DIVULGACIÓN

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL NOROESTE
ATLAS ETNOGRÁFICO

José Luis Moctezuma Zamarrón
Alejandro Aguilar Zeleny
(coordinadores)



INSTITUTO SONORENSE DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL

NOROESTE

ATLAS ETNOGRÁFICO

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL

NOROESTE

ATLAS ETNOGRÁFICO

José Luis Moctezuma Zamarrón
Alejandro Aguilar Zeleny
(coordinadores)

INSTITUTO SONORENSE DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico / coordinadores
José Luis Moctezuma Zamarrón, Alejandro Aguilar Zeleny. –
México: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Instituto
Sonorense de Cultura del Gobierno del Estado de Sonora:
Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2013
442 p.: il., fotos; 32 × 23 cm.

ISBN: 978-607-484-605-8

1. Pueblos indígenas – México (Zona Noroeste) – Historia.
2. Etnografía – México (Zona Noroeste) – Atlas. 3. Grupos étnicos –
México (Zona Noroeste). 4. México (Zona Noroeste) – Vida social y
costumbres. I. Moctezuma Zamarrón, José Luis, coord. II. Aguilar Zeleny,
Alejandro, coord.

LC: F1221 / P8 / N67 / 2013

Primera edición: 2013

La realización de este proyecto fue posible gracias al apoyo del Instituto Sonorense de Cultura del Gobierno del Estado de Sonora y del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Esta investigación forma parte del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en México en el Nuevo Milenio auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Antropología, y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Consejo Académico 1ª y 2ª etapa (1999-2009)
Gloria Artís
Alicia M. Barabas
Miguel A. Bartolomé
Margarita Nolasco †
Saúl Millán

Comité Académico 3ª etapa (2010-2013)
Francisco Barriga
Eckart Boege
Aída Castilleja
Diego Prieto
Ella F. Quintal
Leopoldo Trejo
María Elisa Velázquez

Coordinación editorial
Pedro Molinero
Diseño
Quinta del Agua Ediciones, S.A. de C.V.
Cartografía
Isaac Toporek
Viñetas
Ruth Rodríguez
Fotografía
Portada: Danza al unísono. Pascola y venado yaquis bailan al compás de sus músicos. Loma de Guamúchil (pueblo de Cócorit), Cajeme, Sonora, 2007, Foto: José Luis Moctezuma Zamarrón.
Contraportada: Indígenas seris. Costa Central, Sonora. Foto histórica.

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, Col. Roma, 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN: 978-607-484-605-8

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso en México / Printed in Mexico

Contenido

13
Introducción
Las sociedades indígenas en el Noroeste de México
José Luis Moctezuma Zamarrón y Alejandro Aguilar Zeleny

25
Estudios básicos

CAPÍTULO 1 **27**
Lengua, cultura y sociedad en el Noroeste
José Luis Moctezuma Zamarrón
30 ■ Toponimia / *José Luis Moctezuma Zamarrón*
42 ■ Presencia del vocabulario indígena en el español de Sonora / *Andrés Acosta Félix*

CAPÍTULO 2 **55**
Del mundo prehispánico y la etnohistoria en el Noroeste
Elisa Villalpando y Alejandro Aguilar Zeleny
60 ■ El capitán Salvador Palma, un jefe de los yumas / *Julio César Montané Martí*
70 ■ Guerra y deportación yaqui de Sonora a Yucatán / *Raquel Padilla Ramos*
80 ■ La extinta nación ópata / *Dora Elvia Enríquez Licón*

CAPÍTULO 3 **97**
Mito y cosmovisión entre el desierto y la sierra
Alejandro Aguilar Zeleny
104 ■ Consideraciones acerca del origen de los guarijíos / *Cipriano Buitimea y Gerardo Conde*
108 ■ Las constelaciones comcáac / *Arturo Morales Blanco*
115 ■ Palabras de don Antonio Asencio Palma, líder tradicional de los o'odham en México

CAPÍTULO 4 **131**
Organización social y política
Hugo López, Claudia Harriss y José Luis Moctezuma Zamarrón
136 ■ La organización política yaqui y la intermediación de las instituciones gubernamentales / *Macrina Restor Rodríguez*
142 ■ Juramento tradicional yaqui
146 ■ La reconfiguración de la nación comcáac / *Felipe Mora Reguera*

CAPÍTULO 5 **163**

Procesos rituales en el Noroeste
Alejandro Aguilar Zeleny y José Luis Moctezuma Zamarrón

168 ■ El tuguri y la cava-pizca, rituales de los guarijío / *Claudia Harriss*

176 ■ La Cuaresma y la Semana Santa yaqui / *Erica Carlota Merino González*

182 ■ *Xica an coii,* la fiesta de la pubertad comcáac / *Rodrigo Rentería*

190 ■ Los o'oba hablan del yúmari (testimonio pima)

CAPÍTULO 6 **209**

Economía y aprovechamiento de los recursos naturales
Rodrigo Rentería y Felipe Mora

216 ■ De los ejidos al rentismo de la tierra / *Hugo López Aceves*

224 ■ Caza, pesca y recolección seri para un mundo global / *Felipe Mora Reguera*

230 ■ Indígenas y aprovechamientos costeros en la península bajacaliforniana: ballenas y recolección de moluscos / *Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca*

236 ■ Prácticas económicas guarijías / *Claudia Harriss*

242 ■ *Bawe ham yoola*: la viejita del mar (tradición oral mayo de Sinaloa)

251
Ensayos temáticos

CAPÍTULO 7 **253**

Los territorios del Noroeste
José Luis Moctezuma Zamarrón, Hugo López y Claudia Harriss

257 ■ Reconocimiento étnico y resistencia: la construcción de una identidad panyumana / *Camilo Sempio y Nicolás Olivos*

264 ■ Declaración de San José de la Zorra en el corazón de los kumiai, durante la Segunda Reunión Nacional Indígena

268 ■ Apuntes de estadística de la tribu cucapá / *A. Rodríguez*

272 ■ Historia o'odham en México / *Líderes tradicionales o'odham en México*

CAPÍTULO 8 **277**

Senderos de la memoria: la tradición oral
Alejandro Aguilar Zeleny

279 ■ Cruzando fronteras. El grupo kickapoo y sus migraciones a Coahuila y Sonora / *José Luis Moctezuma Zamarrón*

283 ■ Los yaquis y el mito del árbol que habla / *María Eugenia Olavarría*

287 ■ La *wajura,* las *paisoris* y otros seres míticos del agua entre los guarijó / *Claudia Harriss*

291 ■ El hombre amargo y el gran bebedor / *Fray Pedro Font*

295 ■ Creencias de los comcáac / *Arturo Morales Blanco*

CAPÍTULO 9 **307**

Entre la resistencia y el despojo. Las luchas indígenas frente a los grupos de poder
José Luis Moctezuma Zamarrón, Hugo López y Claudia Harriss

310 ■ El sendero apache atraviesa los tiempos / *Alejandro Aguilar Zeleny*

316 ■ Doña Clara Contreras, defensora de los pimas (testimonio) / *Rafael López Jacobo*
319 ■ Tetabiate significa nuestra historia / *Silverio Jaime León*
325 ■ De golondrinos, migrantes y nuevos sonorenses / *Roberto Ramírez Méndez*
330 ■ "Por estas manos...". La voz de los migrantes en Sonora / *Antonio Sánchez*
333 ■ Un grupo urbano que se niega a morir: los yaquis de Hermosillo / *Roberto Ramírez Méndez*

CAPÍTULO 10 339
Etnografía musical del Noroeste de México
Miguel Olmos Aguilera
343 ■ Música yaqui o yoeme / *Leticia T. Varela Ruiz*
351 ■ El oficio de cantora mayo / *Armanda Vega Buitimea*
357 ■ Dos músicos guarijíos (testimonio) / *María Dolores Encinas*

CAPÍTULO 11 375
Artes y artesanía de los pueblos indígenas de Sonora
Juan José Atilano y Angélica Pacheco
378 ■ La elaboración de cobijas mayo / *María Idalia Valenzuela Bacasegua*
383 ■ El palo fierro: de un sueño seri a la escultura en piedra / *Rodrigo Rentería Valencia*

CAPÍTULO 12 399
Etnobotánica y medicina tradicional
Maximiliano Muñoz
403 ■ Etnobotánica, una ventana hacia la concepción de los mundos mayo y guarijío / *Noemí Bañuelos*
410 ■ Visión panorámica de los moluscos en la cultura comcáac / *Cathy Moser*

425
Bibliografía

437
Identificación de imágenes



Mapa 1. Localización de la región noroeste en la República mexicana.

s de América


CALIFORNIA
ARIZONA
Cucapá
Kuapac
Kumiai
Ti pai
Kiliwa
Pai Pai
Jaspuspai
Yaqui
O´odham
Pápagos
BAJA CALIFORNIA
SONORA
CHIHUAHUA
Seri
Comcáac
Yaqui
Pima
O´oba
Guarijío
Guarijó
Yaqui
Yoeme
Golfo de California
BAJA CALIFORNIA SUR
Océano Pacífico
Mayo
Yoreme
SINALOA
Nuevo
León
Sn. Luis P.
ajuato
Qro.
Hidalgo
Veracruz
GOLFO DE MÉXICO
Yucatán
Quintana
Roo
Puebla
Edo. de
México
D.F.
Tlax.
Campeche
Mor.
Puebla
Tabasco
Guerrero
Belice
Oaxaca
Chiapas
Guatemala



Pectoral de chaquira cucapá

INTRODUCCIÓN

Las sociedades indígenas en el Noroeste de México

José Luis Moctezuma Zamarrón* y Alejandro Aguilar Zeleny*

El noroeste de México es hoy día una importante región por la riqueza y variedad de su territorio, constituido por extensas áreas desérticas, bosques, sierras y valles agrícolas, además de contar con un extenso litoral en el golfo de California. Desde el punto de vista etnográfico, consiste en todo Sonora, el norte de Sinaloa y Baja California, así como la parte serrana que limita Sonora y Chihuahua. De igual modo, en la actualidad conforma una zona fronteriza de importancia internacional, por su colindancia hacia el norte con Arizona y California.

Esta extensa región es reconocida también por su diversidad cultural, representada principalmente por varias sociedades indígenas descendientes de los primeros pobladores de esta parte de América: los tohono o'odham (pápago), comcáac (seri), yoreme (mayo), yoeme (yaqui), macurawe (guarijío/guarijó), o'oba (pima), kuapak (cucapá), kiliwa, jaspuspai (paipai) y ti'pai (kumiai).[1]

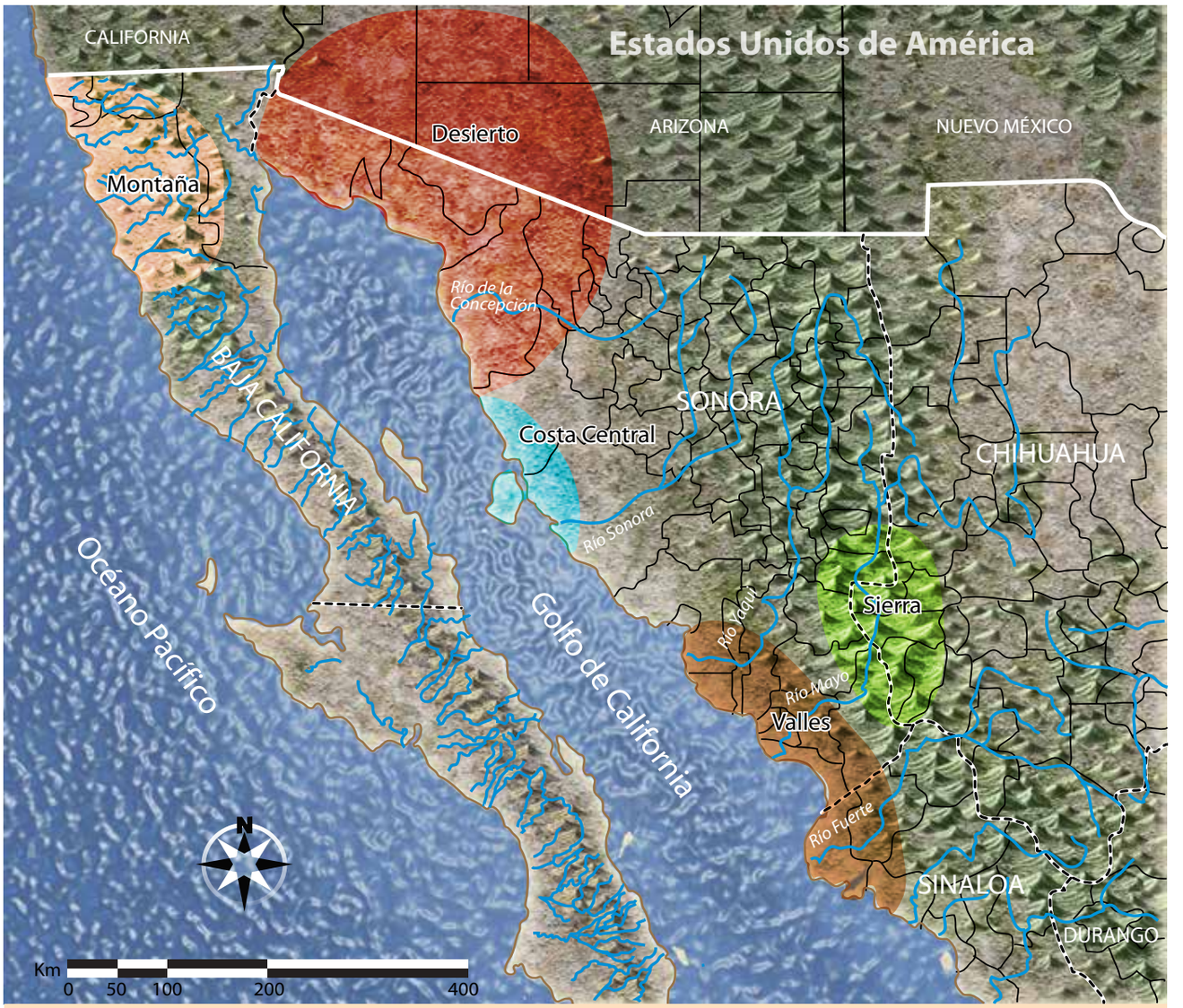
Tal diversidad se ve nutrida, además, con la presencia de migrantes indígenas provenientes del sur del país, como los mixes, mixtecos, nahuas, triquis y zapotecos. También se han establecido ahí otras sociedades y grupos étnicos a lo largo del tiempo, por ejemplo: los descendientes de los kikaapoa (kikapú o kickapoo), provenientes de Oklahoma, a principios del siglo xx, además de otro grupo más conservador en su cultura y lengua que habita en Coahuila y en la frontera entre Coahuila y Texas. Esto explica sólo una parte de los grupos sociales que han dado forma a distintos procesos históricos en la configuración social del Noroeste de México.

En la actualidad los pueblos indios del Noroeste de México desempeñan un importante papel en este amplio panorama cultural, pues representan una gran fortaleza y capacidad de sobrevivencia, gracias a su capacidad para asimilar y transformar lo que les llega de fuera, y conservan su conocimiento, tradiciones y costumbres; a la vez, utilizan nuevos recursos tecnológicos y otras formas de organización que les han permitido mantener su identidad étnica.

El Noroeste de México es reconocido también por su capacidad productiva, desarrollo económico y comercio internacional, relacionados tanto con su estratégica condición fronteriza y su acceso al Golfo de California como con su

* Centro inah-Sonora.

[1] En atención a que en los últimos años los pueblos indígenas del Noroeste de México han reclamado ser reconocidos por sus nombres propios, distintos de los que consignan la bibliografía especializada y el uso popular, se incluyen aquí en primer lugar los nombres que ellos reconocen y entre paréntesis los términos más conocidos. [Nota de los editores.]



Regiones etnográficas

Montaña
- Kiliwa
- Kumiai (Ti´pai)
- Jaspuspai (Pai-Pai)

Desierto
- Tohono O´odham (Pápago)
- Kuapac (Cucapá)

Valles
- Yoeme (Yaqui)
- Yoreme (Mayo)

Costa Central
- Comcáac (Seri)

Sierra
- O´oba (Pima)
- Macurawe (Guarijío)

Cuerpo de agua — División municipal ---- División estatal

Mapa 2. Regiones etnográficas indígenas del Noroeste.

desarrollo industrial y turístico, además del fortalecimiento de sus vías de comunicación. Sin embargo, la forma como se han explotado los recursos naturales ha sido diferente entre los grupos indígenas y los que no lo son. De hecho, la pugna por los recursos naturales ha sido el motor principal de los conflictos entre grupos étnicos y los diferentes sectores que han conformado las sociedades colonial y mexicana.

La presente obra tiene como objetivo dar a conocer una parte de la variedad cultural de México y mostrar algunos aspectos de la vida, el pensamiento y la cultura de los pueblos indígenas del Noroeste. En esta obra hay una marcada tendencia hacia los grupos de la confluencia entre Sonora, Sinaloa y Chihuahua, debido a la mayor cantidad de estudios sobre ellos, en especial de los coordinadores y sus equipos de trabajo, en comparación con los grupos yumanos de Baja California. Por otro lado, no se incluyó a los rarámuri (tarahumaras), ni a los ódami (tepehuanes) porque también se elaboró un atlas acerca de estos grupos étnicos.

Los grupos étnicos en el Noroeste

Sin lugar a dudas, uno de los elementos que dan especial importancia a esta parte del país se relaciona con su diversidad étnica y cultural, donde conviven tanto pueblos tradicionales como poblaciones y asentamientos de carácter reciente, resultado de procesos migratorios que dan forma y sentido a su configuración social.

Los arqueólogos han calculado una antigüedad cercana a los 13 000 años de la presencia de las primeras sociedades en esta región, donde actualmente habitan más de 50 000 integrantes de distintos grupos étnicos, algunos de los cuales llegaron aproximadamente hace 4 000 años, más los grupos migrantes provenientes del sur del país en las últimas décadas.

Con base en las particularidades de sus territorios, forma de vida, pensamiento y procesos históricos, dichos pueblos indígenas forman parte de los cuatro grandes complejos culturales, en una zona conocida como Aridoamérica, Oasisamérica, el gran Suroeste, el gran Noroeste y la gran Chichimeca, en contraposición a lo que se ha caracterizado como Mesoamérica, a saber:

- Las sociedades del desierto y la franja costera, como los o'odham (Sonora y Arizona) y los comcáac (Sonora), de origen cazador, recolector y pesquero.
- Las sociedades de la sierra que, además de la caza y la recolección, desarrollaron la agricultura y actualmente las integran los o'oba y los macurawe (Sonora y Chihuahua), además de los kikapoo (Sonora, Coahuila y Oklahoma).
- Las sociedades de los valles agrícolas, entre las que destacan los yoeme (Sonora y Arizona) y los yoreme (Sonora y Sinaloa).
- Las bandas yumanas, que pasaron a ser sociedades agrícolas durante la Colonia, de las que se conservan los ko'lew, akwa'al, ti'pai y m'ti-pa (Baja California) y los kuapak (Baja California, Sonora y California).

Estos nombres apenas revelan algo de la diversidad que cada una de estas culturas representa, pues cada uno se manifiesta con sus particularidades, aunque comparten cierta historia y afinidades lingüísticas. Los grupos yumanos pertene-

CUADRO 1.
PUEBLOS INDÍGENAS DEL NOROESTE.
ETNÓNIMOS, LENGUA Y POBLACIÓN

Nombre común	Etnónimo	Nombre de lengua	Subdivisión étnica	Censo 2010
Grupos yumanos				
Baja California				
Kiliwa	**Kiliwa** *(Los que se acurrucan)*	**ko'lew** *(Hombre cazador)* *(Los que se van),* *(Gente como nosotros)*		46
Kumiai, (Kumiai, Kumeyai, Diegueño)	**Ti'pai** *(La gente)* *(Los de los altos)*			289
Pai-pai	**Jaspuspai** *(Persona no lavada)*	**akwa'al** *(Persona no bautizada)*		199
		m'ti-pa	**Cochimí**	88
Baja California/Sonora				
Cucapá	**kuapac, Es-pei** *(El que viene)* *(El que llega)*	**koipai** *(Los que van y regresan)*		145
Sociedades del desierto				
Sonora/Arizona				
Pápago **Pimas altos**	**O'odham** **O'otam**	**neo'ki**	**Tohono o'odham** *(Gente del desierto)* **Akimel o'odham** *(Gente de la ribera)* **Hiac'ed o'odham** *(Areneños, Pinacateños)*	161
Sonora				
Seri *(Los que viven en la arena)*	**Comcáac** *(La gente)*	**cmiique iitom** *(Habla de la gente)*	**Antiguamente eran seis bandas seminómadas**	764
Sociedades de los valles agrícolas				
Sonora				
Yaqui *(Los que hablan fuerte)*	**Yoeme** *(La gente)*	**hiak nooki** o **yoem nooki**	**Yaqui de los Ocho Pueblos**	17 116
			Yaqui urbano **Yaqui de Arizona**	
Sonora/Sinaloa				
Mayo *(Gente de la ribera)*	**Yoreme** *(La gente)*	**yorem nokki** o **mayo nokki**	**Yole'mme**	39 616
Sociedades de la sierra				
Pimas *(Los que se están yendo)*	**O'oba** *(La gente)*	**'obnok**		851
Guarijío *(Tejedores de canastas)*	**Macurawe** **Guarijó**	**warihío** **warihó**		2 136
Kickapoo o **kikapú**	**Kikaapoa** *(Los que andan por la tierra)*		**Sonora** **Coahuila**	423
Grupos migrantes				
Triqui, Mixe, Mixteco, Zapoteco, Náhuatl, Tarahumara				

Elaboración: Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, Sonora.

cen a la familia cochimí-yumana, perteneciente al tronco lingüístico hokano, los kikapú a la álgica y los seris son una lengua aislada, mientras que la mayoría de los otros grupos pertenecen a la rama sonorense de la familia yuto-nahua, conocida también como yutoazteca. Al grupo tepimano pertenecen los tohono o'odham o pápagos y los pimas (relacionados con los tepehuanes del norte y del sur que habitan en Chihuahua, Durango y Nayarit), mientras que al grupo taracahíta corresponden el guarijío, el yaqui y el mayo (además del tarahumara, que se habla en Chihuahua).

