponiendo que su significado se hace evidente por sí mismo y no es problemático.<sup>2</sup> Las principales controversias en el estudio de la identi-

<sup>2</sup> F. Barth, 1969; R. Robbins, 1973; N. Glazer y D. Moynihan, 1975; J. Caughey, 1980; R. Fogelson, 1982; A. Royce, 1982; M. Singer, 1982; P. Gleason, 1983; J. Aguado y M. Portal, 1991, y A. Pérez Castro, 1995.

dad no se centran en la definición del concepto mismo, sino en los tipos de atributos que son los más significativos en la formación de identidades y en la estabilidad de éstas una vez que se han creado.

Al respecto, han surgido dos perspectivas opuestas. La primera, llamada "primordialista", propone que tanto las identidades personales como las colectivas están basadas principalmente en los atributos adquiridos al nacer (por ejemplo, lenguaje, religión y relaciones de parentesco), y que esas identidades tienden a ser estables. La segunda argumenta que tales atributos no son necesariamente las características más importantes para definir las identidades y que éstas son más dinámicas de lo que los primordialistas admiten, pues son objeto de cambios sustanciales a través del tiempo y se encuentran fuertemente afectadas por las circunstancias en las que viven las personas. Esta perspectiva es conocida bajo una gran cantidad de denominaciones, entre las que "circunstancialismo" es la más común.<sup>3</sup>

Cada una de estas perspectivas ha sido tratada por quienes las proponen como modelo general, aplicable a todos los tipos de identidad en todos los contextos sociales y culturales. Sin embargo, a partir de los estudios mundiales, se ha descubierto que ninguna de las perspectivas es universalmente aplicable. En las diferentes sociedades varía el grado en que las clasificaciones y las ideologías de identidad, además de las propias identidades, se ajustan a una perspectiva o a la otra, y normalmente éstas incluyen elementos de ambas. Estas perspectivas son mejor vistas no como modelos generales sino como ideologías alternas de identidad, ubicadas en los polos opuestos de un *continuum* que abarca una serie completa de posibilidades de tipos de ideologías de identidad.<sup>4</sup>

La diferencia entre las perspectivas primordialista y circunstancialista se relaciona de manera directa con mi análisis de la historia de las identidades colectivas de los ralámuli. Se desconoce la ideología de identidad de sus ancestros en el tiempo del primer contacto con los europeos, pero la de los españoles y otros europeos decididamente fue primordialista en su orientación. Sin duda esta perspectiva primordialista influyó en cómo interpretaron los españoles las identidades indígenas y probablemente afectó la manera en la que los indígenas desarrollaron sus propias ideas acerca de la identidad durante la época colonial.

Los españoles caracterizaron a los ancestros de los ralámuli y otros indígenas como personas pertenecientes a naciones. El concepto de naciones primordialista -muy similar a las categorías modernas de grupo étnico y poblaciones étnicas- y designa colectividades de personas que comparten características lingüísticas o culturales y que frecuentemen-

<sup>3</sup> N. Glazer y D. Moynihan, 1975; L. Depres, 1975; C. Keyes, 1976; R. Cohen, 1978; P. Gleason, 1983; J. Yinger, 1985; B. Williams, 1989, y J. Linnekin y L. Poyer, 1990.

<sup>4</sup> J. McKay, 1982; G. Bentley, 1987; B. Williams, 1989; G. Scott, 1990, y J. Linnekin y L. Poyer, 1990.

te habitan en un territorio contiguo.<sup>5</sup> No hay clara evidencia de que los ancestros de los ralámuli y sus vecinos indígenas se concibieran como pertenecientes a tales naciones cuando los españoles llegaron por primera vez a sus territorios, o que ellos pusieran énfasis en criterios primordialistas, como la lengua o las prácticas culturales, para definir sus identidades. No obstante, o se desarrollaron estas categorías de identidad colectiva durante la época colonial, o si éstas ya existían antes del contacto con los europeos, parecen haberles otorgado mayor significado después de la llegada de los españoles. La importancia creciente de estas categorías primordialistas de identidad colectiva entre los indígenas de la región probablemente reflejaba el impacto del uso que los europeos hacían de éstas para clasificarlos y las nuevas configuraciones políticas que surgieron dentro de la sociedad colonial en desarrollo.