Territorio y cultura

El territorio de esta vasta región ha sido determinado particularmente por el clima y la vegetación desértica de escasa vegetación, que imponen sus rigores a la existencia humana, y en los cuales predominan las plantas cactáceas. Sin embargo, su litoral con el Golfo de California, las alturas que se alzan hacia la Sierra Madre Oriental con bosques de pino y bajas temperaturas, las lluvias y deshielos que nutren los escasos ríos que alimentan extensos valles agrícolas en las planicies determinan las condiciones y precariedad de recursos naturales, frente a las cuales se configuraron sociedades distintas, algunas de las cuales permanecen hasta hoy día.

Sociedades del desierto

Para quien no lo conoce, el desierto puede parecer sólo un paisaje hermoso, un sitio donde es difícil permanecer, pero del cual podemos irnos con relativa facilidad en busca de nuestro terruño; sin embargo, para quienes han nacido y crecido en algún desierto, las cosas resultan muy diferentes: el desierto se muestra como



Julio Valenzuela, líder ceremonial yaqui, y familia, integrantes de la comunidad de origen yaqui del barrio El Coloso, Hermosillo, Sonora.

un ser vivo y de profundos contrastes, donde el equilibrio del que depende la existencia puede parecer muy frágil. No obstante, el desierto tiene una lógica y una armonía, la cual han logrado entender sus habitantes tras largos periodos de observación, vivencia y memoria.

Lo anterior es el caso de las culturas del desierto sonorense, como los cucapá, los comcáac y los o'odham, tres sociedades que han convivido en un territorio semejante y que, empero, han habitado y pensado de distinta manera. En ocasiones estos grupos resolvieron de manera semejante sus necesidades y desarrollaron diversos sistemas de intercambio con otras sociedades de la región. Los mitos y la cosmovisión que expresan, las formas de organización, la vida cotidiana y los rituales que aseguran de uno u otro modo la existencia revelan varias formas de ver el mundo y particularmente de conservar su sentido de la diferencia, es decir, su identidad propia.

Un aspecto que en cierto modo han compartido estas tres sociedades del desierto es que el efecto que tuvieron en ellas la influencia religiosa jesuita o franciscana o los esfuerzos colonizadores fue relativamente menor que en el caso de muchas otras sociedades del centro y sur del país y de la región.

Tal hecho se manifiesta no sólo en los procesos de conservación de su identidad, sino también particularmente en su pensamiento y expresión ritual, en los que ceremonias de caza, pesca y salvación del mundo tienen aún gran fuerza y son escasas las influencias católicas en el núcleo simbólico de ritos, como el de la tortuga de los siete filos, la ceremonia de la danza del venado bura o la cremación de sus muertos; entre las muestras de la impronta religiosa occidental se encuentran las celebraciones a san Francisco Xavier y san Francisco de Asís.

En la actualidad, integrantes de estas sociedades han encontrando en otras formas de organización y manejo de recursos naturales y económicos los medios para conservar su identidad étnica y su territorio. De igual manera han explorado distintas formas de expresión cultural, acordes con las exigencias y necesidades de



Los niños o'odham danzan a la naturaleza. Grupo de niños de la nación o'odham durante la celebración de la Fiesta de san Francisco Javier. Charco número 7, Reservación de Sells, Arizona.

una sociedad globalizada, que en más de un modo amenaza con su desaparición o asimilación y donde la protección de lo sagrado ha tenido gran relevancia en estos procesos.

Sociedades de los valles agrícolas

Un núcleo de gran importancia y presencia no sólo en el territorio sonorense, sino también en el conjunto de la nación lo representan las sociedades de origen agrícola, asentadas en algunos de los valles agrícolas. Tal es el caso de los grupos yoeme y yoreme, que han mantenido sus formas de organización a pesar de diferentes esfuerzos por despojarlos de su cultura y territorio a lo largo de la historia.

En tal sentido destaca particularmente el ejemplo de los yaquis, quienes no pudieron ser sometidos por las armas desde el inicio de la Colonia y llegaron a condicionar su trato con los europeos, que se limitó en un principio a su relación con los jesuitas, a quienes dejaron establecerse entre ellos para aprender sus técnicas y conocimientos en materia de agricultura y otras industrias.

Lo anterior ha dado forma a la resistencia que durante más de 300 años mantuvieron, en defensa constante de su cultura, organización y territorio, con lo cual constituyeron un sistema de gobierno de ocho pueblos principales y ocho gobernadores tradicionales, lo que les permitió además ser un elemento clave en las luchas revolucionarias, junto con los mayos, a principios del siglo xx, y que generaron el México actual.

El pensamiento y la vida religiosa y ritual tanto de yaquis como de mayos es una rica expresión del sincretismo cultural, en el que se integran elementos prehispánicos y occidentales, lo cual se percibe en personajes rituales, de las danzas de venado y pascola, término que se refiere a la "fiesta del mundo antiguo". Sin embargo, también se encuentra la expresión del chapayeka o fariseo, de las tradiciones de cuaresma y Semana Santa, o las danzas de los matachines, llamados también "los soldados de la virgen"; muestra de ello es asimismo el uso y apropiación cultural de instrumentos musicales como el arpa y el violín, con que se interpretan los sones de pascola, o la conservación de cantos litúrgicos en lengua latina.

En la actualidad, por su forma de organización, así como por la importancia de sus recursos naturales y tradiciones religiosas, tanto yaquis como mayos son de los grupos que presentan mejores condiciones de vida y mayor desarrollo educativo. Por ello, cuentan con diversos especialistas emanados de sus comunidades y que aún participan en las tradiciones de sus mayores, a la vez que aprovechan los recursos tecnológicos actuales.

Sociedades de la sierra

A diferencia de las sociedades que se han desarrollado en el desierto, la costa o los valles agrícolas, los procesos históricos por los que han atravesado las sociedades serranas las han enfrentado a condiciones más complejas y dramáticas, las cuales en ciertos periodos les permitieron vivir al margen de algunos de los procesos y efectos de la colonización de este territorio, conservando así parte de sus

tradiciones. Sin embargo, en tiempos más recientes, esas condiciones los relegaron al aislamiento y a tener que enfrentar nuevas condiciones de vida más drásticas que han afectado profundamente su modo de vida y acceso a los bienes sociales y culturales más elementales. Por ello, las sociedades que representan grupos indígenas como los o'oba y los macurawe han estado en peligro de perder su cultura y tradiciones, lo cual afectó por largo tiempo su identidad étnica y a veces trataron de ocultar su condición indígena, debido a las segregación racial y cultural de que fueron víctimas hasta épocas relativamente recientes.

Pese a lo anterior, ambos grupos han conservado parte de su pensamiento. En los últimos años, gracias a su contacto con otros grupos indígenas, a diversos proyectos gubernamentales y al interés de diversos miembros de la sociedad no indígena, el futuro de estos grupos se puede ver de una manera diferente.

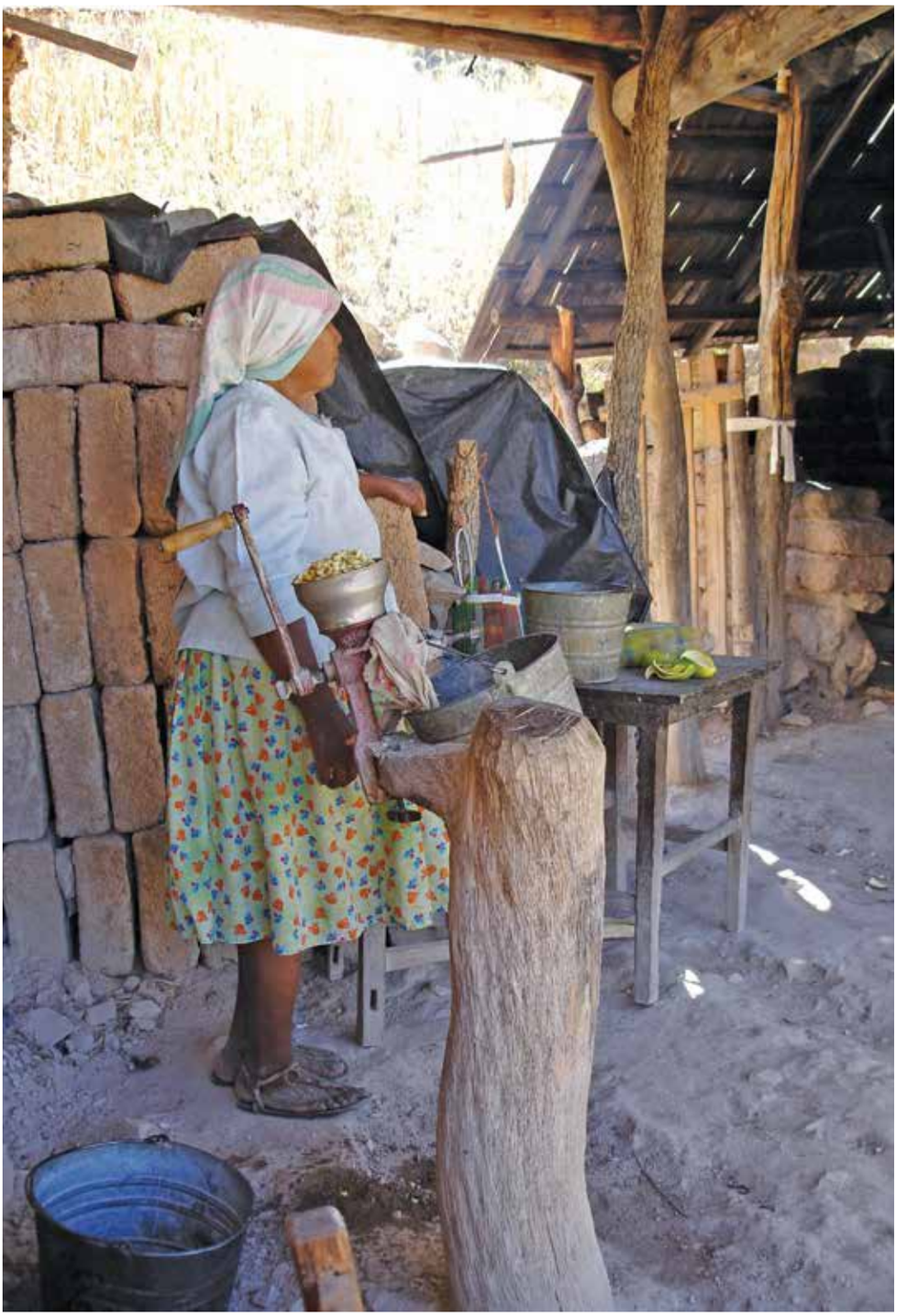
Tanto la cultura y presencia de los macurawe como la de los o'oba se encuentran en Sonora y Chihuahua y comparten entre ellos ciertos rasgos culturales, pero tienen también notorias diferencias en una y otra región, cuyo efecto ha sido dar un rostro distinto a los miembros de estos grupos en cada uno de dichos estados. De esta manera, si bien se pueden percibir algunas semejanzas entre los sistemas rituales de unos y otros, existen también distinciones dialectales o procesos históricos diversos.

No obstante, unos y otros buscan continuamente formas de relación, apoyo e intercambio para fortalecer su presencia y desarrollo, a la vez que han accedido poco a poco a un mayor nivel educativo, lo cual resulta de gran importancia, debido a los problemas que hoy día representan fenómenos como el narcotráfico y la violencia, que ponen en peligro la existencia de estas sociedades de origen agrícola.

Rituales y ceremonias relacionadas con la agricultura (como el yúmare y la cava-pisca) o con los ciclos de la existencia (como la tugurada y las tradiciones de Semana Santa) representan distintas concepciones filosóficas, religiosas y existenciales de gran valor y poco a poco son más conocidas y respetadas en la actualidad. Esto da nuevas fuerzas a los integrantes de dichos grupos no sólo para conservar su cultura y tradiciones, sino también para desarrollarlas y renovar los fundamentos de su identidad frente a los retos del nuevo milenio.

Los grupos yumanos

Las bandas yumanas dieron como resultado la conformación de los grupos étnicos con base agrícola, a partir de la inclusión de un nuevo modelo económico por los misioneros jesuitas. Su filiación lingüística y cultural los relaciona con otros grupos hokanos de California y Arizona, mientras desaparecían otras bandas emparentadas, conservando hasta hoy ciertos rasgos culturales, de estructura y organización social que les permiten mantenerse vigentes a pesar de la crítica situación por la que atraviesan frente a la sociedad nacional que los absorbe vertiginosamente. Los grupos ko'lew, akwa'al, ti'pai y m'ti-pa se localizan en sitios montañosos del norte de Baja California y sobreviven a los embates de un estado incapaz de comprenderlos, que trata de asimilarlos a su órbita social, lingüística y cultural, poniéndolos al borde de la extinción, de seguir el proceso que han vivido por un largo tiempo; gracias a su capacidad de resistencia han sobrevivido a pesar de ser grupos demográficamente pequeños.



Molienda. Mujer guarijío parada junto al molino de maíz. Chihuahua.

Sinopsis de Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico

El atlas está conformado por diferentes escritos, cuadros, mapas, figuras, fotos y bibliografía que pretenden dar un panorama de las características de los grupos étnicos de esta región y su lugar en las sociedades regional, nacional e internacional. Son el aporte de un equipo de trabajo que lleva años investigando una de las áreas menos estudiadas de México y que presenta parte de sus resultados mediante textos cortos pero muy sustanciosos de la realidad actual de las sociedades indígenas en cuestión.

Los ensayos básicos son los más extensos y pretenden explicar los aspectos más significativos de los grupos indígenas del Noroeste, incluidos temas como la

relación entre lengua, cultura y sociedad; la retrospectiva que permite reconocer las particularidades arqueológicas e históricas de estos grupos; la cosmovisión que los identifica y la tradición oral que reproduce la visión de quienes tienen la oralidad como su principal sistema de comunicación; su organización social y política, así como una riqueza enorme en los procesos rituales, algunos de ellos únicos en el mundo y otros compartidos con otras sociedades tanto de México como de Estados Unidos, para terminar con un breve repaso de los procesos económicos y del aprovechamiento de los diversos recursos naturales.

Le siguen en amplitud los estudios temáticos que versan sobre la forma como los grupos se han apropiado de los territorios que habitan tanto en el plano físico como en el simbólico; los diversos mitos que dan sustento a la cultura e identidad de cada grupo; las relaciones entre los indígenas y con quienes han establecido



Rindiendo homenaje. Fiesteras del pueblo mayo que agitan sus banderas y a un lado el cubaslero, bajo la ramada. Jahuara II, El Fuerte, Sinaloa.

vínculos, la mayoría de las veces de manera conflictiva; la música y la danza asociadas con sus rituales y visión del mundo; los productos artesanales y la originalidad de sus trabajos, para concluir con el modo de reconocer las sustancias del mundo natural y su utilización para prevenir y curar algunas de las enfermedades que los aquejan, lo cual se ha llamado *medicina tradicional*.

En ambos casos se añaden pequeños escritos que de manera particular dan mayor información sobre un aspecto específico, como la abundante terminología de nombres de lugar de origen indígena de esta región; la deportación de los yaquis al sureste de México durante la época porfirista; el conocimiento de las constelaciones que tienen los comcáac; la manera como éstos se han integrado a las instituciones mexicanas; los rituales agrícolas de los guarijíos (tuguri y cava pisca) y pimas (yúmari), la cuaresma yaqui y la fiesta de la pubertad comcáac; la repartición ejidal entre los mayos y la renta de las tierras de éstos y los yaquis, producto de la descapitalización del campo; la declaración de los kumiai acerca de sus derechos; el cuento de la Wajura entre los guarijíos; respecto a los diferentes tipos de migrantes a la región; la producción musical yaqui; la producción de figuras de palo-fierro y piedra elaboradas por los comcáac, y su utilización de los moluscos, o la forma de utilizar las plantas en su sistema de salud de mayos y guarijíos.

El resto de los elementos gráficos refuerzan los escritos y permiten tener una idea más concreta de ciertos fenómenos, pues el refrán dice "vale más una imagen que mil palabras", aunque en este caso las imágenes apoyan lo dicho en los textos sencillos producidos por especialistas en antropología y disciplinas afines. Con ello queremos presentar de manera general pero con una riqueza extraordinaria cómo es la realidad de los pueblos indígenas del Noroeste, realidad poco conocida por los miembros de la sociedad y del mundo.



Hombre pápago. Norte de Sonora. Foto histórica

Estudios básicos



Máscara de pascola

CAPÍTULO 1

Lengua, cultura y sociedad en el Noroeste

José Luis Moctezuma Zamarrón*

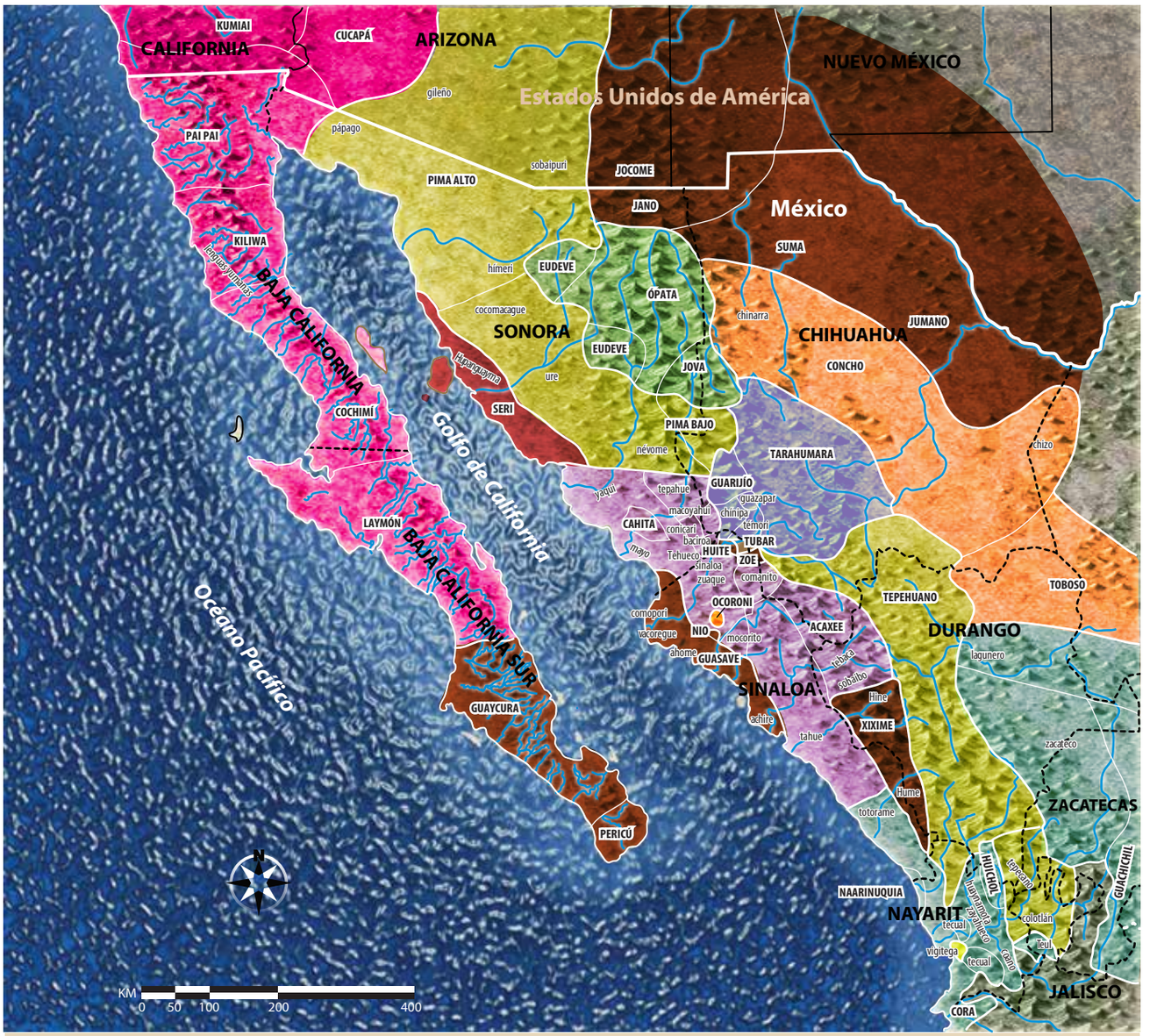


Hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, los españoles encontraron en el Noroeste de México una gran diversidad de grupos indígenas que hablaban diferentes lenguas. Muchas de ellas estaban emparentadas entre sí, debido a que pertenecían a la familia lingüística yuto-nahua. Una familia lingüística es un grupo de lenguas que vienen de un tronco común, esto es, desciende de una lengua madre, que con el tiempo se va diversificando, primero formando dialectos, que constituyen variantes regionales de una misma lengua, como el español de Sonora y el del centro de México. Posteriormente, las diferencias son mayores hasta que sus hablantes ya no se entienden, como ocurre con el español y el francés, ambas lenguas romances. Así, las lenguas yuto-nahuas tienen varios tipos de diferencias que hacen que algunas estén más cercanas o lejanas entre sí.

Las llamadas lenguas cahítas eran un conjunto de dialectos y lenguas que tenían ciertos grados de diferencia, sobre todo debido a su cercanía o lejanía geográfica, así como al contacto que tenían con otras lenguas. A su vez, se relacionaban con el guarijío y el tarahumara, además de otras lenguas desaparecidas cercanas a estas últimas, todas las cuales forman el grupo taracahíta (véase mapa y cuadro de lenguas del siglo XVI). La separación de otras lenguas se hizo más grande, como entre las lenguas de la rama sonorense, a la que pertenece dicho grupo lingüístico y el náhuatl que se habla en varios estados del centro de México, formando en conjunto la sub-familia sureña; mientras tanto, la separación con otras fue mucho mayor, como sucedió con la mayoría de las lenguas que se hablan en Estados Unidos, como el hopi o el comanche, pertenecientes a la subfamilia norteña, todas pertenecientes a la familia yuto-nahua (Moctezuma, 2008a).

Además de la familia yuto-nahua, había otras familias lingüísticas, como las lenguas yumanas que se hablan en Baja California, o el seri, una lengua aislada, aunque debió tener relación con otros idiomas pero no existe ninguna referencia de ellos. Más aún, había otras lenguas sin una filiación lingüística evidente, pero las crónicas de la Colonia las señalan como muy diferentes de las yuto-nahuas, las yumanas o el seri. De ellas sólo se conoce el nombre, como el nío, el zoe o el xixime; asimismo, se sabe que los misioneros jesuitas escribieron algunas gramáticas, llamadas "artes", así como varios vocabularios y catecismos, pero hasta ahora únicamente se han recuperado algunos materiales escritos en esa época; por

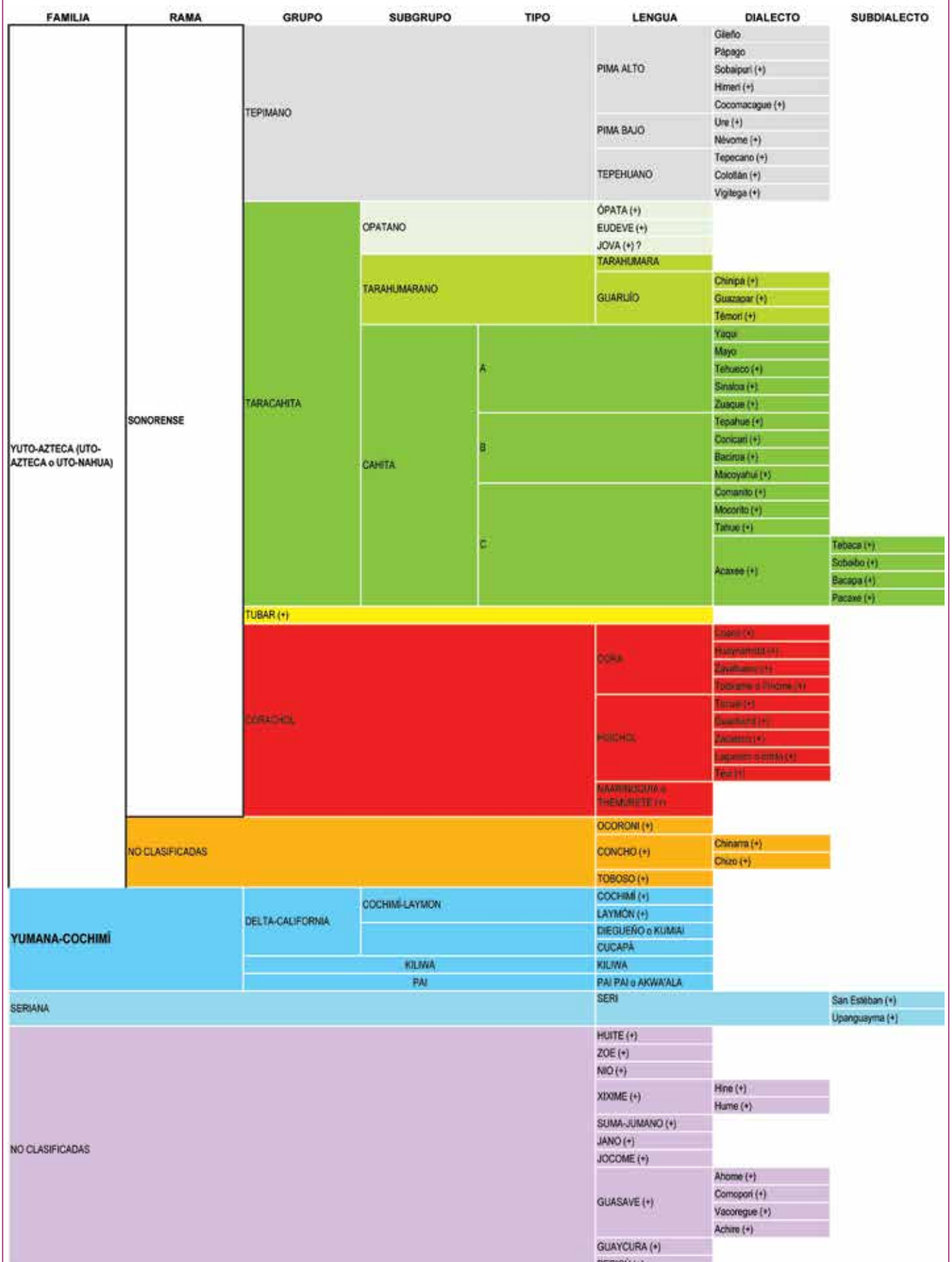
* Centro INAH-Sonora.



Lenguas indígenas del Noroeste en el siglo XVI

Mapa 3. Lenguas indígenas del Noroeste en el siglo XVI.

CUADRO 2.
LENGUAS INDÍGENAS EN EL NOROESTE DE MÉXICO EN EL SIGLO XVI



ejemplo, el arte del idioma xixime no se ha localizado, si aún existe; por lo tanto, no se puede saber con quién estaba emparentado o, si al igual que el seri, en ese momento era una lengua aislada.

Durante la Colonia desaparecieron numerosas lenguas, algunas porque fallecieron sus hablantes y en otros casos porque se asimilaron a las lenguas llamadas generales, favorecidas por los padres de la Compañía de Jesús para hacer más fácil su labor evangelizadora. Aun así, algunas de ellas se extinguieron, como el ópata y el eudeve, aunque dejaron su huella mediante las artes de los jesuitas, los topónimos que heredaron a la geografía de la región y algunos préstamos al español. Muchas otras no dejaron rastro o muy pocas palabras, como las lenguas que se hablaron en Sinaloa, como el guasave, el huite o el ocoroni, además del cochimí (nada tiene que ver con una variante actual del kumiai, llamada de la misma manera), el guaycura y el pericú, habladas en el sur de Baja California.

Con los materiales con que se cuenta se han hecho varias clasificaciones de las lenguas del Noroeste de México. Cuanta más información se obtiene de las investigaciones lingüísticas, históricas y arqueológicas, más se avanza en la conformación del panorama que se tenía sobre las lenguas indígenas de esta región. Ahora hay más claridad acerca de cuál es la relación entre las lenguas documentadas, tanto a qué familia pertenecen como con quién están más relacionadas y de qué forma (Miller, 1983; Moctezuma, 2008a).

TOPONIMIA

José Luis Moctezuma Zamarrón*

El Noroeste de México es rico en nombres de lugares de origen indígena, sobre todo Sonora y Sinaloa; muchos de ellos datan de la época prehispánica y otros se incorporaron al repertorio geográfico de esta extensa región, en la medida en que hubo un reconocimiento de la terminología transmitida por los diferentes grupos indígenas que han habitado en el Noroeste de México. Estados, municipios, ciudades, pueblos, cerros, ríos, bahías y otros sitios geográficos cuentan con nombres originados en los idiomas indígenas, que algunas veces representan cierto atributo del lugar y otras alguna referencia histórica o simbólica que se ha establecido como parte de la nomenclatura y del conocimiento geográfico de los habitantes de la región. Los nombres de lugar heredados a los habitantes actuales del Noroeste de México implican diferentes lenguas, algunas desaparecidas, (como el ópata) o variantes de lenguas que ya no se hablan en la actualidad, como sinaloa y zuaque, emparentadas cercanamente con las lenguas yaqui y mayo. Otras lenguas que han aportado un número importante de términos de lugar son yaqui, pima y pápago.

Los topónimos dan nombres específicos a los lugares que resultan de interés para ciertos grupos humanos, basados, sobre todo, en cómo los grupos culturales se apropian de su medio geográfico, de acuerdo con ciertos patrones, algunas veces visibles sólo para los habitantes de una zona, como los seris, mientras los hablantes de español tienen otras formas de nombrar; en especial, sus categorías están definidas generalmente por ciertas características de tipo topográfico y poblacional que le

* Centro INAH-Sonora.



Mapa 4. Topónimos.

CUADRO 3.
TOPÓNIMOS INDÍGENAS DEL NOROESTE DE MÉXICO

TOPÓNIMO	NOMBRE	ETIMOLOGÍA	ESTRUCTURA	LENGUA
Socáaix	Punta Chueca (Pueblo seri)	Sin significado en estos tiempos		Seri
Haxöl Ihom	El Desemboque (Pueblo seri)	Donde están las almejas 	*Haxöl*, Almejas *i-h-omm*, 3pos-*NomAcc*-tirarse	Seri
Mocmíha Hax	Sin nombre	Campamento donde hay agua (en Isla Tiburón)	*Mocmíha* Campamento en Isla Tiburón *hax*, Agua	Seri
Pitíc	Lugar rodeado por arroyos. Nombre antiguo de la ciudad de Hermosillo	Pitiquin 	*Piti*, apócope de *pitia*, rodear, y *jaquiam*, plural de *jaquia*, arroyo	Cahita (yaqui y mayo)
Bacatete	Sierra del Bacatete	Carrizo alto 	*Baka*, carrizo, y *tete*, apócope de *tetebe*, alto	Yaqui
Cócorit	Cócorit (uno de los ocho pueblos yaquis)	Chiltepines 	*Kókori*, chiltepín *-m*, plural	Yaqui
Vícam	Vícam (cabecera de los ocho pueblos yaquis)	Pedernales negros	*Bica*, pedernal prieto -m, plural	Yaqui
Etchohuaquila	Pueblo de Etchohuaquila (lugar donde nació Fernando Valenzuela)	Cardón podrido	*Etcho*, cardón *wakia*, seco	Mayo
Totoligoqui	Totoligoqui (congregación)	Pata de gallo 	*Tótoli*, gallo, y *wokki*, pata/pie	Mayo
Tehueco	Pueblo (de misión)	Cielo 	*Téhueca*	Cahita (tehueco)
Sahuaripa	Municipio de Sahuaripa	Lugar de hormigas amarillas 	*Sahuai*, amarillo, *arit*, hormiga, y *-pa*, lugar	Ópata
Cucurpe	Antigua Misión	 Lugar de codornices	*Cucú*,codorniz, y *-pa*, lugar	Ópata
Uraápo	Burapaco (pueblo)	 En el llano del zorrillo	*Urá*, zorrillo y *po*, en el llano	Guarijío
Setahâqui	Setajaqui	Río rojo 	*Sehtáname*, rojo, y *ahki*, río	Guarijío
Tucson	Tucson o Tucsón	Base negra (de un cerro)	*Tuk*, negro, *son*, base del cerro	Tohono o´odham (pápago)
Quitovac	Quitovak (pueblo)	Sin significado en estos tiempos	*Gi´ito Wak*	Tohono o´odham (pápago)
Sonoita	Sonoita (Localidad fronteriza con Arizona)	Campo de siembra 	*Shon*, *Oithag*, siembra	Tohono o´odham (pápago)
Yepáchic	Yepáchic (localidad)		*Yeps*	Pima
Kipal	El Qipur		*Kipal*	Pima
Yékes	Yécora	Lugar cercado a la redonda	*Ye*, *Kora*, cercar	Pima

Etnónimos y términos para nombrar a las lenguas

En la actualidad las lenguas indígenas se conocen por el nombre del grupo étnico, casi siempre dado desde fuera, como seris o yaquis, pero cada grupo tiene un término para autonombrarse, algunas veces utilizado para referirse a su lengua y en otras al grupo étnico. Los seris tienen ese nombre dado por los ópatas, el cual significa 'el que corre a gran velocidad', pero ellos se reconocen como *comcáac* (*cmiique* en singular), 'la gente', expresión usada por varios grupos indígenas para referirse a ellos mismos. A su lengua la llaman *cmiique iitom* (literalmente, habla del seri o habla de la gente).

A los yaquis les llamaron así a partir del nombre del río, *hiaki*, aunque también se indica que significa 'los que hablan fuerte'. Ellos se definen como *yoeme* (*yoemem*, en plural), 'la gente', y a su lengua la conocen como *hiak nooki* o *yoem nooki* (literalmente idioma yaqui o idioma de la gente). Los mayos tienen una cercanía cultural, geográfica y lingüística con los yaquis. Este nombre proviene de *mayoa*, 'orilla', por habitar en las riveras del río Mayo. Ellos se autonombran *yoreme* (*yoremem*, en plural) y presentan una similitud en el nombre de la lengua de sus vecinos, *yorem nokki* o *mayo nokki*. Ambos grupos étnicos nombran *yori* a la persona blanca o mestiza, cuyo significado es 'valiente o bestia fiera', y se refieren a su lengua como *yori nooki*, *yoi nooki* o *yori nokki*; las dos primeras formas son yaquis y la tercera mayo. El término para aludir a los guarijíos puede provenir del mayo, 'tejedor de canasta', de *waari* 'canasta' y *jíijoa*, 'tejer'. Los guarijíos que viven



Aprendizaje. La escuela indígena guarijía. La finca de Pesqueira, Moris, Chihuahua.

dan nombre a ríos, arroyos, montes y todo tipo de lugares habitados, desde rancherías hasta estados, como el de Sinaloa.

Algunos términos tienen ciertas terminaciones de acuerdo con las lenguas que se hablan o hablaban en esos lugares. Los más característicos son: *-chi* y *po*, que significan "en o lugar de"; a su vez, los terminados en *-chi* provienen de la lengua ópata, como en *Arivechi* (lugar de la calavera) y *Bacadéhuachi* (en la entrada del carrizo) y el *-po* de las lenguas cahítas, de las que ahora todavía se hablan el yaqui y el mayo, como *Huatabampo* (en aguas del sauce) o *Topolobampo* (en el agua de la onza). También la terminación *-cahui o cawi*, que en las lenguas yaqui y mayo quiere decir cerro. *Tetacahui* no significa tetas de cabra, como se ha llamado en español, sino cerro de piedra, de *tetta*, piedra, y *cawi*, cerro. La otra terminación recurrente es la de *-joa*, que significa casa en estas lenguas, como *Navojoa* (casa de nopal) o *Etchojoa* (casa de cardón).

Los topónimos están delimitados en la mayoría de los casos por regiones geográficas. La franja que va del centro al norte de Sonora está dominada por nombres de lugar provenientes de la lengua ópata. En la región que comprende el sur de Sonora y norte de Sinaloa, los topónimos provienen de las llamadas lenguas cahítas; asimismo, del centro de Sonora hacia el sur, muchos de los nombres de lugar se relacionan con las denominaciones que tenían o



En una banca de madera, el recorrer del largo camino de la educación. Escuela-albergue de la comunidad macurawe (guarijío). Mesa Colorada, Álamos, Sonora.

les dieron los españoles a los grupos indígenas a su llegada a esta región. Ninguno de ellos tiene el término al que se refiere el grupo para autonombrarse, como *comcáac*, *tohono o'odham*, *o'oba*, *yoreme* o *yoeme*, sino la mayoría significan "la gente", para aludir a los grupos conocidos como seris, pápagos, pimas, mayos o yaquis, respectivamente. Los nombres de lugar que corresponden a un grupo indígena, la mayoría desaparecidos, son muchos, entre ellos Ures, Guaymas, río Yaqui, río Mayo, río Zuaque (ahora conocido como El Fuerte), Sinaloa, Guasave, Ahome, Ocoroni, Guazapares y Conicari.

Por otra parte, los seris tienen un riquísimo vocabulario para nombrar, en detalle, su territorio tradicional; la gran mayoría de ellos no son conocidos por las personas ajenas a este grupo étnico. Por el gran conocimiento que tienen de su espacio territorial, han nombrado infinidad de lugares tanto en el mar como en el desierto y los cerros. A Guaymas la nombran *Hasoj Iyat* (punta de río) o *Soj Iyat* (la entrada), mientras que a la Isla del Tiburón le dicen ahora Tahéjöc y antes *Haut Hamoíij Quimt* (literalmente, círculo abierto). A un campamento particular, cerca de Guaymas, le llaman *Xapáatiti Yaii* (literalmente, donde están los lobos marinos).

Existen muchos nombres de lugar de origen indígena a lo largo y ancho de la región, como los siguientes: Los Mochis, simbiosis entre una lengua cahíta y el español; *mochic* en mayo quiere decir tortuga, pero el plural sería mochime, no el plural del español, además de que le antecede el artículo en plural los; Mochicahui (Cerro de la tortuga) —de *Mochic*, tortuga, y *cawi*, cerro—; Toro en cahíta es un árbol llamado torote y Baca, en la misma lengua, quiere decir carrizo; así, Toro y Baca no corresponden a toro y vaca del español; Cajeme (el que no bebe agua [nombre de un líder yaqui]), Cócorit (chiles, yaqui), Huepac (los que están en un lugar largo y ancho, ópata), Valle de Tacupeto (Valle de, en español, y lugar de petates de palma, ópata), Jecopaco (echó en el río, guarijío) y Arechuyvo (lugar del cebollín, guarijío).

Es muy importante para la cartografía tener muy claro el mayor número de términos de una región, sobre todo si son indígenas, para así reconocer de la mejor manera posible el territorio. En ciertos casos, de forma por demás desatinada, se ha cambiado el nombre original en lengua indígena por un término en español, a partir de consideraciones por demás banales, como el cambio de Óputo (lugar de palo fierro) por Villa Hidalgo.

en la sierra (Chihuahua) se autonombran guarijó, al igual que su lengua y llaman *makulay* a los del río (Sonora). Los del río se llaman a sí mismos *makurawe*, aunque los mestizos y otros grupos indígenas los conocen como guarijíos, palabra empleada por ellos para referirse a su idioma.

Los pimas se reconocen entre sí como *'ob*, 'la gente' y a su lengua la llaman *'obnók*, 'idioma de la gente', a su vez los pápagos se nombran *tohono o'odham*, 'gente del desierto'. En Estados Unidos lograron que se les reconociera oficialmente por ese nombre, por considerar despectivo el término pápago. A su lengua también la llaman tohono o'odham, aunque la palabra para referirse a la lengua es *ne'oki*. Así, para aludir directamente a su lengua se dice: *tohono o'odham neo'ki*.

Los cucapá se autodefinen como *kuapac*, 'el que viene o el que llega', y a su idioma lo llaman *koipai*, 'los que van y regresan'. Los kiliwa se conocen como 'los que se acurrucan' y a su lengua la nombran *ko'lew*; por su parte, los paipai se autonombran *jaspuspai*, 'personas no lavadas' o 'personas no bautizadas'. Finalmente los kumiay se conocen como *kumeya*, 'los de los altos', y ellos se dicen *tipai*, 'gente'.