Mis conclusiones acerca de tales temas son necesariamente tentativas por las limitaciones de la documentación histórica en la que están basadas. El problema más serio con esta documentación es que fue producida por los europeos, quienes no estaban preparados para entender las complejidades de las sociedades y de las culturas de los indígenas que encontraron. Estos cronistas recogieron, además, muy poca información relacionada en forma directa con la identidad, pero fallaron al no comentar los criterios con los que los ancestros de los ralámuli definían sus propias identidades colectivas y las de otros, y casi no copiaron información sobre las características (por ejemplo, los papeles sociales y la afiliación a grupos de parientes) en las que la identidad de las personas como individuos específicos suele basarse. La ausencia de información sobre identidad individual es especialmente desafortunada, porque los procesos mediante los cuales se construyen y se transforman las identidades individuales y colectivas están muy relacionados entre sí, y el examen del vínculo existente entre ellos debe ser parte de cualquier estudio profundo.

Casi los únicos datos sobre identidad que existen en el registro histórico son los términos con que se designaron las distintas categorías de identidad colectiva, tanto en el nivel local como en el de las naciones como un todo. Estos términos pueden dar ideas importantes sobre la identidad, pero su valor disminuye radicalmente cuando, como en este caso, no van acompañados de información sobre su alcance semántico y su uso en contextos concretos.<sup>6</sup> De los primeros años del periodo colonial, es imposible determinar si los europeos simplemente impusieron estos términos o si los ancestros de los ralámuli también los utilizaban. Más aún, incluso si los términos eran usados por los ancestros de los ralá-

<sup>5</sup> G. Zernatto, 1944; E. Spicer, 1962, 1971 y 1980; T. McGuire, 1986; B. Williams, 1989, y A. Figueroa, 1994.

<sup>6</sup> F. Proschan, 1997.

muli en el tiempo de los primeros contactos con los europeos, no está claro si ellos y los españoles les daban los mismos significados o los empleaban para designar a los mismos grupos de personas. Más tarde en la época colonial, el uso que hacían los ancestros de los ralámuli de ciertos términos para designar identidades colectivas está mejor documentado, pero los significados precisos que asignaban a esos términos siguen sin aclararse.

Dada la falta de datos, baso algunas de mis interpretaciones sobre la identidad de los ancestros de los ralámuli en comparaciones con circunstancias generales o prácticas específicas que en otras partes del mundo se han asociado a ciertos tipos de identidad. Sin embargo, como indicaré más adelante, estas asociaciones no son inevitables, reflejan nada más la tendencia a que determinadas variables aparezcan juntas. Precisar si estas asociaciones existían entre los ancestros de los ralámuli y desarrollar un análisis menos especulativo de la historia de sus identidades colectivas sólo sería posible si se descubre en el registro histórico información detallada sobre su percepción de la identidad.

### La identidad al contacto con los europeos

En el tiempo de los primeros encuentros con los europeos durante la segunda mitad del siglo XVI, la gente llamada en español tarahumara habitaban un territorio continuo que abarcaba lo que es hoy el centro y el oeste del estado de Chihuahua, y hablaban distintas variantes inteligibles entre sí de la misma lengua, que era una entre las numerosas pero diversas lenguas relacionadas y distribuidas desde el oeste de los Estados Unidos a Centroamérica, y que forman la familia lingüística Yuto-nahua. Muchos, si no es que todos sus vecinos, también hablaban lenguas Yuto-nahuas, como los tepehuanes, al sur; los pimas, los guarijíos y los tubares, al oeste, y probablemente los conchos que vivían al norte y al este de los tarahumaras.<sup>7</sup>

Los datos etnográficos sobre los tarahumaras, conservados en el registro histórico, están lejos de ser completos; hay información disponible sólo de ciertas comunidades y de algunos aspectos de su vida; sin embargo, es probable que los integrantes de todas las comunidades tarahumaras vivieran en asentamientos dispersos, sobrevivieran cultivando maíz, frijol y calabaza y recolectando recursos silvestres, y compartieran por lo menos para algunas prácticas rituales. Su organización política también parece haber sido similar a lo largo de la región. Una o varias comunidades adyacentes funcionaban como unidades políticamente autónomas, bajo el liderazgo de unos pocos individuos, cuyo