Mantenimiento y desplazamiento lingüístico

A pesar del proceso de desplazamiento lingüístico que han experimentado las lenguas indígenas del Noroeste, que ha llevado a la desaparición de muchas de ellas, al mismo tiempo los hablantes de algunas lenguas conservaron en uso sus idiomas maternos, con lo cual permitieron su mantenimiento hasta entrado el siglo xxi. La presión extrema que han experimentado estos grupos por siglos ha traído como consecuencia un proceso de abandono de la lengua por sus hablantes, en algunos casos más acelerado que en otros. Ante este embate, los hablantes han optado por desarrollar mecanismos que les permitan seguir utilizando sus lenguas y pasar de hablarlas en espacios públicos a espacios comunales o privados.

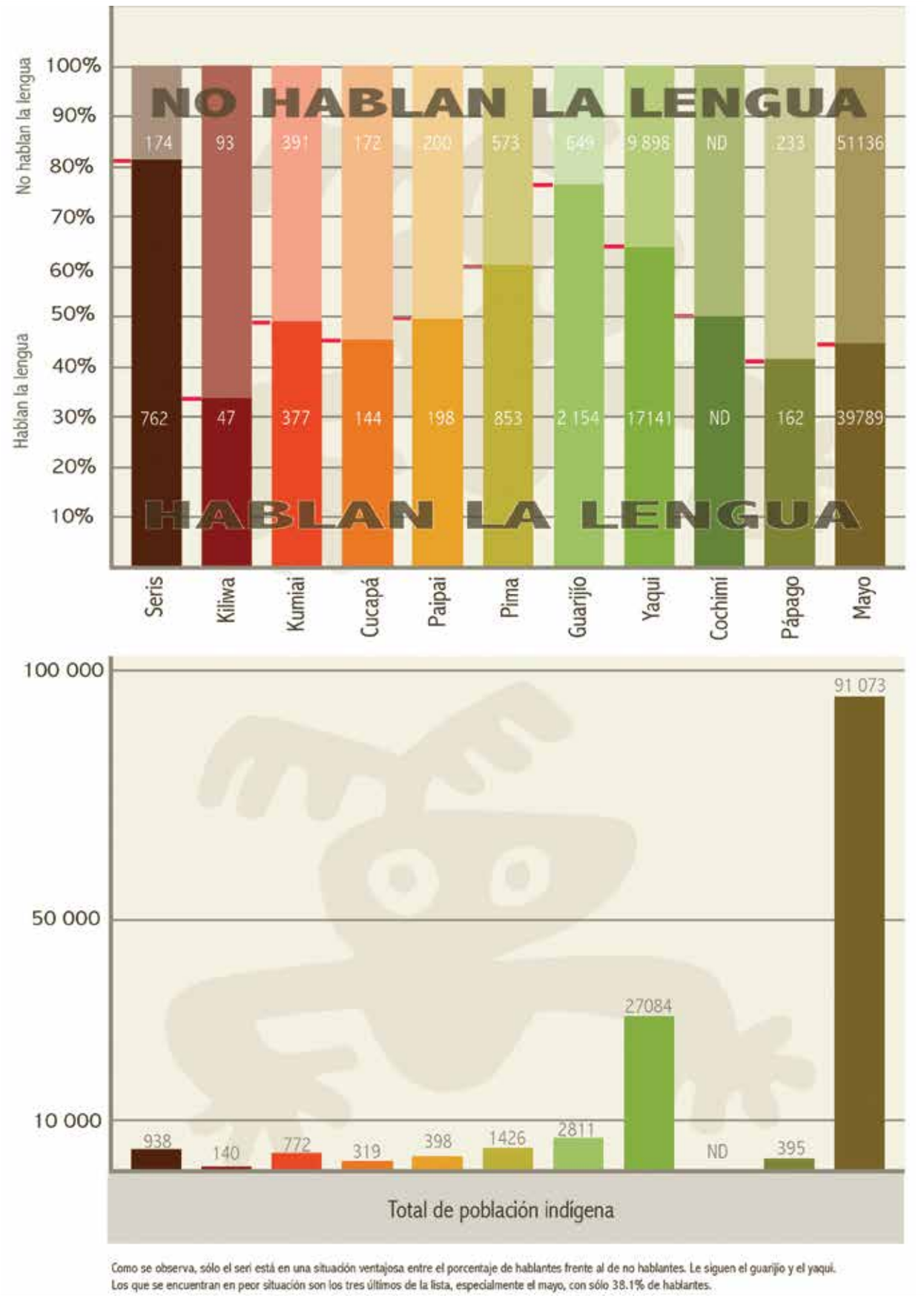
El uso del español se ha generalizado en las escuelas, aunque algunas de ellas manejen el modelo de educación bilingüe; en los centros de salud; en las reuniones con agentes del Estado, como abogados, ingenieros y técnicos de todo tipo, así como en otros espacios públicos. Las lenguas indígenas han sido desplazadas a espacios comunales, como las fiestas religiosas o eventos rituales, además de en los solares que habitan, y entre los parientes o gente cercana al núcleo familiar que tenga el mismo interés por continuar con su ancestral medio de comunicación. Esto no es generalizado, debido a que el uso del español se adentra en los espacios comunales y privados con mayor frecuencia en la mayoría de los grupos étnicos de la región. Entre algunas sociedades este fenómeno es común, como entre las lenguas yumanas que se hablan en Baja California, el pápago u o'otam, el pima y el mayo (ver *Lenguas Indígenas Nacionales en Riesgo de Desaparición*, INALI, 2012).



Escuela-albergue. Centro escolar guarijío, donde se alberga a los niños de las rancherías aledañas. Mesa Colorada, Álamos, Sonora.

La mayoría de las lenguas del Noroeste de México se encuentra en una frágil situación, debido al acelerado proceso de pérdida de sus lenguas maternas a favor del español. Casi todas tienen un número reducido de hablantes,

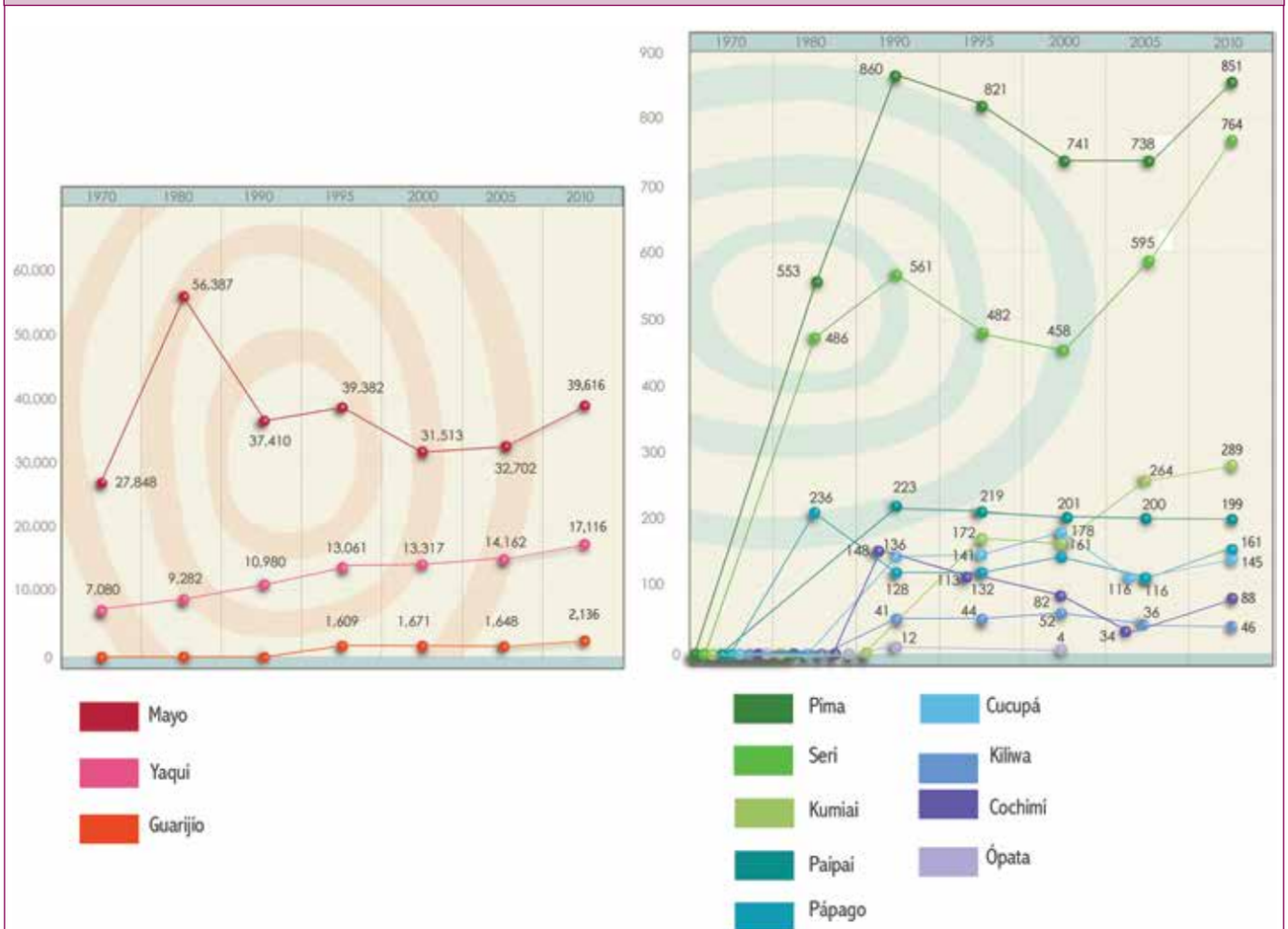
GRÁFICA 1.
GRUPOS ÉTNICOS HABLANTES Y NO HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA EN 2010



Como se observa, sólo el seri está en una situación ventajosa entre el porcentaje de hablantes frente al de no hablantes. Le siguen el guarijío y el yaqui. Los que se encuentran en peor situación son los tres últimos de la lista, especialmente el mayo, con sólo 38.1% de hablantes.

Fuente: Fuente: CDI. Acciones de Gobierno para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas, Informe 2011. pág. 411, 412 y 413.

GRÁFICA 2.
CENSOS Y CONTEOS DE LAS LENGUAS INDÍGENAS DEL NOROESTE DE MÉXICO
(1970-2005)



* El ópata se dejó de hablar durante la época colonial pero por error aparecieron supuestos hablantes hasta el censo del año 2000.
** En la actualidad el cochimí se comienza a reconocer como un dialecto de la lengua kumiai.

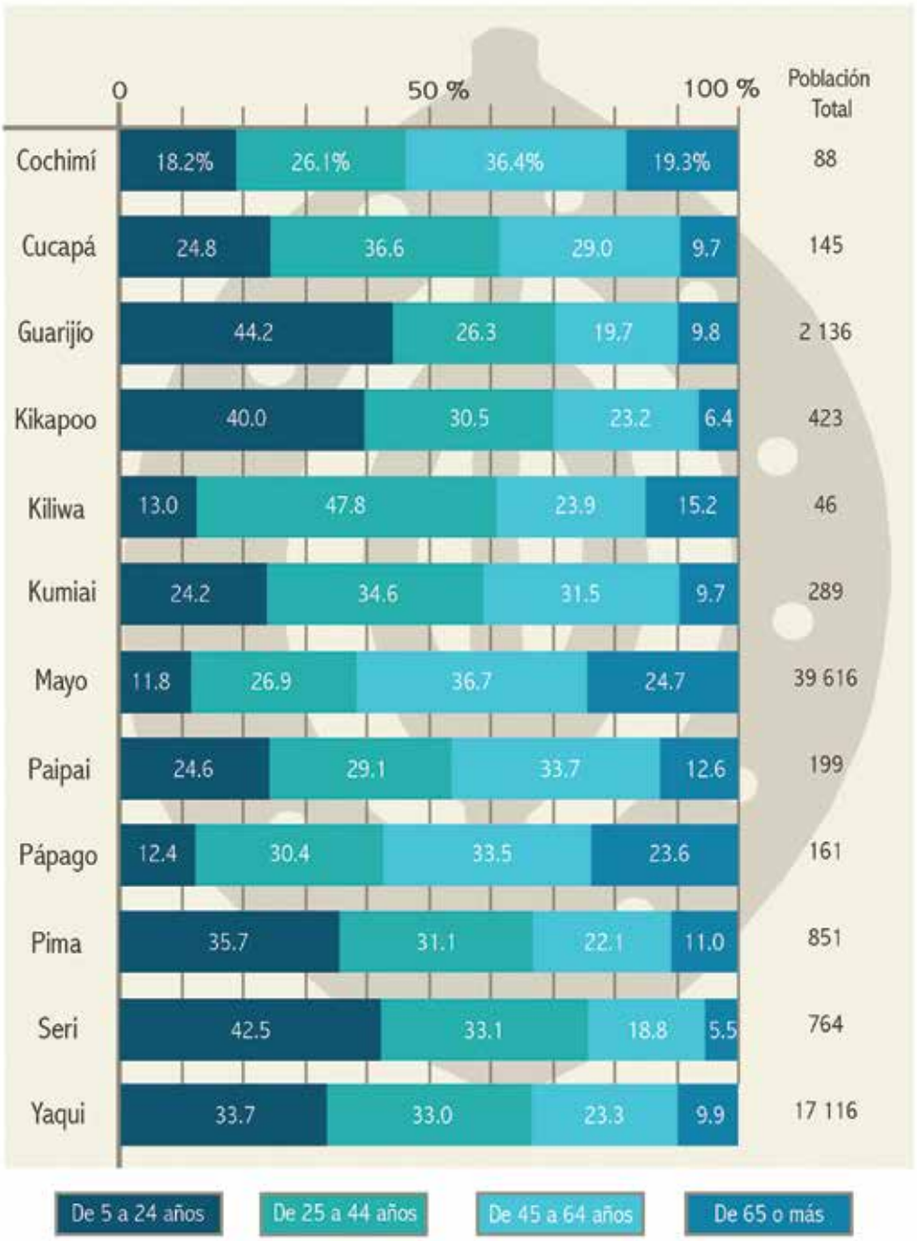
lo que hace aún más complicado revertir la dinámica de desplazamiento lingüístico que experimentan frente al español. Aquéllas con mayor dificultad para seguir reproduciéndose son las lenguas yumanas que se hablan en Baja California. Todas ellas están entre las lenguas mexicanas con menor número de hablantes y, sobre todo, en un proceso casi inminente de desaparecer en los próximos años, de no suceder algo extraordinario que pueda revitalizarlas (Moctezuma, 2009b).

El kiliwa presenta el caso más dramático de pérdida de la lengua, incluso a nivel nacional. A pesar de que se consideran 116 hablantes en el último conteo del INEGI, de 2005 (véase gráfica 3), que la ubica en tercer lugar en cuanto a menor número de hablantes, en su territorio tradicional únicamente habitan cinco personas que hablan la lengua, la mayoría de edad avanzada. Muchos de sus congéneres han emigrado, fallecido o dejado de comunicarse en la lengua del grupo étnico, lque hace inevitable su desaparición en un futuro no muy lejano; con ello privan de un sistema de comunicación no sólo a la nación mexicana, con su gran diversidad lingüística y cultural que le ha dado forma a como se reconoce en la actualidad, sino también a la humanidad.

El resto de las lenguas yumanas no está en mejor situación. Su destino, aparentemente, ya está marcado y sigue la tendencia del kiliwa. En los últimos lustros se

observa una disminución en el número de hablantes de cucapá, paipai y cochimí, aunque las diferencias entre esta última variante y el kumiai son abismales, al disminuir y aumentar, respectivamente. Una posible respuesta es que al considerar al cochimí un dialecto del kumiai, en el conteo de 2005 el primero descendió abruptamente y el segundo aumentó de manera desproporcionada respecto al proceso que seguían en los últimos tiempos. Lo cierto es que todas estas lenguas tienen menos de 300 hablantes y en sus territorios tradicionales la situación es

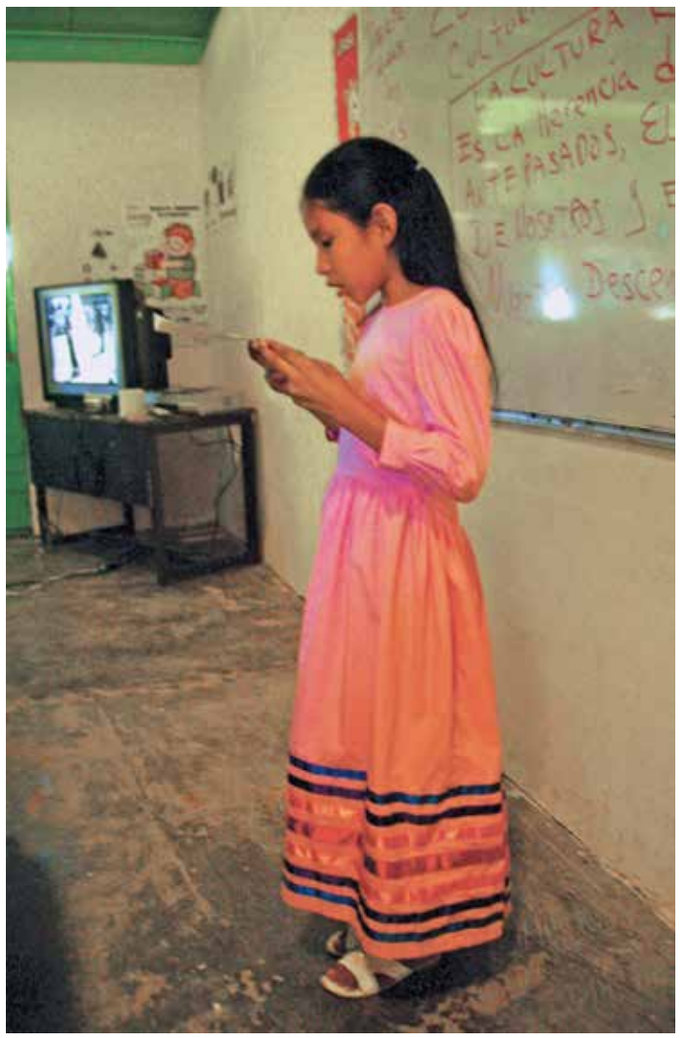
GRÁFICA 3.
LENGUAS DEL NORTE DE MÉXICO.
PORCENTAJE POR GRUPO DE EDAD (CENSO 2010)



Mientras el guarijío, kikapoo y seri tienen los porcentajes más altos en el primer grupo de edad, el pápago y el mayo ostentan un porcentaje muy bajo en ese grupo. Asimismo, en el último grupo, el cochimí y el mayo elevan su porcentaje considerablemente respecto al resto de las lenguas de la región.

todavía más desfavorable a causa de la migración de sus miembros a otros lugares, debido a la precaria situación económica que los aqueja.

No todas las lenguas con pocos hablantes están en peligro de desaparecer de forma inminente. El seri es una de ellas, ya que desde tiempos prehispánicos ha tenido pocos hablantes debido a las condiciones para obtener agua y alimento en un territorio por demás agreste; sin embargo, sus miembros se han incrementado en las últimas décadas, además de que en la comunidad la lengua utilizada cotidianamente es el seri, el cual se ha transmitido entre generaciones de modo persistente hasta elevar su cantidad a 595 en 2005. Aun así, al igual que todas las lenguas indígenas, se encuentra en una dinámica de conflicto lingüístico frente al español y su desplazamiento gradual podrá cambiar rápidamente, si los jóvenes que ahora prefieren hablar más español no trasmiten la lengua seri a su descendencia.



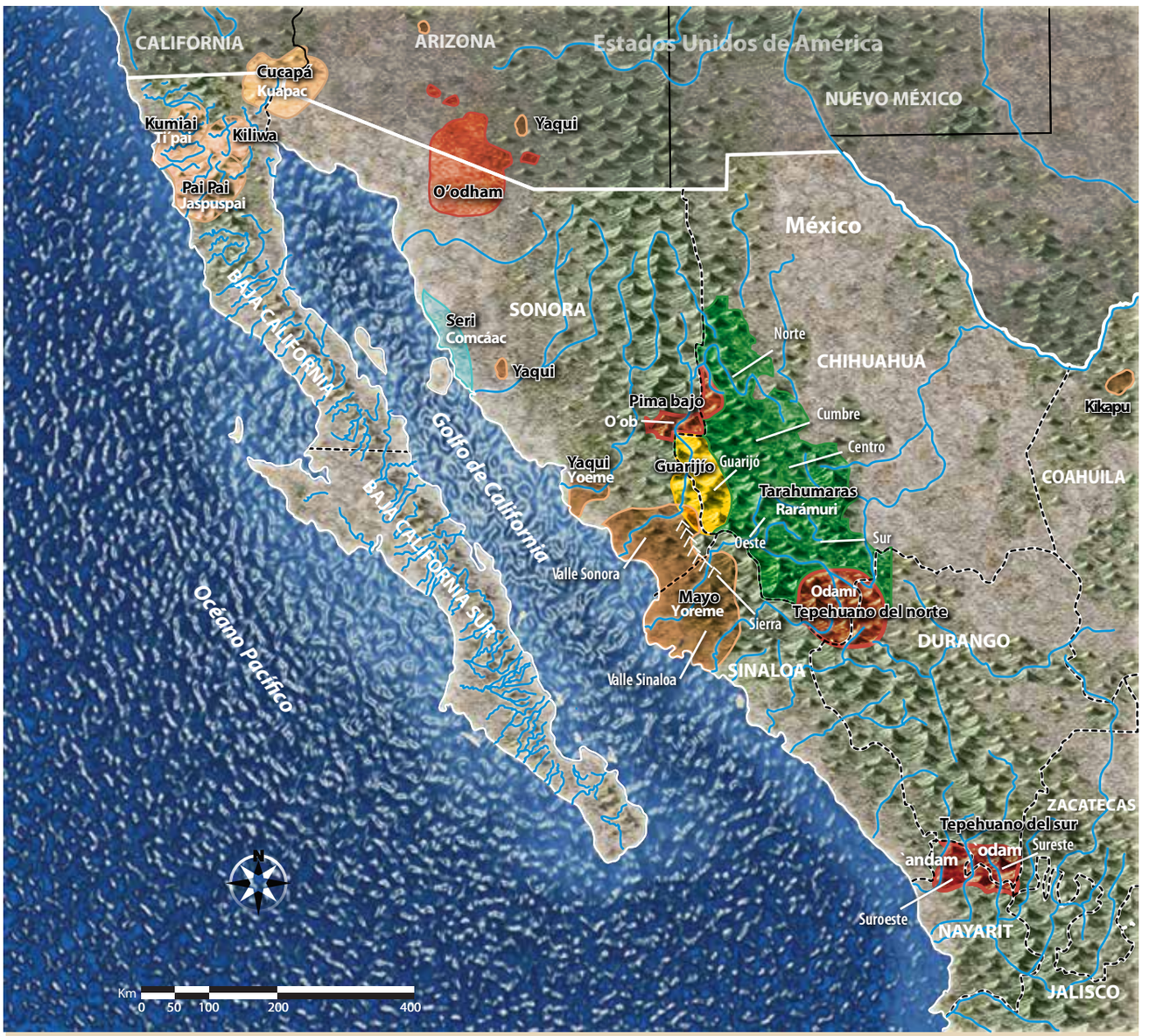
¡Nosotros queremos ser cucapá! Comunidad cucapá de Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora.

Respecto a las lenguas yuto-nahuas, varias de ellas presentan acelerados procesos de desplazamiento lingüístico. Los tohono o'odham que habitan el Noroeste de Sonora han visto disminuida su población rápidamente a poco más de 100 hablantes en 2005, aunque en las reservaciones de Arizona se encuentran alrededor de 20 000 miembros, muchos de los cuales hablan su lengua materna. El despoblamiento del territorio tradicional en México se debe a varios factores, entre ellos la escasez de agua y la falta de trabajo, lo cual provoca una constante migración hacia el vecino país, dado su carácter de grupo binacional.

Los pimas también padecen un desplazamiento acelerado. A la llegada de los españoles al Noroeste de México era uno de los grupos más numerosos que habitaban un extenso territorio. Con el tiempo, su cantidad y dominio se han reducido sensiblemente y en 2005 sólo se contabilizaron de manera oficial 738 hablantes en los límites de Sonora y Chihuahua.

A su vez, los guarijíos han modificado sus hábitos comunicativos en las últimas décadas, al bajar en número y espacios de interacción y se han presentado diversos tipos de desplazamiento, algunos más acelerados y otros de forma gradual. El número de hablantes se ha mantenido alrededor de 1 600 en los tres últimos lustros, pero el conflicto lingüístico con el español ha crecido a últimas fechas.

Sin duda, el caso más dramático de desplazamiento acelerado de una lengua indígena es el mayo, hablado en un amplio territorio del sur de Sonora y norte de Sinaloa. De mediados del siglo xx a la fecha, el cambio ha sido notorio de forma radical (Moctezuma, 2001); de ser uno de los grupos más conservadores en el uso del idioma materno, ahora tiene el grado más vertiginoso de pérdida de la lengua entre las medianas y grandes, por el número de hablantes. El grado de abandono se puede evaluar desde diversas perspectivas, entre las cuales la más evidente es la



Lenguas indígenas del norte de México al inicio del siglo XXI

Yumanas
Tepimanas
Seri
Taracahítas
Cahítas
Tarahumaras
Guarijío

------ División estatal
——— Cuerpo de agua

Mapa 5. Lenguas indígenas del norte de México al inicio del siglo XXI.

CUADRO 4.
LENGUAS INDÍGENAS EN EL NOROESTE DE MÉXICO EN 2007

Familia	Rama	Grupo	Subgrupo	Lengua	Dialecto
Yuto-azteca (uto-azteca o uto-nahua)	Sonorense	Tepimano		Tohono o'odham o pápago	Huhuwosh
					Varios dialectos en Arizona
				Pima bajo	
				Tepehuano del norte	
				Tepehuano del sur	Del Sureste
					Del Suroeste
		Taracahita	Tarahumarano	*Tarahumaras	Varios dialectos y comunidades transicionales
				Tarahumara del oeste	
				Tarahumara del norte	
				Tarahumara del cumbre	
				Tarahumara del centro	
				Tarahumara del sur	
				Guarijío	Del río (Guarijío)
					De la sierra (Guarijó)
			Cahita	Yaqui	
				Mayo	Del Valle de Sonora
					Del Valle de Sinaloa
					De la sierra
Yumana		Delta-California		Cucapá	
				Kumiai (Diegueño)	Kumiai
					Cochimí
		Kiliwa		Kiliwa	
		Pai		Pai pai o akwa'ala	
Seriana				Seri	

* El vocablo tarahumaras se refiere a un grupo de lenguas, aunque algunos lingüistas las consideran dialectos a pesar de una diferencia interna bastante compleja y, a su vez, deriva en otros dialectos y variedades transicionales.

falta de transmisión del mayo en las últimas generaciones. La mayoría de niños y jóvenes no la han tenido como lengua materna, por lo que la cifra de casi 33 000 hablantes no refleja la alarmante realidad, debido a que la mayoría son personas de más de 30 años de edad. Su crecimiento ha sido mucho menor que el de otras lenguas indígenas y el proceso se ha generalizado en toda la zona mayo; a pesar de haber una cantidad muy grande de comunidades, en casi todas la minoría es de hablantes de mayo y el dominio del español en espacios públicos es total, mientras que en los espacios privados, como entre las familias yoremem, el conflicto es más agudo, definiéndose allí la posibilidad de continuar el uso de la lengua (Cifuentes y Moctezuma, 2009).

Por su parte, el yaqui sigue un patrón de desplazamiento lingüístico de forma gradual. El aumento de sus hablantes es constante y el idioma goza de cierta vitalidad, sobre todo por lo que representa para el grupo étnico, con más de 14 000 hablantes. Si bien muchos niños y sobre todo jóvenes prefieren utilizar el español de manera cotidiana, al llegar a la madurez e integrarse a su organización social, regulada por sus autoridades tradicionales y la activa participación de los miembros de cada uno de los ocho pueblos tradicionales, así como la adhesión a su complejo sistema ritual, muchos de ellos nuevamente prefieren usar el yaqui, aunque gran cantidad de miembros del grupo sean bilingües, pero este tipo de bilingüismo aparece como uno de los más estables en esta región (Moctezuma, 2004).

A mediados de la década de 1990 falleció el último hablante del kickapoo de Sonora que habitaba en su comunidad original, Tamichopa, municipio de Bacerac. Por esas fechas, un número muy reducido de coterráneos vivía fuera de la comunidad, aunque todavía hay un número importante de hablantes de kickapoo en El Nacimiento, municipio de Melchor Múzquiz, Coahuila, y en Estados Unidos, sobre todo en el estado de Oklahoma. Los kikapúes o chicapuces, como se les conoció en la región, llegaron a Sonora en 1912 procedentes de Oklahoma, vía Coahuila. La mayoría regresó a su estado natal durante la década de 1920, pero algunos se quedaron en el terreno que compraron y por algún tiempo se habló kickapoo en la comarca. En la actualidad un grupo se reconoce como kickapoo, pero al cesar la transmisión de su lengua de aquellos que permanecieron, nadie habla la lengua de sus ancestros (Moctezuma, 1991).

Como es notorio, en los últimos censos se ha comenzado a tener en cuenta a las lenguas pequeñas, por su número de hablantes. Hasta el censo de 1970 se reconocía a varias de las medianas y a las mayores. De 68 agrupaciones lingüísticas que se contabilizan en la actualidad, algunos de ellos con varias lenguas en su interior (como las lenguas tarahumaras, las zapotecas o las mixtecas), únicamente 22 han estado presentes en todos los censos desde principios del siglo xx. La necesidad de conocer la diversidad lingüística de México y la lucha por lograr su reconocimiento, mediante la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* en marzo de 2003, con la consecuente

PRESENCIA DEL VOCABULARIO INDÍGENA EN EL ESPAÑOL DE SONORA

Andrés Acosta Félix*

En el habla sonorense, al igual que en otras regiones mexicanas, la presencia de los indigenismos tiene una participación importante, motivada por la situación de contacto lingüístico, lo cual naturalmente ha tenido como resultado la convergencia de préstamos no sólo de grupos indígenas, sino también de otras lenguas. Cuando se aborda el estudio de la presencia de indigenismos en el español que se habla en las diversas regiones del Noroeste de México, de forma inevitable surge una serie de temas por demás interesantes: por un lado, nos enfrentamos al estudio de variedades dialectales que no han sido totalmente estudiadas y, por tanto, resulta imposible su caracterización y explicación de la manera como ocurre la influencia de las lenguas indígenas en el español de esta región mexicana; por otro, el hecho de que no haya suficientes estudios y documentación, como diccionarios y gramáticas de las lenguas que proporcionan estos préstamos léxicos. A esto cabe sumar la situación de que algunas han desaparecido, como la lengua ópata.

A lo largo de las diferentes investigaciones dialectológicas que se han realizado en México respecto a la influencia de las lenguas indígenas sobre el español, algunos autores han llamado la atención en cuanto al tipo de influencia que han dejado en el español mexicano, lo cual se observa de manera parcial en la morfosintaxis, el vocabulario y la entonación. Debido a factores históricos y culturales, la convivencia y el contacto han hecho posible que existan relaciones e influencias en diferente nivel: por un lado, hay regiones del centro y del sur de México donde los préstamos

* Universidad de Sonora.

CUADRO 5.
PRESENCIA DEL VOCABULARIO CAHÍTA EN EL SUR DE SONORA

Indigenismo	Significado
Conti	Procesión religiosa que consiste en dar la vuelta alrededor de la iglesia sobre un espacio llamado el camino del conti
Colachi 	Platillo elaborado a base de calabaza italiana, queso fresco y granos de elote
Machigüi	Alimento para puercos a partir de desechos de comida, salvado, agua, etcétera
Nagüila	Cualidad aplicada a hombres que reaccionan de manera cobarde o débil frente a una situación que requiere virilidad o una actitud masculina
Noragua 	Vendedora indígena que ofrece frutas o verduras en los mercados
Poposagüi	Cualidad aplicada a frutas o legumbres que tienen un nivel alto de maduración. Oxidar, enmohecer
Saruqui	Adjetivo adjudicado a la masa para elaborar tamales cuando ésta se halla grumosa
Táscari 	Tortilla de maíz o trigo. Es un préstamo del náhuatl a las lenguas del noroeste de México
Yorimuni 	Frijol pequeño y de color blanco utilizado en la elaboración de tamales
Yoyomo 	Ciruela silvestre de color amarillo, con la piel delgada y pulpa jugosa

formación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, ha hecho que parte de la sociedad mexicana observe a las lenguas indígenas no con el término peyorativo de dialectos, sino como lenguas nacionales, junto al español, rango que les otorga este nuevo marco jurídico, el cual debe influir para mantener las lenguas indígenas y revertir el desplazamiento —en algunos casos francamente acelerado— de aquellas que requieren integrarse en un proceso urgente de revitalización lingüística.

Relación lengua y cultura

La riqueza lingüística en el Noroeste de México, notoria en los préstamos al español regional y en la gran cantidad de topónimos, ha tenido poca atención en aspectos que relacionan a la lengua con la cultura de los diferentes grupos indígenas que lo habitan. Entre las particularidades que se han investigado destacan algunas, sobre todo en lo referente al sistema clasificatorio que conforma vínculos entre distintos términos léxicos y fenómenos de índole cultural. Mediante ellas es posible acceder a las diversas maneras de observar el mundo por parte de diferentes grupos sociales.

El parentesco ha sido uno de los principales sistemas estudiados, lo que ha permitido reconocer la forma como cada grupo caracteriza las relaciones familiares tanto al nivel de los vínculos consanguíneos para nombrar al padre, a la

culturales y lingüísticos son no sólo muy marcados, sino también muy evidentes; por otro, lugares donde la situación de sustrato ha llevado únicamente a tomar prestados un grupo de elementos léxicos de la lengua indígena. En territorio sonorense este fenómeno no ha sido la excepción, ya que dicha herencia cultural puede observarse mayormente en los topónimos de gran parte del estado; sin embargo, existe un número significativo de indigenismos que no se reducen a topónimos sino a vocabulario general que el hablante de esta región ha integrado a su interacción cotidiana, lo cual ha contribuido a caracterizar el habla sonorense.

Al revisar la historia y el desarrollo sociolingüístico que han tenido el yaqui y el mayo, como lenguas que tuvieron un origen común y actualmente algún nivel de inteligibilidad, se ve que un grupo de términos se originaron en estas lenguas y han pasado con gran fuerza al español sonorense. Más aún, se observa que los indigenismos del yaqui y mayo aventajan a los de la lengua ópata. De esa manera, hay préstamos consolidados con gran vitalidad y que normalmente aparecerían en el habla de cualquier sonorense. Tal es el caso de términos como *bichola* (*bichoo*) para referirse al 'órgano sexual masculino'; *buqui*, 'niño'; *bichi*, 'desnudo'; *ehui*, 'afirmación enfática'; *guari*, 'canastos de diferente forma y tamaño elaborados con palma'; *guacabaqui*, 'platillo tradicional que consiste en un caldo de res, con elote, calabaza, garbanzo y otras verduras, como acelgas o quelites'; *mochomo*, 'hormiga arriera'; *pochi*, 'adjetivo utilizado para referirse a corto, rabón', y *sibori*, 'renacuajo'.

En el caso del término *equipata*, 'lluvia menuda y persistente', no hay claridad en relación con su origen etimológico ya que por un lado se ha registrado como una forma derivada de la lengua tarahumara y en un texto del siglo XVIII aparece como una forma cahíta.

Igualmente hay términos que únicamente se utilizan en el sur de Sonora, en municipios como Guaymas, Cajeme, Bácum, Navojoa, Etchojoa, Álamos y Huatabampo, donde se localiza la población indígena. Los indigenismos que tienen una distribución exclusiva para el sur del estado son expresiones como *cahíta tomi* empleada para indicar literalmente que no hay dinero, con la justa aclaración de que la forma *tomi* en realidad es un término hispánico referido a un tipo de moneda utilizada por los españoles en la época de la Colonia. Es interesante ver cómo en esta forma lingüística se fusiona el indigenismo con la presencia española.

Según el *Vocabulario sonorense*, la forma léxica *poposagüi* se utiliza como adjetivo, es decir, como cualidad aplicada a frutas o vegetales como el tomate cuando se encuentra maduro por fuera pero verde por dentro. A pesar de que puede ocurrir que algunos hablantes sonorenses fuera del sur del estado conozcan los ejemplos

madre, al hijo, etc., como en los afines para denominar a la esposa, al esposo, al cuñado, etc. El tohono o'odham presenta 34 términos de parentesco, entre los que destacan *si:s* 'hermanos mayores, primos', *sikul* 'hermanos menores', *we:nag* 'hermanos, primos', *wosk* 'abuelo paterno', *ba:b* 'abuelo materno', *ka:k* 'abuela paterna', *hu'ul* 'abuela materna', *wosmad* 'nietos por el hijo de hombre', *ba'amad* 'nietos por la hija de hombre', *ka'amad* 'nietos por el hijo de mujer', *mo:s* 'nietos por la hija de mujer', *wi:kol* 'bisabuelos', *wi:ṣad* 'bisnietos', *se:pij* 'tatarabuelos, primos', *ho:ñig* 'esposa primera' y *he:g* 'esposa segunda' (Hill y Zepeda, 1998).

Aunque entre los mayos la terminología de parentesco se ha sustituido por nombres en español, Almada (2000) recuperó 40 términos empleados en la lengua mayo para referirse a los parientes. Entre los más notorios cabe señalar *atchay* 'padre de hombre', *japchi* 'padre de mujer', *ayye* 'madre', *u'usi* ~ *usiáari* 'hijo de hombre', *o'ow ásoa* 'hijo de mujer', *ke'esam u'usi* 'hijo mayor', *maala* 'hija de hombre', *jammut ásoa* 'hija de mujer', *jápo'oli* 'bisabuelo', *ne'esa* 'bisabuela', *ase'ebua* 'suegro', *aseka* 'suegra de hombre' y *aasu* 'suegra de mujer'.

Gracias al material legado por el jesuita Natal Lombardo (1702) se identificaron 49 vocablos de parentesco en la lengua tegüima, más conocida como ópata. Anzaldo (2007) los analiza y descubre un rico sistema, sobresalen *-no* 'hijo de hombre', *-mirî* 'hijo de mujer', *-mara* 'hija de hombre', *-äquî* 'hija de mujer', *-teuĭtzĭ ma* 'sobrinos por el hermano menor de un hombre', *-taima* 'sobrinos por la hermana mayor', *-cutzima* 'sobrinos por la hermana menor', *-vaoma* 'sobri-

listados en el cuadro 1, finalmente son formas léxicas que no aparecerán fácilmente en el habla cotidiana, debido a que han sido desplazadas por formas léxicas del español estándar, como el cambio del vocablo *nagüila* por 'cobarde' y de *ubari* por 'araña'. Por otra parte, es interesante destacar que los 10 préstamos que se listan en el cuadro 1 aparecen registrados en el libro citado, lo cual hace suponer que, en su momento, fueron indigenismos muy consolidados en décadas pasadas, pero en la actualidad tienen un uso decreciente.



Conversación. Hombres guarijíos desgranan maíz. San Juan, Uruachi, Chihuahua.

Otras evidencias de dicho proceso de debilitación de indigenismos son las formas léxicas *bajípoco*, 'bebida refrescante parecida a la cebada elaborada a base de trigo'; *bitachi*, 'avispa'; *copechi*, 'luciérnaga'; *cusi*, 'bellota'; *güico*, 'cierta variedad de lagartija', y *ubari*, 'araña de patas largas'.

La lengua ópata, actualmente desaparecida, se habló en gran parte del territorio de la sierra sonorense (es decir, cerca de la frontera con Chihuahua), en localidades como Sahuaripa, Bacadéhuachi y Nácori Chico, entre otras. Al parecer hubo mucha cercanía con los jovas y eudeves, de tal manera que los historiadores continuamente tienden a agruparlos.

Respecto al uso de indigenismos, el caso de la lengua ópata se vuelve problemático debido también a la ausencia de documentos históricos y lingüísticos en los cuales se pueda localizar la presencia de esta lengua

nos por el hermano mayor de mujer', *-sorôma* 'sobrinos por hermano menor de mujer', *-dëtzĭma* 'sobrinos por la hermana mayor de mujer' y *-tëpoma* 'sobrinos por la hermana menor de mujer'.

Por su compleja estructura social, el seri presenta un elaborado sistema de parentesco (véase cuadro), con diversos términos para nombrar a ciertos parientes, de acuerdo con el género de quien habla, ya sea mujer u hombre (Moser y Marlett, 2004). Entre ellos se pueden mencionar los siguientes: *aacaz* designa a varios parientes, como 'hermano menor (de mujer), bisabuelo (de mujer) y primo (hijo de la hermana o hermano menor de los padres de mujer)'. A su vez, *azcz* alude al 'hermano menor (de hombre), bisabuelo (de hombre) y primo (hijo de la hermana o hermano menor de los padres de hombre)'; *am* 'padre (de mujer)', *ai* 'padre (de hombre)', *iiquet* 'hijo/a (de mujer)', *asáac* 'hijo (de hombre)' y *eec* 'hija (de hombre)', aunque para ambos casos el hombre puede, además, usar el término *yaazi*, que literalmente significa 'el o la que él lleva'. Entre aquellos que pueden nombrar igual tanto a la mujer como al hombre están: *apaz* 'abuelo paterno', *amaz* 'abuela paterna', *aaz* 'abuelo materno' y *aact* 'abuela materna'.

De acuerdo con Mixco (1994), los kiliwa presentan un raro caso de terminología para referirse a los bisabuelos dada la poca cantidad de hablantes y el tabú en los grupos yumanos de no mencionar el nombre de los difuntos. En kiliwa se utilizan las formas morfológicas para: *ñ-'-p-paaw*, 'bisabuelo paterno,' *ñ-'-p-maaw*, 'bisabuela paterna', *ñ-'p-kuw* 'bisabuelo materno', y *ñ-'-p-qhaaw*,

en el español de Sonora. El único documento que existe es el *Arte de la lengua tegüima vulgarmente llamada ópata*; igualmente existen otros textos medianamente cercanos en los que existe información relevante, por ejemplo: el *Arte y vocabulario de la lengua dohema, heve o eudeva* (anónimo del siglo XVII).