<sup>7</sup> W. Miller, 1983.

poder y autoridad era bastante limitado. No existía organización política que incluyera a todas estas comunidades, así como tampoco estaban incorporadas a ningún sistema político mayor, como los imperios del centro de México.<sup>8</sup>

Pese a las similitudes entre estas gentes, es posible que ellas no se consideraban como pertenecientes a un solo grupo cultural o lingüístico. Investigaciones realizadas por todo el mundo han documentado que las personas que tienen en común muchas características básicas -culturales o lingüísticas- no siempre comparten una identidad colectiva, pero también, alternativamente, que las personas que demuestran tener bastantes diferencias culturales y lingüísticas entre ellas, de todas maneras comparten a veces una identidad colectiva. La identidad es un fenómeno independiente, influido por estos factores culturales y lingüísticos, pero no determinado por ellos.<sup>9</sup>

Dada la ausencia de información sobre la perspectiva de los tarahumaras en cuanto a su identidad, la cuestión de si se veían ellos mismos como un solo grupo cultural no puede ser resuelta de manera definitiva, pero puede ser abordada tomando en cuenta dos tipos de evidencia indirecta: 1) las categorías de identidad colectiva que se mencionan en la documentación histórica, y 2) los patrones de interacción de los hablantes de tarahumara y otras lenguas en aquellas áreas en las que vivían unos junto a otros.

### **1. Las categorías de la identidad colectiva**

Si los hablantes de las distintas variantes de la lengua tarahumara compartían una identidad colectiva al tiempo del primer contacto con los europeos, es razonable esperar que también compartieran un término, o un etnonímico, que designara esta identidad. Es posible que este término haya sido *ralámuli*, el etnonímico utilizado por los descendientes modernos actuales de estas gentes, y de haber sido así, entonces el término de tarahumara pudo ser creado por los españoles, basándose en un malentendido o en una mala pronunciación de *ralámuli*, o adoptado por ellos de una sociedad indígena vecina, con la que habían tenido contacto primero. Hay, sin embargo, evidencias para concluir que el término tarahumara o algunas variantes de éste ("*taraumar*", "*tarahumari*", etc.) eran palabras de la lengua indígena que antecedieron al término *ralámuli* para designar la identidad colectiva.

Tarahumara es la única designación de identidad que los europeos utilizaron para referirse a estas personas durante toda la época colo-

<sup>8</sup> C. Pennington, 1963, y L. González Rodríguez, 1982.

<sup>9</sup> E. Spicer, 1971 y 1980, pp. 333-362; G. Castile y G. Kushner, 1981; A. Royce, 1982, y G. Bentley, 1987.

nial. El uso más antiguo que se conoce de este término se encuentra en la correspondencia del misionero jesuita Joan Font, quien fue el primero en introducirse en el territorio tarahumara al sur de Chihuahua en 1603 o 1604. En una carta a su superior en la ciudad de México, escrita por Font en Guadiana (hoy ciudad de Durango) y fechada el 22 de abril de 1608, informa que ayudó a establecer la paz en un conflicto entre: "los tepeuanes e indios taramaros por una parte contra otros, también de nación taramaros, en la tierra adentro, casi en la parte que llaman el valle del Águila, habían venido los tepeuanes y taramaros, sus amigos, a pedir socorro a los tepeuanes de Santa Bárbara, que llamamos valle de San Pablo, y a los de Ocotlán y Guanasabí, de manera que pretendían asolar a los contrarios. Esto pasó el octubre pasado...". En la misma carta señala también que él conoció a un cacique de los "taramaros", así como a varios caciques tepehuanes del interior "por haberles diversas veces visto, que han salido a conocernos".<sup>10</sup>

En ninguno de sus escritos Font mencionó el término ralámuli y tampoco lo hicieron otros sacerdotes jesuitas que servían en las misiones tarahumaras durante la época colonial, aunque muchos dominaron el idioma. Es significativo que ralámuli no aparezca en los dos estudios más importantes de la lengua, realizados por ellos durante este periodo: la gramática de 1683 que se titula *Compendio del arte de la lengua de los tarahumares, y guazapares...*, preparada por Tomás de Guadalajara, y el diccionario del siglo XVIII *Tarahumarisches Wörterbuch*, compilado por Matthäus Steffel después de la expulsión de los jesuitas en 1767 y publicado en Alemania en 1809. De hecho, la palabra ralámuli está totalmente ausente del registro histórico hasta 1826, cuando es anotada por primera vez en el *Compendio gramatical para la inteligencia del idioma tarahumar*, escrito por el misionero franciscano Miguel Tellechea. En su trabajo Tellechea presenta varios sermones, tanto en español como en tarahumara, en los que da rarámari como la traducción de la palabra española "tarahumares".<sup>11</sup>