En el *Arte de la lengua eudeva* se localizan términos que tienen su equivalente en el cahíta, lo cual hace suponer que se trata de préstamos entre lenguas indígenas o cognados, esto es, palabras que tienen un origen común pero que han cambiado con el tiempo en lenguas emparentadas: *cócoen*, 'doler'; *guarit*, 'canasta'; *mótzo*, 'hormiga arriera'; *mun*, 'frijol'; *noraguásari*, 'intercambiar, vendedora'; *táscari*, 'tortilla'; *sísi*, 'orines'; y *sivór*, 'ranita o renacuajo'; además, existe la forma *cató* con el significado de 'pelota, canica' y que probablemente se derivó del ópata. Asimismo, en dicho *Arte* aparece la raíz *nacó* con el significado de 'nopal', lo cual es importante decirlo pues tal elemento permite construir topónimos ópatas, como *nácori* y *nacozari*, referido a dos municipios sonorenses. Lo importante por rescatar de la lengua ópata es la fuerte presencia que tiene en la toponimia de gran parte del territorio sonorense; sin embargo, en el español sonorense actual hay términos léxicos a los cuales se les atribuye un origen ópata: *catota*, 'canica'; *chigüi*, 'guajolote'; *guavesi*, 'desdentado'; *péchita*, 'vaina del mezquite'; *sapeta*, 'pañal de tela para niños pequeños'; *tatahuila*, 'hacer girar el cuerpo sobre su propio eje, dar vueltas sostenido de una cuerda'; y *tépari*, 'cierta variedad de frijol'.



Como se vio en los apartados anteriores, el yaqui y el mayo tienen una influencia determinante en la toponimia regional, al igual que el ópata para la sierra de Sonora; sin embargo, las lenguas cahítas también aportan otro tipo de préstamos al español regional, formas lingüísticas que colorean el habla de los sonorenses, caracterizada, entre otros fenómenos, por debilitar fonemas como /ch, s, y d/. Finalmente cabe decir que lenguas como el pápago, pima y seri no tienen influencia en el vocabulario regional de Sonora, al menos así lo determina la investigación realizada sobre el español hablado en Sonora.



Los amigos de la sierra a mitad del arroyo. Niños de la comunidad o'ob (pima) a mitad del arroyo durante un recorrido por sitios con arte rupestre. Yécora, Sonora.

'bisabuela materna'. También le llama la atención que en varias lenguas yumanas, incluido el kiliwa, los términos recíprocos para referirse a "ancestro remoto/ascendiente, lit. 'bisabuelo'/'nieto', estén relacionados con vocablos para señalar "vellos de la pierna" o alguna forma asociada con "pierna" o con "el hueso de la pierna", característica que comparte con otras lenguas de los diversos continentes; además, esta lengua presenta varios términos para los tíos: *miiy*, 'tía materna', *peey*, 'tía paterna', *'sii*, 'tía joven', *'kuaay*, 'tío materno', *wiiy*, 'tío paterno mayor', y *ta'al*, 'tío paterno menor' (Estrada y Farlow, 2004).

La lengua seri presenta interesantes características, como crear palabras (llamadas *neologismos* por la lingüística) más que adquirir una cantidad significativa de préstamos, como lo hacen la mayoría de las lenguas yuto-nahuas. Algunas palabras de otras lenguas han formado parte del vocabulario de los comcáac, sobre todo del español, pero su propensión para crear nuevos vocablos hace que mucho de su léxico tenga formas metafóricas a nombrar el mundo que los rodea. Algunos ejemplos, tomados de Moser y Marlett (2004), ilustran esta manera de elaborar nuevos términos, a saber:

hapáspoj cmatsj:	periódico	literal, papel mentiroso
trooqui haxz ii:	bocho (Volkswagen)	lit. (vehículo) pulga de perro
ziix ccáp:	avión	lit. cosa que vuela
hant iháamac quiij:	isla	lit. tierra que está sola
ziix cocázja:	alacrán grande	lit. cosa que muerde

Otro aspecto tiene que ver con las múltiples maneras de designar figuras geométricas y trazos de diversa índole. De ese modo nombran en detalle formas peculiares que encuentran en su entorno físico, como lo demuestran las palabras siguientes:

caan	vi. con irregularidad con una pequeña curva en una superficie vertical.
cahmázaj	vi. extragrande y de forma globular.
ccóoo	cilíndrico pero un poco gordo en el medio.
caacj	vi. con la irregularidad de una curva larga.
coohcö	vi. cóncavo y hondo.
ccnáafij	vi. encorvado sutilmente.
ceehzx	vi. cóncavo y poco profundo.
cihislítx	s obl. esquina interior.
iislítx	s obl. esquina exterior.
qnápt	vi. encorvarse hacia abajo con arco corto y radical.

La relación con su ambiente natural ha hecho que los seris nombren tanto su espacio físico como la flora y la fauna que contiene, incluidos elementos simbólicos que van más allá de la mera designación del mundo que los rodea y al que se adaptaron perfectamente antes de ser ubicados definitivamente en sus dos co-

Pláticas. Mujeres y bebé guarijíos socializan. San Juan, Uruachi, Chihuahua.



munidades actuales, a pesar de que aún se movilicen dentro de su territorio tanto terrestre como marítimo. Su amplio vocabulario incluye cientos de nombres de lugar para ubicar perfectamente su territorio, pero que sólo ellos conocen porque no pasó al léxico de los mestizos de la región. También tienen decenas de palabras para nombrar la rica variedad de plantas y animales del desierto y el mar.

quisj iixz: hormiga aterciopelada blanca (una avispa) [*Dasymutilla gloriosa*]. Lit. mascota de la persona tímida.

tacj queemtax: bufeo (regionalismo), orca. [*Orcinus orca*]. Lit. tonina que corta carne en pedazos. Sinónimo: *isaxípol*, de *iisax -ipol:* pecho negro.

Las expresiones de los seris están enmarcadas en un mundo de símbolos que dan sustento a las representaciones que acompañan a ciertos términos, como se observa al nombrar a un tipo de mariposa, asociada con la pérdida de los hijos, la tristeza, el llanto, las señas que deja el dolor y la prohibición a las mujeres de tocar un animal de mal agüero:

> *seneláacoj* s. mariposa de la muerte. *Black witch moth*. [*Ascalapha odorata*]. Esta polilla fue una mujer que perdió a sus hijos y lloró mucho. Una mujer que llora mucho tiene manchas negras de sus lágrimas en la cara. Por eso se dice que una mujer no debe tocar esta polilla… De *seenel-aacoj* mariposa grande.

Dado que la realidad se representa de manera diferente entre cada grupo cultural y lingüístico, se observa cómo existen diversos modos de marcar los direccionales. Tal es el caso de la lengua guarijío, que, dadas las características de su entorno montañoso, utiliza un sistema de direcciones muy complejo que no incluye palabras conocidas, como norte, sur, este y oeste. Tampoco lo hace con palabras libres o independientes, sino con una serie de formas morfológicas que se incorporan después a las palabras, llamadas sufijos. Este sistema incluye cuatro componentes: *a*) altura relativa (bajando o subiendo), *b*) distancia (cerca o lejos), *c*) dirección (acá o allá; viniendo o yendo; de o para) y *d*) grado de declive (inclinado o no inclinado). Así, el sufijo *-gia* representa 'bajando, cerca, acá y no inclinado'; *-reru* 'bajando, cerca, allá y no inclinado'; y *-ru* 'bajando, cerca, acá e inclinado', por ejemplo: *wa'ágia ashtóna paawí werú* 'mucha agua viene bajando' [literalmente: allá-bajando-de viene mucha agua]. La primera palabra está formada por el locativo *wa'a* 'allá', más el sufijo direccional *-gia* 'bajando'. *Simiré Sehchieboreru* 'Él bajó a Arechuyvo' [lit. él fue Arechuyvo-bajando-para; Sehchiebo = Arechuyvo, -reru = bajar hacia allá]. Los direccionales para 'allá' y 'no inclinado' se pueden usar para referirse a 'Este' y 'Oeste', como en *-reribona* 'hacia el Oeste' (subiendo, lejos, allá e inclinado). De acuerdo con esos criterios, el español regional ha integrado los direccionales del guarijío expresado con criterios diferentes del sistema sufijal que caracteriza al de la lengua indígena. Así, 'inclinado' lo cambian por barranca, 'yendo' lo modifican por pa' allá y *paó* —'al otro lado del curso del río'—, lo interpretan como la otra banda (Miller, 1988).

Yaquis y mayos conservan aún muchos apellidos autóctonos, mientras que la mayoría de los grupos indígenas de México los han perdido o mantienen un número muy reducido. El mestizaje entre los miembros de estos grupos étnicos

y los blancos y mestizos ha propiciado que algunos de estos apellidos se hayan extendido en el Noroeste de México y no únicamente se localicen en el sur de Sonora y norte de Sinaloa. Es más, el apellido Buitimea, que se forma de *buitia* 'correr' y *me'ak* 'mató' y que se traduce como 'lo mató corriendo', se expandió con los macurawe o guarijío del Río, grupo colindante con los mayos que habitan la sierra de Sonora; empero, no ocurrió lo mismo con los guarijó, habitantes de la sierra chihuahuense y que mantienen mayor contacto con sus parientes lingüísticos más cercanos: los tarahumaras.

Dada la importancia de lo llamado el *huya ania* y que se podría traducir como 'el mundo del monte o el monte', la mayoría de los apellidos de origen cahíta tienen una relación con aquellos elementos que lo conforman, sobre todo referencias a la flora y la fauna y a fenómenos naturales. El *huya ania* ha representado un lugar sagrado para estos grupos y sitio que proveía de sustento y refugio a los yaquis y mayos durante la época prehispánica, la Colonia y gran parte de lo que ha sido el México independiente. Varios apellidos se refieren directamente al nombre de una planta o animal del monte, como: *Huupa*, 'mezquite', más utilizado entre los mayos, *y Muni*, 'frijol', más común entre los yaquis; *Maaso* 'venado', *Omo'okoli* 'tortolita' y *Wiikit* 'pájaro', este último más frecuente en la nomenclatura yaqui. También se encuentran apellidos compuestos, como *Bacasewa*, 'flor del carrizo', de *bakka*, 'carrizo', y *seewa* o *sewwa*, 'flor', o *Baheka*, 'tomó agua', de *ba'a*, 'agua', y *heeka*, 'tomar'. Otros apellidos mayos muy comunes en la región son: Yokupicio, de *yuku*, 'lluvia', y *pissio*, 'sonar o tronar', 'lluvia con truenos', y Moroyoqui, del que no se tiene una etimología comprensible.

Foto de familia. Comunidad o'ob (pima). Yécora, Sonora.



Dado su carácter de cazadores y guerreros, ha sido recurrente la terminación *-mea* de algunos apellidos, derivada de *me'ak*, 'matar'. Así, existen los apellidos siguientes: *Sotomea*, de *so'otori*, 'olla', y *me'ak*, 'mató', 'lo mató con una olla,' o *Hupamea*, de *huupa*, 'mezquite', y *me'ak*, 'mató', 'lo mató con un palo de mezquite'.

Los yaquis fueron perseguidos con ferocidad durante el último tramo de la época porfirista y en ese proceso algunos mayos corrieron la misma suerte. A muchos los mataron, a otros los deportaron al sureste del país, algunos más cruzaron la frontera y se quedaron a vivir en Arizona y un número importante buscó refugio en la sierra del Bacatete, en las haciendas de la región o en las ciudades cercanas. Quienes se quedaron tuvieron que ingeniar mecanismos de protección, entre ellos no hablar su lengua nativa y cambiarse los apellidos. Algunos simplemente tradujeron su apellido; los que se llamaban *Chokki* lo suplieron por Estrella,



La niña de la foto grandota. Celebración de la edición del libro *El mensaje de las rocas*. Maycoba, Sonora.

los *Sewwa* por Flores y los *witcha* 'espina' por Espinoza. Eso les valió sobrevivir y regresar a poblar el valle del Yaqui, aunque muchos de ellos ya no utilizaron más su apellido original.

Mientras muchas lenguas utilizan ciertos términos para dirigirse a los niños, como las palabras reduplicadas *gua gua* y *miaw miaw* para nombrar al perro o al gato en español (llamadas onomatopeyas porque representan el sonido producido por estos animales), existen otras lenguas que forman un sistema desarrollado expresamente para hablar con los niños, llamado *baby talk* en inglés y que se puede traducir como habla de bebé, que no se debe confundir con el habla infantil: una versión simplificada del habla común, previa al aprendizaje completo de la lengua. El habla de bebé se emplea de forma regular en algunas lenguas como el cucapá y constituye un complejo sistema de reglas, sobre todo en el nivel de los sonidos (Crawford, 1970 y 1978). En esta lengua las mujeres les hablan de manera particular a los niños, lengua que deben aprender los infantes para contestar a sus mayores. Esto ocurre hasta la edad de 5 o 6 años y se repite cuando la madre

quiere demostrar afecto a su hija adolescente, pero ello no vuelve a ocurrir al casarse la hija. Algunas palabras de ese tipo son:

Habla normal	*habla de bebé*	*significado*
1. *K^{w}an^{y}uk*	*kanvúk*	'bebé'
2. *Xasány*	*van*	'muchachita'
3. *N^{y}i·shal^{y}*	*ninvál*	'su mano (de ella)'
4. *Rapm*	*inlápm*	'sí duele'
5. *Cmwi·m ma·k myuxl^{y}*	*anví·m va·k yus*	've a donde quieras'
6. *Mapúc mi·yá·ypi·t yum*	*put^{y} vet^{y} yo·m*	'estás loco'

En algunos casos hay cambio total de la palabra, como en la palabra 2, pero en la mayoría hay cambio de sonidos, como la palatalización de c y t por t^{y} en 6, el



Comunidad cucapá. Pozas de Arvizu, Sonora.

cambio vocálico de u por o también en 6. Asimismo, en el habla de bebé aparece un marcador (prefijo) de diminutivo, n-, como en 1 y 3; además, se da el cambio consonántico (sobre todo de algunas consonantes) por /v/, la cual únicamente aparece en ese tipo de habla y no en el de los adultos, como en todas las formas presentadas aquí, con excepción de 4, aunque la l ocupa el lugar de la v.

Como se observa aquí, la relación entre lengua, cultura y sociedad permite reconocer muchos procesos que interactúan de manera directa entre estos tres aspectos fundamentales en la vida de los seres humanos. A partir de los ejemplos señalados, es notoria la gran diversidad lingüística que hay en México y la riqueza de expresiones que le han dado sustento a la humanidad y en particular a nuestro país y la región donde se localizan los hablantes de dichas lenguas. De esta forma, la diversidad lingüística y cultural del Noroeste de México da sustento a un regionalismo cuya riqueza tiene sus bases en la heterogeneidad de los grupos humanos y de las lenguas que hablan, lo cual ha permitido conformar un sentimiento de pertenencia a quienes son de esta región, ya sea por nacimiento o por su integración a una sociedad compleja, enriquecida por las lenguas y las culturas que la integran, incluidos los diversos grupos de diferentes partes del mundo que han constituido formas particulares de incorporarse y de representar el mundo que los rodea y con quien interactúan cotidianamente para mantenerlo y cambiarlo al mismo tiempo.

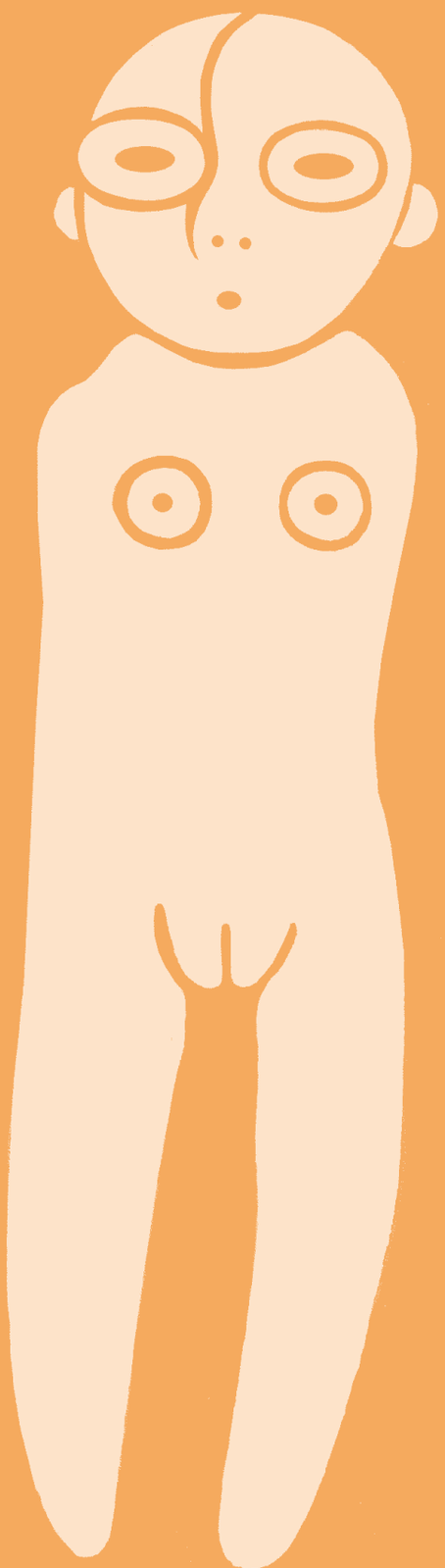


Figura femenina arqueológica

CAPÍTULO 2

Del mundo prehispánico y la etnohistoria en el Noroeste

Elisa Villalpando* y Alejandro Aguilar Zeleny*



El mundo prehispánico

Como parte del proceso de conocer y comprender mejor las sociedades indígenas contemporáneas, la antropología requiere la reflexión y el análisis de diversas disciplinas y perspectivas que permitan integrar una visión amplia de los distintos elementos y aspectos que han dado forma, sustento y sentido a su existencia. Esto se relaciona tanto con el origen y asentamiento de las distintas sociedades que concurren en determinado territorio como con sus formas de trabajo, organización y producción; de la misma manera, los testimonios y evidencia de su presencia revelan otros aspectos, como intercambios comerciales, espacios y objetos rituales y de la vida cotidiana, entre otros. Así, mediante la perspectiva arqueológica, o de la etnohistoria y de la antropología física o la lingüística se obtienen elementos para fundamentar de mejor manera nuestro entendimiento de las sociedades en el presente.

El mundo prehispánico del Noroeste

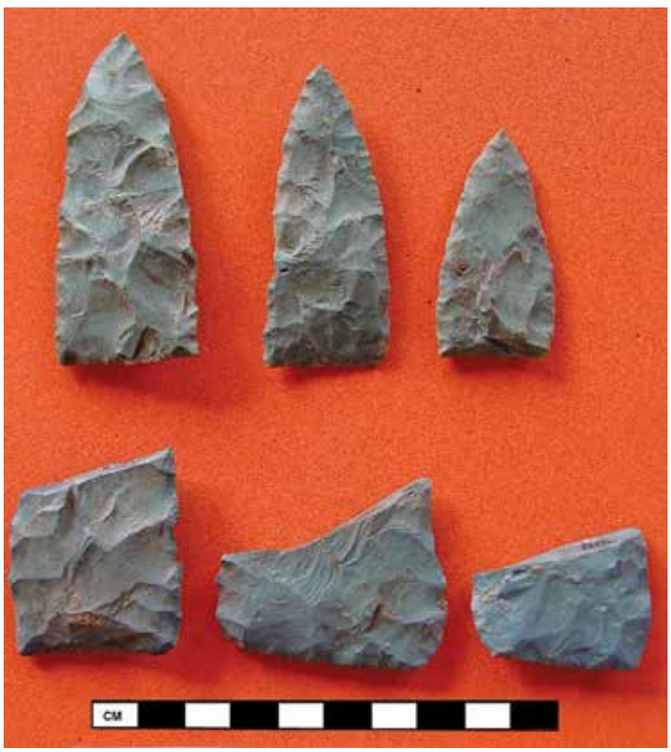
Una de las tareas fundamentales de la arqueología es el conocimiento e interpretación de secuencias de desarrollo de las sociedades desaparecidas, no obstante que se puede considerar que muchos de los pueblos indígenas actuales son los herederos de tales sociedades. Sin embargo, por las características de los vestigios materiales sobre los que se hace la interpretación de tales secuencias de desarrollo, más que hablar del pasado prehispánico de las sociedades vivas, se prefiere caracterizar dichos vestigios y agruparlos en tradiciones arqueológicas.

En tiempos prehispánicos, los desiertos, sierras, valles y costas de Sonora fueron el escenario en el que los grupos humanos dejaron vestigios de su presencia dentro de una enorme profundidad temporal; algunos continuaron hasta tiempos muy recientes con una forma de vida trashumante y una movilidad estacional, mientras que otros se agruparon en comunidades agrícolas, algunas de ellas bastante complejas en su organización social.

* Centro INAH-Sonora.

Los primeros grupos humanos

Las primeras evidencias de ocupación humana se asocian con los grupos paleoindios, cuya presencia data de entre 13 000 y 9 000 años de antigüedad. A pesar de que debieron contar con una gran variedad de herramientas en materiales perecederos, están representados por las puntas de proyectil diagnósticas lanceoladas y acanaladas Clovis, vinculadas ocasionalmente con restos de mamut, mastodonte y otras especies de fauna hoy extinta (Cordell, 1997, 2001; Sánchez, 2001). Desde la costa del Golfo de California hasta las planicies y valles intermontanos, las puntas Clovis se conocen por casi toda la porción media superior de Sonora (Robles y Manzo, 1972; Sánchez y Carpenter, 2003) y muestran la enorme movilidad de estos grupos, su preferencia por fuentes de materia prima de muy alta calidad y facilidad de lasqueo, y una tecnología que no llegó a igualarse en los siglos posteriores.



Puntas bifaciales clovis. Tradición arqueológica paleoindios.

Las condiciones ambientales influyeron en los recursos presentes y en la variedad de adaptaciones a los cambios acaecidos. Esto parece haber ocurrido durante el Altitermal (8500-5000 a.C.), periodo caracterizado por las altas temperaturas y una reducción considerable en la precipitación, durante el cual se sugiere que las condiciones ambientales tan adversas provocaron el abandono de las regiones desérticas hacia aquellas más favorables en territorios más elevados, posiblemente con incursiones ocasionales a las zonas bajas durante los breves periodos de mayor humedad.

Se ha propuesto (Carpenter, Sánchez y Mabry, 2002) que alrededor del año 4000 a.C. ocurrió la primera bifurcación de los grupos del complejo lingüístico yuto-nahua, lo cual dio lugar a las ramas norteña y sureña, y continuaron las sucesivas diversificaciones hacia el 3500 y 1500 a.C. durante el Holoceno tardío, cuando las temperaturas y la precipitación se volvieron más moderadas. Dicha propuesta, que tiene como base un modelo lingüístico y la interpretación del registro arqueológico, destaca que a durante este periodo ocurrieron movimientos poblacionales de grupos con un bagaje común que se trasladaron hacia regiones con condiciones ambientales más favorables, por lo que sería posible atribuir la introducción del maíz en el Noroeste de México (Carpenter, Sánchez y Villalpando, 2002) a movimientos de proto-yuto-nahuas sureños, que al salir de sus refugios en la Sierra Madre Occidental llegaron de nuevo a ocupar ambientes favorables al final del Altitermal, con un conocimiento de las prácticas agrícolas aprendidas de grupos vecinos.

Los ambientes fluviales de baja intensidad en el paisaje del desierto sonorense parecen haber sido ocupados hacia el 1500 a.C. por agricultores que se agrupan en aldeas de casas en foso y que desarrollan técnicas de intensificación agrícola mediante canales de irrigación (Mabry, 2002). Esto dio lugar a lo que se ha

definido como el Complejo de Agricultura Sonorense (Carpenter, Sánchez y Villalpando, 2002) en el que el maíz es el único cultígeno en la región que permite un patrón de subsistencia mixta de forrajeo, agricultura y manipulación de recursos silvestres de una manera importante. Este periodo, conocido como de Agricultura Temprana, se divide en una Fase San Pedro (circa 1500/1200-800 a.C.) y una Fase Ciénega (800 a.C.-circa 200 d.C.). La industria lítica se caracteriza por tres tipos de puntas de proyectil: San Pedro, Imperio y Ciénega; otros materiales de cultura asociados con este periodo son los entierros flexionados, las charolas de piedra pulida, los metates planos y de cuenco, las manos en cantos, los percutores de diorita, una gran variedad de herramientas en lascas, cruciformes de piedra y ornamentos en concha, donde destacan los aros de Glycymeris, con diversos y múltiples pulidores de esquisto y punzones de hueso utilizados para dicha manufactura (Carpenter, Sánchez y Villalpando, 2003).



Californios, indígenas de Baja California.

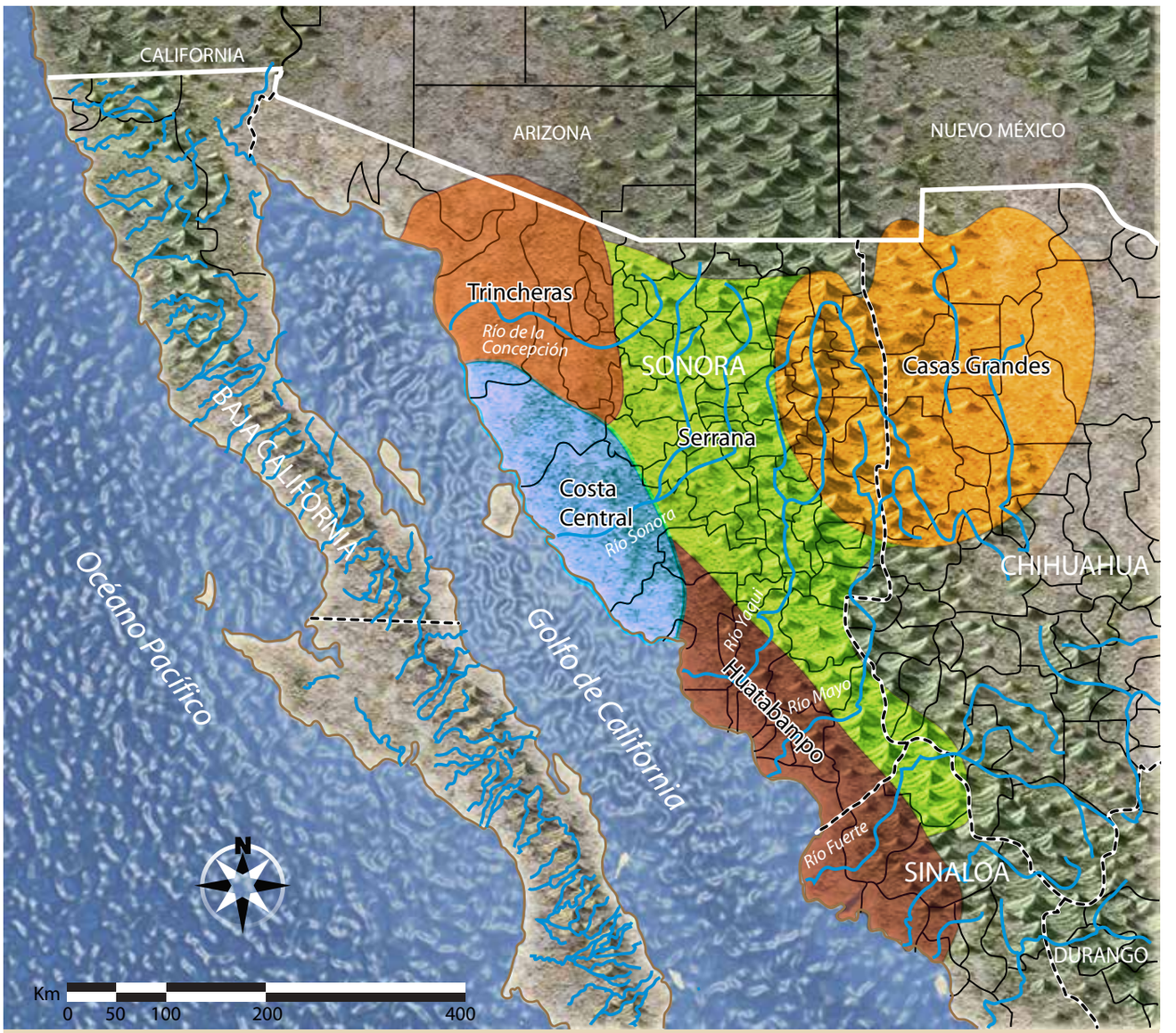
En correspondencia con dicho periodo se han recuperado fragmentos de figurillas y las primeras evidencias de una tecnología cerámica, con la presencia de cuencos muy similares a la denominada *Cerámica Incipiente* de la cuenca de Tucson (Heidke, 1999), lo cual complementa el conjunto de materiales de las comunidades de agricultores de la Fase Ciénega.

Tradiciones arqueológicas de Sonora

A partir de la incorporación de la cerámica, las comunidades se agruparon en cinco tradiciones arqueológicas: Trincheras, Huatabampo, Río Sonora o Serrana, Casas Grandes y Costa Central (Braniff, 1974; McGuire y Villalpando, 1990). Las cuatro primeras parecen haber tenido elementos arquitectónicos construidos bajo la superficie (casas en foso) y similares herramientas de piedra pulida y lasqueada. La tecnología cerámica y el patrón de asentamiento son elementos que permiten identificar los territorios y fronteras de estas comunidades prehispánicas.

Tradición Huatabampo

Extendiéndose por el sur de Sonora y norte de Sinaloa, para los primeros siglos de nuestra era se encuentran distribuidas en los márgenes del río Mayo y sus tributarios, aldeas de cultivadores de maíz y algodón (Álvarez, 1981, 1982, 1991a, 1991b), que complementaron su dieta con la caza del somontano y la recolección de plantas silvestres y recursos marinos. La cerámica que elaboran presenta formas complejas y un acabado de superficie de color rojo y están presentes las figuras antropomorfas en cerámica, que comparten rasgos con las de grupos más



Tradiciones arqueológicas en el Noroeste

División municipal División estatal Cuerpo de agua

Mapa 6. Tradiciones arqueológicas en el Noroeste.

norteños. Las relaciones de intercambio parecen de importancia considerable ya que se ha recuperado obsidiana, turquesa y figurillas cerámicas diagnósticas de las comunidades del sur de Sinaloa y del occidente de México. La recolección de moluscos no sólo debió ser significativa como recurso alimenticio, ya que sus pobladores también elaboraron brazaletes y otros ornamentos con valvas del Golfo de California.

Al parecer, después del año 1000 de nuestra era las continuas inundaciones del río Mayo obligaron a estos agricultores de humedales a concentrarse en otras áreas, de modo que la estructura social se volvió diferenciada y más compleja, a la vez que incrementó las redes de intercambio con los grupos del Occidente de México, lo cual dio lugar al complejo Guasave (Carpenter, 1996), que algunos autores han relacionado con la tradición Aztatlán (Kelley, 2000). Una gran diversidad de hablantes de cahíta ocuparon este espacio durante la época colonial.

Tradición serrana o río Sonora

En las cuencas y valles interfluviales de la porción central de Sonora, las comunidades de agricultores desarrollaron una tradición de cerámicas texturizadas cafés, que para el año 1200 de nuestra era incorporaron la policromía de las cerámicas chihuahuenses contemporáneas. Los estudiosos de esta tradición (Doolittle, 1988) han propuesto que alrededor del año 700 el patrón de asentamiento de casas en foso fue transformado por la construcción de casas de adobe con cimientos de piedra, que se ubican en las terrazas fluviales adyacentes a los tributarios de los cauces principales.

Se ha propuesto que después del año 1200 de nuestra era, ciertas aldeas adquirieron un lugar preponderante (Braniff, 1991) y desarrollaron centros regionales con aldeas periféricas, en los cuales aparecen ciertas estructuras de funciones ceremoniales comunitarias, planteadas como espacios para juego de pelota.

Tradición Casas Grandes

El extremo noreste de Sonora se ha asociado con los grupos de la tradición Casas Grandes, cuya presencia se extiende por los valles del Bavispe, Bacerac y Huachinera. Técnicas adecuadas para el control del agua se han localizado en arroyos tributarios que facilitan su manejo y permiten la contención del suelo. Varios de los tipos cerámicos de Casas Grandes están presentes, los más tempranos de los cuales son también vasijas de color rojo sobre café (Douglas y Quijada, 2004); sin embargo, después del 900 d.n.e., la cerámica más común parece ser la Carretas Policroma, lo que ha llevado a proponer que este espacio formaría parte de un subsistema Carretas revestido de un patrón de asentamiento con aldeas en las mesas y terrazas fluviales, que se complementa con la ocupación de cuevas en los acantilados dentro de las cuales se construyeron casas de adobe de varios pisos, provistas de puertas en forma de T, similares a la arquitectura paquimense.

Los investigadores de las manifestaciones de esta tradición en la vertiente occidental de la Sierra Madre consideran que se trata de sociedades de rango medio



Símbolos y espíritus de piedra. Mural de petrograbados en el Cerro de la Proveedora, Caborca, Sonora.

EL CAPITÁN SALVADOR PALMA, UN JEFE DE LOS YUMAS

Julio César Montané Martí*

El nombre y cargo del capitán Salvador Palma es dado por los españoles a un indio de una parcialidad yuma de la junta del río Colorado con el Gila. En el marco de la apropiación de América por los españoles, una de las formas de enajenación de los indios consistió en asignarles nombres españoles. Tal es el caso del jefe indio yuma *Olleyquotequiebe*, "*resuello atravesado*" en lengua yuma, convertido por los españoles en Salvador Palma ya que en sus visitas al presidio de Santa Gertrudis de Altar y al pueblo de Caborca había trabado amistad con un mayordomo de apellido Palma; el nombre de Salvador se lo dará un indio californiano que había perdido su nombre indio y se llamaba Sebastián Tarabal, en consideración a que el jefe yuma lo había salvado, por lo cual era su Salvador; finalmente cambiaron su denominación de *Conemy*, algo así como jefe en lengua yuma, por el de capitán.

Ésta es la forma como dicho personaje entra a la historia como jefe yuma y su calidad de *Conemy* se pierde en la de capitán, en la de un miembro de una jerarquía que no existe entre los indios y que sólo puede adquirir una realidad grotesca entre los españoles que lo ridiculizan cuando lo nombran capitán Palma. Al igual que el resto de los indios, Palma parece no tener pasado. Sólo hay noticias de él a partir de 1771 cuando fray Francisco Garcés lo encontró en el río Colorado. Aquí empiezan las informaciones y terminan en 1781, cuando la penumbra del silencio documental hace perder su destino. Nada se sabe de su nacimiento o su muerte.

Los yuma habían constituido una frontera fija, inmóvil, que detuvo la conquista española hacia el Noroeste,

* Centro INAH-Sonora.

contemporáneas al periodo Medio de Casas Grandes, sin la presencia de los elementos que se han considerado diagnósticos e indicadores de lo mesoamericano de dicha tradición. En tiempos históricos éste era el territorio de los ópatas.

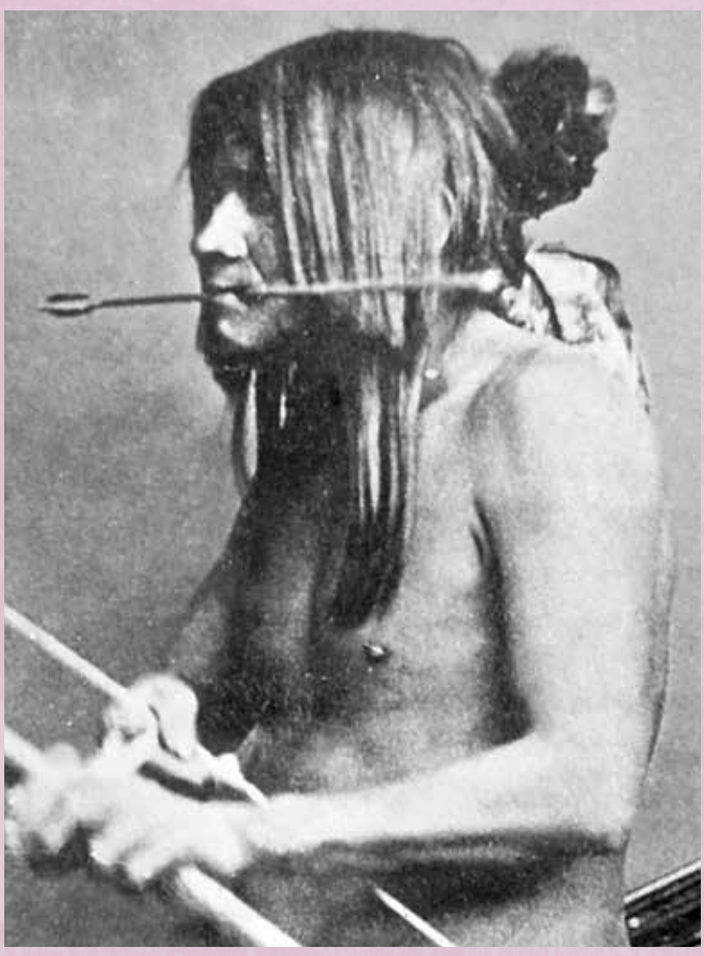
Tradición de la costa central

Los únicos grupos no agricultores que permanecieron con su forma de vida nomádica se agrupan en la tradición de la costa central. Los ancestros prehispánicos de los seris o comcáac nunca practicaron la agricultura y permanecieron con un modo de vida de nomadismo estacional, con campamentos en las playas, donde dejaron en concheros sobre dunas vestigios de la importancia de la explotación de recursos del Golfo de California. Muchos más campamentos se han localizado en los esteros, tierra adentro y en las islas del Tiburón y San Esteban (Bowen, 2000; Villalpando, 1980, 1989). Organizados en bandas, los grupos no agricultores mantuvieron relaciones de intercambio con los vecinos agricultores, de manera que obtuvieron maíz por sal, cueros de venado y especialmente conchas como materia prima para la elaboración de ornamentos.

Los sitios arqueológicos de la Costa Central presentan, además de los artefactos líticos, fragmentos de vasijas con grandes dimensiones y enormes tecomates para contención de agua y almacenamiento de semillas. Algunos autores (Bowen,

donde se constituyeron los ríos Colorado y Gila en los límites del territorio sonorense. Por ello, Juan Bautista de Anza recibió autorización para emprender una expedición a California y trató con Palma la autorización para el cruce del río Colorado por el territorio yuma. Con tal acuerdo, Anza se sintió muy confiado con el apoyo de Palma y decidió emprender la expedición a California con 20 soldados. Todos estaban contentos, pero antes de partir le robaron los caballos del presidio de Tubac. Anza los repuso con propios y nuevamente los indios les robaron los caballos y ganado y mataron a dos soldados y un cabo. Tales hechos muestran la oposición de los indios a los españoles, razón por la cual la expedición no pudo seguir el camino natural y más conveniente por las orillas del río Gila. Entonces Anza se vio obligado a seguir camino a Caborca con el fin de obtener caballos para la expedición. En ese momento se encontraba en todo su auge la Cieneguilla, placer de oro, y Anza debió escoger entre flacos caballos y acémilas. De Caborca tuvo que seguir el camino más difícil a través del desierto para arribar al territorio yuma.

Pasado Sonoyta, en el sitio Agua Escondida se encontraron con un pápago llamado Luis, quien



Hombre pápago (detalle). Norte de Sonora. Foto histórica.

1976) han propuesto que los pobladores de la costa central adoptaron esta tecnología de los vecinos norteños hacia el año 700 de nuestra era y la desarrollaron con gran maestría.

Tradición trincheras

Después del 200 de nuestra era, en el Noroeste de Sonora se estableció una cronología marcada por la aparición de una cerámica roja y café con decoración en diseños de espirales y grecas que mediante la aplicación de hematita especular produce un color púrpura que brilla. El tratamiento mortuorio muestra un cambio marcado por la presencia de cremaciones, crematorios e inhumaciones extendidas (Carpenter, Montero y Rohn, 2003; Carpenter, Sánchez y Villalpando, 2003). Después del 1100 de nuestra era se observó un cambio, posiblemente asociado a la ocupación de los primeros cerros con estructuras en las laderas (McGuire y Villalpando, 1993), de donde ha tomado su nombre la tradición. El centro de mayor importancia a nivel regional surgió hacia el 1300 en la cuenca del río Magdalena (McGuire y Villalpando, 1997; Villalpando y McGuire, 2004) como el centro rector de una entidad sociopolítica del periodo prehispánico tardío, contemporáneo de sociedades de igual jerarquía del Noroeste que controlaron las comunidades agrícolas de los siglos XIV a XV.

había salido el día anterior del campamento de Palma con un mensaje para Anza. Le informaba que los indios que vivían al norte de los yumas estaban resueltos a impedirles el paso y querían matarlos para aprovecharse de sus caballerías y pertrechos; además, le comunicó que Palma no había podido impedir tales intentos, pero que el jefe indio estaba a su favor. Palma con otros dos jefes indios atajaron a los indios enemigos y les hicieron ver su mal obrar, decía. Les explicaba que los españoles les harían regalos como se los hacían a Palma cuando iba al presidio de Altar. Para esclarecer tal situación, Anza dijo al indio pápago que le daba un caballo para pedir a Palma que fuese al campamento a platicar con él, pero el pápago le contestó que iría al otro día.