Dado su conocimiento de la lengua, es dudoso que para los jesuitas pasara totalmente inadvertido el término ralámuli o no lo mencionaran si existía. Era una práctica normal para los misioneros de este periodo anotar cuando las palabras utilizadas en español para designar a un grupo eran distintas de aquellas que empleaban las gentes en cuestión para referirse a ellas mismas; por ejemplo, el jesuita Natal Lombardo

<sup>10</sup> J. Font, 1608; L. González Rodríguez, 1984, pp. 178-179; L. González Rodríguez, 1982, pp. 154-162. Este conflicto también se menciona en la *Carta annua* de los jesuitas de Nueva España del año 1607, en la que se usa el término "tarahumara", en lugar de "taramaros"; la *Carta annua* se encuentra en el Archivo General de la Nación (AGN), México, Jesuitas III-29, exp. 2, y se transcribe en L. González Rodríguez, 1984, pp. 156-160. Sin embargo, este informe de 1607 no fue escrito por el propio Font. La carta del 22 de abril de 1608 es el primer documento conocido escrito a mano por Font en el cual se registra un término para esta gente.

<sup>11</sup> M. Tellechea, 1826, pp. 95, 116 y 120.

distinguía entre los términos de identidad indígenas y españoles en el título de su gramática de 1702 de la lengua ópata de Sonora: *Arte de la lengua teguima, llamada vulgarmente Opata*. También el autor anónimo de la obra del siglo XVII, *Arte y vocabulario de la lengua dohema, heve o eudeva*, relacionada con el ópata, señalaba que los indígenas conocidos como eudeves se llamaban a ellos mismos *dóhme*, que se traducía en español como gente. Igualmente, el jesuita Benito Rinaldi, en su famoso *Arte de la lengua tepeguana*, publicado originalmente en 1742, registró el término tepehuano para gente o nación como *odame* o *obbe*, y traduce la frase "Habla tepeguan..." como *Oddamea neoqui*. Aunque Rinaldi nunca indicó el término que utilizaban los tepehuanes del siglo XVIII para designarse, las palabras *odame* y *oddamea* están claramente relacionadas con el término contemporáneo de *ódami*, que los tepehuanes utilizan para reflexionarse a ellos mismos.

Por último, al menos dos misioneros jesuitas propusieron etimologías para la palabra tarahumara, analizándola basados en los morfemas de la lengua tarahumara. En 1683, Ivan Ratkaj afirmaba: "El nombre de los tarahumares, según su lengua común, proviene de *tara* que significa comprar; es decir, tarahumar es la gente que gustosamente compra." Un siglo más tarde, Matthäus Steffel propuso que tarahumara (que él reproducía como "talahumáli" o "tarahumári") se derivaba de la combinación de *talá* = pie y *humá* = correr, y literalmente significaba "corredor(es) a pie".<sup>12</sup> Aunque ambas etimologías son dudosas, el hecho de que estos jesuitas las propusieran señala que ellos veían el término como una palabra tarahumara.<sup>13</sup> Además, si *ralámuli* hubiera sido una palabra indígena de autodesignación, es probable que estos misioneros hubieran dado la etimología de éste en vez de la de tarahumara, y quizás hubieran especulado también sobre la relación entre ambos términos.

Estos datos sugieren que tarahumara en lugar de *ralámuli* fuera el término utilizado para designar una identidad colectiva, compartida al menos por algunos hablantes de dicha lengua en la época de su contacto con los europeos. Al mismo tiempo, es posible que no todos los hablantes del tarahumara compartieran esta identidad, ya que los miembros de numerosas comunidades, en lo que es ahora el oeste del estado de Chihuahua, probablemente hablaban una variante de la lengua tarahumara (usualmente designada como guazapar), pero los misioneros jesuitas que primero tuvieron contacto con ellos los identificaban como

<sup>12</sup> I. Ratkaj, 1683, 499v, y M. Steffel, 1809, pp. 342-343.

<sup>13</sup> Estas etimologías no son satisfactorias porque están incompletas. Además, la sugerencia de Steffel de que el etnonímico estaba relacionado con la habilidad de esta gente para correr y con la carrera de la bola (*ralajípati*) es cuestionable, porque todos los indígenas en la época colonial eran corredores consumados y la carrera de la bola fue probablemente introducida a los ancestros de los *ralámuli* en el siglo XVIII. (C. Pennington, 1970; véase también J. Kennedy, 1964 y 1969; F. Irigoyen Rascón y J. Palma Batista, 1985 y 1994).



de distintas "naciones" y no como tarahumaras. Al parecer, estas "naciones" eran pequeños grupos locales, políticamente autónomos, y los nombres que los misioneros registraron para ellos -guazapares, témoris, tepochis, cuitecos, cerocahuis y guasaromes- se derivaban de la denominación de los lugares donde vivían.<sup>14</sup> Designaciones similares de identidades locales fueron registradas para los miembros de comunidades de hablantes de tarahumara, ubicados más al este; por ejemplo, en su gramática de 1683, Tomás de Guadalajara informa que el término *matai*, que él traduce como "el matachiquense", se refiere a un residente del poblado de Matachiqui (hoy Matachi), y que varios términos (*matarei*, *matereai*, *matareigaic* y *mataregamec*) designaban a "los habitantes de matachiqui", y que *mataremari* significaba "los criollos de allí".<sup>15</sup> Sin embargo, Guadalajara y los otros jesuitas se referían invariablemente a los integrantes de estas comunidades de más al oriente como tarahumaras.

No puede darse por descontada la posibilidad de que estos misioneros hayan registrado con precisión las diferencias de las identidades colectivas de los residentes de estas dos áreas; en otras palabras, que los hablantes de tarahumara del este compartieran una identidad colectiva como "tarahumaras", mientras que los del oeste, no. Sin embargo, estas diferencias son enigmáticas, pues no hay evidencia de que las comunidades tarahumaras del este mantuvieran un nivel de integración política más elevado que las naciones del oeste o fueran de alguna manera más homogéneas. De hecho, la diversidad lingüística parece haber sido mayor en el este, donde se hablaban diferentes variantes de la lengua tarahumara.

Desde mi punto de vista, es más probable que los informes de los misioneros fueran poco precisos, y que sus perspectivas estuvieran distorsionadas por experiencias anteriores con otras sociedades indígenas y por las circunstancias en las que crearon las misiones. Los jesuitas que incursionaron por primera vez en el oeste de Chihuahua venían de las misiones de Sinaloa, ubicadas dentro de un área bastante limitada, donde vivían hablantes de muchas lenguas distintas que estaban organizados en numerosas unidades políticas pequeñas y a menudo conflictivas.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> J. Ortiz Zapata, 1678; F. Almada, 1937; G. Decorme, 1941, vol. II, pp. 213-246; C. Pennington, 1963, pp. 1-11, y L. González Rodríguez, 1984, pp. 23-142. W. Miller sugiere que guazapar fue una variante de la lengua guarijío en lugar de la tarahumara (1983, p. 122). Sin embargo, el jesuita Tomás de Guadalajara (1683, X verso, XII) informó que los tarahumaras y los guazapares hablaban la misma lengua, y notó sólo pequeñas diferencias entre el guazapar y otras variantes del tarahumara con las que él estaba familiarizado. Durante la época colonial, esta variante posiblemente fue influida por el guarijío y las variantes más orientales del tarahumara introducidas por los inmigrantes; esta variante corresponde probablemente con la conocida hoy como "tarahumara baja" (W. Miller, 1983, pp. 120-121; D. Burgess, 1984, Coordinación Estatal de la Tarahumara, sin fecha).

<sup>15</sup> T. Guadalajara, 1683, 15v.

<sup>16</sup> A. Pérez de Ribas, 1645; P. Dunne, 1940; G. Decorme, 1941, vol. II, pp. 147-212; L. González Rodríguez, 1984, pp. 62-80, y L. González Rodríguez, 1993, pp. 195-217.