La expedición siguió su camino hasta el río Gila, donde llegó uno de los indios principales de Palma con una comitiva a caballo con el mensaje de que su jefe no había ido por no encontrarse en su ranchería, pues andaba apaciguando a los indios para que recibieran bien a los españoles. A las tres de la tarde bajaron al río Gila y los indios los recibieron con muchas muestras de aprecio; dos horas después llegó Palma al campamento acompañado de 60 yumas a caballo y explicó a los españoles cómo había apaciguado a los indios y expulsado de su jurisdicción a los que mostraban oposición. Anza, delante de todos los indios, le colgó una moneda española con el retrato del rey y le hizo creer que era una gran distinción.

Convencido del apoyo de los yuma, Anza prosiguió su camino después de cruzar el río Colorado; no obstante, a los cinco días decidió volver, ya que los indios los habían llevado a los arenales y la expedición estaba a punto de fracasar, pues los hombres y animales se hallaban agotados. Nuevamente Palma se hizo esperar y llegó a los cinco días. Anza narra el reencuentro así: "mostró indecible regocijo al verme, significándome gran sentimiento por mis trabajos, y el no saber los caminos para donde yo quería pasar [...] pero en lo que más esforzó su sentimiento fue en las muertes de las caballerías".

Los españoles necesitaron dos semanas para estar nuevamente en condiciones de reemprender la expedición a California. Los guías indios que les había proporcionado Palma los llevaron a propósito por sitios sin agua y desérticos arenales. Es probable que Anza percibiera que Palma lo estaba engañando, pero no tenía mayores alternativas; o desistía del viaje y reconocía su fracaso, que le costaría futuros ascensos, o se arriesgaba a pasar el desierto con menos hombres y carga, sólo con los mejores animales; optó por lo último. Las disculpas de Palma de que desconocía el camino eran puras pamplinas y si por último él no lo conocía, otros indios sí sabían del camino a California. De los 34 expedicionarios sólo 24 continuaron el viaje. Cuando lograron arribar, fray Junípero Serra recibió enojado a Anza, pues había hecho la travesía desde el río Colorado hasta Califor-



Brazaletes arqueológicos. Brazaletes elaborados en concha (glycymeris). Tradición arqueológica del Cerro de Trincheras.

nia en 20 días cuando sólo bastaban 10, decía. Tan es así que a la vuelta sólo necesitó siete días para hacer la travesía entre San Gabriel y el río Colorado. Al retornar de California al territorio yuma los españoles fueron recibidos con gran regocijo y se encontraron con la sorpresa de que los soldados que había dejado se habían ido en contra del dictamen de Palma, según decía éste (surgió el rumor de que Anza había muerto). Palma cuidó con habilidad los abastecimientos que había dejado Anza, pues sabía que el rumor era falso; sin embargo, Palma permitió el paso a Juan Bautista de Anza; tal vez esperaba que el desierto se lo tragara. El comandante sostiene que debido a que Palma era amigo fiel de los españoles le había facilitado el paso, aunque parece que fue todo lo contrario, pues los dejó pasar, en espera de que el desierto los derrotara; además, esparció un rumor que hizo huir a tres soldados. Asimismo, es mentira que los indios no conocieran el camino, porque el padre Garcés afirmó que los indios de California comerciaban con los del río Colorado.

El virrey Antonio Bucareli quedó tan contento por la supuesta ayuda de Palma que dio instrucciones al gobernador de Sonora, Francisco Crespo, de que guardara con éste la armonía necesaria, lo cual le daría a entender lo agradecido que estaba el virrey, y le hiciera algunos regalillos con el fin de que aceptara fundar las misiones. Fue tanto el entusiasmo despertado por Anza que se lo comunicó a los franciscanos Pedro Font y especialmente a Tomás Eixarch, quien había convencido a Palma de que visitara la ciudad de México y le hiciera peticiones al virrey. Ante la perspectiva de un viaje al mundo fantástico de una nación fabulosa, no debe llevar a engaño que Palma estuviese a favor de solicitar que se instalasen los franciscanos y los españoles en sus tierras, lo que cumplió una vez llegado a México ante el virrey. Los yuma tenían sobrados motivos para pensar en los beneficios de tales asentamientos; ¿acaso no les regalaban los padres abalorios, tabaco y alimentos? Anza había llevado abalorios y tabaco para los indios, además de un cabriolé de paño azul galoneado de oro, una chaqueta, dos camisones, un calzón y una gorra con escudo de los dragones para Palma.

El capitán Palma viajó con Anza a la ciudad de México acompañado de un hermano, de un hijo del capitán Pablo y de un indio cajuenche. En cada pueblo y ciudad que pararon se le alabó y agasajó. Fray Domingo Arricivita cuenta lo siguiente:

> Todos lograron la fortuna de ponerse a los pies de S. E. (el virrey), quien los recibió agradable y con tanta humanidad que desde la primera vista les dejó su benignidad y respetable estilo, cautivos a voluntad y agradecidos, no menos que admirados del soberano modo con que les dio a entender la necesidad que todo hombre tiene para



Panorámica del Cerro de Trincheras. Imagen aérea del Cerro de Trincheras, Sonora.

> ser feliz de sujetarse al suave yugo del cristianismo y que, abrazándolos gustosos, les ofrecía en nombre de nuestro Católico Monarca, y estaban muy inclinados a franquearles a ellos y a sus Naciones todas las mercedes que para su bien espiritual y temporal fueran necesarias. Quedó el indio Palma tan prendado que, conociendo los deseos que su excelencia manifestó tener que fuesen cristianos, pidió le digieran lo que había que hacer para conseguir el Santo Bautismo; de esto se produjo un memorial en que suplicaba a S. E. se le concediera a él y sus tres compañeros el que los bautizaran; lo mismo pedía para toda su Nación y que se les dieran Padres para que los instruyesen en la doctrina cristiana y los bautizarán.

La ceremonia del bautizo de Palma se realizó en la catedral de la ciudad de México con la presencia del virrey y altas autoridades. Fue bautizado con el nombre de Salvador Carlos Antonio Palma. Sin lugar a dudas, Palma se regresó muy contento con las promesas de fundar misiones y poblados españoles que arrojarían beneficios a los indios. Muy pronto su entusiasmo se fue enfriando, pues pasó el tiempo y nada sucedía; por tal razón, decidió viajar al presidio de Altar a fin de recordarles a las autoridades españolas las promesas incumplidas. Pero siguió pasando el tiempo sin que se dieran las fundaciones, por lo que los yumas empezaron a decir a Palma que todo lo que les había contado eran mentiras. Entonces Palma decidió volver al presidio de Altar, donde el capitán Pedro Tueros le dijo que los españoles cumplirían las promesas hechas.

Por fin, en agosto de 1779 llegó Garcés con dos soldados al río Colorado y contó:

> Cuando llegué a esta Nación sólo la hallé tan impresionada en las máximas del interés por las conversaciones de Palma, a quien se le hicieron que sé yo qué promesas en México, que formé concepto de que ya la disposición era muy mala urdida del diablo; pero conociendo que Dios puede más y que aquel interés que esperaban se les olvidaría con el tiempo y se contentarían con dádivas de poco monto, nada dije al caballero (Teodoro de Croix), ni a algún otro, sino que todo me lo tragué y resolví poner en práctica la Misión y asegurar este establecimiento tan apetecido.

Cuando los franciscanos llegaron al río Colorado en octubre de 1779, los indios los rodearon muy alegres en espera de los regalos que pensaban les traían, como se lo habían prometido a Salvador Palma, según éste se lo contó a los yumas; pero los padres llegaron casi sin nada, apenas con los alimentos para sus comidas, con sólo 12 soldados y alimentos para ellos. Los indios reclamaban las promesas que habían hecho a Palma. El jefe yuma corría el riesgo de perder su

Una estructura bastante compleja está presente en este sitio. Las terrazas albergaron unidades domésticas con ramadas, jacales y algunas veces campos de agave y posiblemente huertos familiares, con extensos campos agrícolas distribuidos en el valle. Las áreas excavadas muestran la presencia de diversos elementos y los materiales arqueológicos recuperados en grandes cantidades permiten conocer que la cerámica decorada dejó de producirse para esta fase, predominando una cerámica monocroma en la que las grandes ollas y cuencos son las formas más comunes, con la presencia de cerámicas foráneas de Casas Grandes como las únicas decoradas. La tecnología lítica es de herramientas de uso inmediato y los ornamentos en concha son mucho más elaborados que en tiempos más tempranos (Villalpando, 2000; Villalpando y Pastrana, 2003), con brazaletes y anillos decorados, que sin embargo tanto en tipos de objetos como de especies utilizadas es muy diferente de los adornos de concha de Paquimé.

Cerro de Trincheras es un pueblo de primer orden de agricultores que cultivan maíz, frijol, algodón y agave, con áreas especializadas para diferentes funciones. Un conjunto de terrazas parece ser la residencia de la familia dominante, El Mirador, desde donde se vigila el pueblo y sirve como control de acceso hacia la cima, un área de artesanos de la concha y marcadores de solsticios de verano e invierno. La población se calcula con una estimación a la baja de 1 000 habitantes y, aunque algunos investigadores (LeBlanc, 1999) insisten en destacar el carácter defensivo del pueblo, la complejidad del sitio es mayor.

prestigio y el descontento se generalizaba. La gota que rebasó el cántaro fue la expedición de Fernando Rivera y Moncada con pobladores y mil animales para California; a éste le pareció lo más natural poner a pastar el ganado en las milpas de los indios. Los indios indignados asaltaron los poblados de los españoles, mataron a 100 y a los cuatro padres franciscanos. Palma dio muerte a Rivera y Moncada y se colocó su casaca; además, hizo varios prisioneros.

Tal osadía de los indios tenía que ser severamente castigada, por lo cual se encomendó la expedición punitiva al teniente coronel Pedro Fages, capitán de una de las Compañías de Voluntarios Catalanes y como segundo a Pedro Tueros, capitán del presidio de Altar. El 18 de octubre de 1781 llegaron a orillas del río Colorado, donde vieron en una y otra banda del río a dos indios yumas a caballo que se mostraban arrogantes. Llegó al campamento de Fages un soldado español, que tenían preso los yumas,



Asesinato de un franciscano.

con una carta de Palma en la cual señalaba que si venía de amistad eran bienvenidos, pues él también se hallaba dispuesto a mantenerla. En lo alto de un despeñadero se encontraban 500 yumas armados, algunos con fusiles. Con el capitán Palma trataron el rescate de los españoles cautivos, que intercambiaron por bayeta, frazadas, abalorios y cigarrillos. Le mandaron a Palma un sombrero de Fages guarnecido de plata y una camisa; por su parte, Palma les envió melones, sandías, calabazas y tres almudes de maíz y tres de frijol yorimuni.

Al día siguiente prosiguieron las negociaciones de cautivos. En la noche les llegó un correo de los alchidunes, pimas gileños y cocomaricopas; las tres naciones estaban unidas para



Petrograbados en La Proveedora. Tradición arqueológica de trincheras, Sonora.

dar guerra a los yumas al día siguiente al amanecer y solicitaban a los españoles que, como ellos atacarían a los yumas en la otra banda del río, no les dejaran pasar a la orilla donde se encontraban los españoles. Todos trataban de sacar su tajada y la presencia española permitía a los indios intentar desplazar a los yumas de sus ricas tierras. Los indios cumplieron sus promesas y asaltaron los asentamientos yumas, donde quemaron sus casas y saquearon lo que pudieron; les hicieron al menos 25 víctimas, incluidos algunos que mataron los españoles. Los yumas huyeron. El 3 de diciembre preparó Fages una emboscada a los yumas con la intención de apresar a Palma ya que había convenido intercambio de prisioneros, pero éste apareció con los yumas en la otra banda del río; sin embargo, Fages no se sintió derrotado y tres días después les preparó otra emboscada, aunque nuevamente Palma la frustró, pues se presentó con su gente en la otra banda del río. Se organizó otra emboscada y cuenta Fages que el tambor se precipitó al tocar antes de tiempo, lo cual frustró otra vez la oportunidad de aprehender a Palma.



Intentaron sorprender en la noche a los indios, pero también fracasaron. Los yumas, unos 1500, intentaron asaltar el campamento de Fages y un soldado apuntó tres tiros a Palma, pero erró. Fages decidió regresar a su territorio sin haber cumplido su misión de castigar a Palma; ésta es la última noticia que se tiene del capitán Salvador Palma y, así como de pronto surgió en los documentos españoles, el silencio de los documentos a partir de finales de 1781 lo sumergió en el misterio, del que, aparentemente, salió victorioso. Palma es de los pocos indios que durante 10 años controló el paso a California, donde negoció con los españoles beneficios para los yumas y les infligió daños y derrotas que nunca pudieron castigarse. Se trata de un jefe indio que supo negociar con los españoles y mantener una firme resistencia a su ocupación.

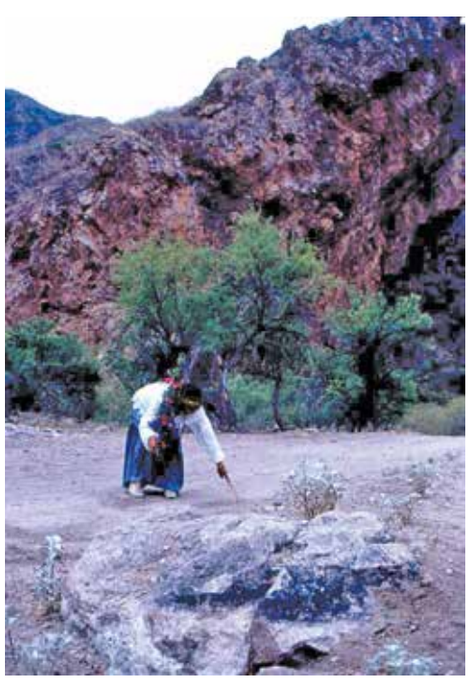
Se trata de un asentamiento agrícola con componentes especializados y múltiples funciones, un centro de primer orden dentro de los valles del Altar, Concepción y Magdalena, valles ocupados por los posibles ancestros de los o'odham. Para las postrimerías del siglo xv, por factores aún no totalmente claros —quizá sequías prolongadas que desembocaron en conflictos internos— la estabilidad de estos asentamientos desaparece y revierte a un patrón de aldeas dispersas que los españoles llamaron rancherías.

Colofón

El mapa lingüístico del siglo xvi muestra la gran cantidad de grupos que identificaron los conquistadores. Esto podría indicar la atomización de los antes complejos sistemas regionales y las pugnas existentes por ocupar nuevos territorios.

Para una etnohistoria de las sociedades indígenas en el Noroeste

Las sociedades indígenas que actualmente habitan la región Noroeste son resultado de procesos históricos, económicos y sociales que transformaron el orden y sentido de su existencia; sin embargo, durante largo tiempo el lugar que estas sociedades han ocupado en las páginas de la historia se ha construido desde una visión externa que no considera el punto de vista de los miembros de estas sociedades acerca de su origen e historia. Desde esta perspectiva, tanto las características de su pensamiento y formas de organización como sus derechos territoriales y las razones que fundamentan su persistencia étnica apenas se tienen en consideración; de esta manera, la lucha de los indígenas por conservar su territorio, cultura, pensamiento y religión ha sido mal entendida a menudo como expresión negativa de salvajismo y barbarie. Su resistencia al cambio hacia otras formas de vida y organización se ha pensado como una falta de visión para mejorar las condiciones de su existencia; por ello, parecen estar ausentes los motivos, las razones y los puntos de vista de estas sociedades.



Amalia Astorga busca las huellas de sus ancestros. Encuentro de la comunidad comcáac con el sitio arqueológico de La Pintada, Hermosillo, Sonora.

Antes de la llegada de los españoles, la mayoría de las sociedades indígenas de la región vivía bajo lo que se conoce como *sistema de rancherías de ocupación temporal*, que permitía aprovechar los recursos naturales de áreas determinadas en periodos específicos, con lo que los recursos explotados en cada región se renovaban continuamente; este sistema facilitaba el intercambio entre distintos grupos familiares organizados en bandas. Un problema por considerar es la caracterización o identificación de las sociedades prehispánicas del Noroeste; sin embargo, desde un primer momento, los españoles reconocieron diversas "naciones" o parcialidades, aunque éstas se transformarían o asimilarían eventualmente.

Con la llegada de los españoles, muchas de esas sociedades, consideradas como naciones diferentes por los recién llegados, cam-



Mujer ocoroni.



Bebé mayo de Ocoroni sentado sobre piel de felino. Ocoroni, Sinaloa.



Panel principal con pintura rupestre del sitio de La Pintada. Tradición arqueológica, costa central, Hermosillo, Sonora.

GUERRA Y DEPORTACIÓN YAQUI DE SONORA A YUCATÁN

Raquel Padilla Ramos*

Cuando el general Porfirio Díaz asumió la Primera Magistratura en 1876, los yaquis ya tenían algunos años de haber iniciado un levantamiento en contra del gobierno por la defensa de sus tierras. En 1874 el indio José María Leyva, *Cajeme*, fue nombrado alcalde mayor del Yaqui con la intención de que dominara las acciones levantiscas de sus congéneres, pues había tenido contacto permanente con los yoris (blancos). Al poco tiempo de la designación, Cajeme ('el que no bebe agua') no sólo se alió con los yaquis alzados, sino también se convirtió en jefe de la etnia —cabecilla lo llamaban las autoridades militares y civiles—.

Durante décadas la guerra entre yaquis y el gobierno federal se mantuvo, lo cual permitió que se extendiera y consolidara una casta militar sonorense, en la que destacaron los generales Luis Emeterio y Lorenzo, ambos de apellido Torres. La primera zona militar estaba ubicada en Tórim, uno de los ocho pueblos históricos de los yaquis, y los jefes de tal zona escalaron pronto en la jerarquía militar nacional; ejemplo de ello fue el general Bernardo Reyes.

Con Cajeme como jefe, los yaquis mantuvieron un modo más o menos homogéneo de hacer la guerra. Poseían un ejército formal, bien armado y pertrechado, y tenían estrategias bélicas y sobre todo una organización política y religiosa que les facilitaba mantenerse cohesionados como grupo étnico. Pero en 1887 Cajeme fue pasado por las armas y al quedar acéfalo el movimiento yaqui, los alzados tuvieron que desintegrarse en grupos menores y cambiar sus tácticas guerreras. En ese momento

* Centro INAH-Sonora.

biaron, al dividirse, integrarse o ser asimiladas en otros grupos, o al absorberlas otros más grandes; algunas más fueron reubicadas o se fundieron en el proceso de mestizaje, mientras que otras fueron obligadas a abandonar sus antiguos territorios; hubo otras que fueron totalmente exterminadas, como pericúes y guaycuras en el sur de la península de Baja California, o los pescadores y navegantes de la isla de San Esteban en el Golfo de California, entre muchos otros pueblos indígenas cuya presencia apenas consignan hoy día vagos nombres, dispersos en páginas de la historia.

Del descubrimiento a la Conquista

Un segundo periodo remite a lo que desde la visión europea y occidental se ha consignado como el descubrimiento y exploración de estos territorios y que da pauta a la etapa y proceso de colonización étnico-territorial, o al inicio de la resistencia en contra de la invasión, la violencia y el despojo, desde la óptica indígena. Consolidada la conquista en el centro del territorio mexicano aún desconocido en sus límites, la expedición de Cabeza de Vaca anunciaba ciudades de oro y plata —Cíbola y Quivira— ancladas en el imaginario social, como el estrecho de Anián o la nación de amazonas que se mutilaban un pecho para tirar al arco. Los relatos de estos expedicionarios, inflados con la imaginación y el prestigio de

surgió la figura del jefe Juan Maldonado Waswechia, conocido como Tetabiate ('piedra que rueda'), a quien los yaquis recuerdan con honra y respeto.

Aún bajo la jefatura de Tetabiate, los yaquis insumisos pudieron mantener cierta cohesión grupal, que se perdió con su muerte, acaecida en las montañas sagradas del Bacatete en 1901. A partir de este hecho, los yaquis establecieron una guerra de guerrillas, mediante la cual atacaron y merodearon en grupos pequeños, a la vez que cometieron actos de rapiña y pillaje para su subsistencia; además, algunos yaquis se asalariaron en ranchos, haciendas y minas para ayudar económicamente con la guerra.

Cabe decir que el exilio yaqui comenzó a fines del siglo XIX, cuando el gobierno contempló la medida de apartar a niños yaquis de su entorno y entregarlos a familias yoris para su crianza; la mayoría de ellos eran huérfanos de guerra. Aunque Porfirio Díaz negó al general Ángel Martínez la petición de deportar yaquis en 1886, en la siguiente década (1899 para ser precisos) pequeños grupos fueron capturados y enviados a Valle Nacional, Oaxaca, vía Manzanillo y Salina Cruz, en el vapor *Oaxaca*. Posteriormente inició el traslado a la península de Yucatán a mediados de 1900, a raíz de la derrota que el ejército federal infligió a los yaquis en el cañón del Mazocoba, en el que por cierto se distinguió Lorenzo Torres como general en jefe.

El destierro de los yaquis en el sureste mexicano se orquestó bajo una política de Estado sustentada en la forma legal de una depor-



José María Leyva, mejor conocido como Cajeme, organizó el gobierno tradicional yaqui. Sonora.

la novedad, movilizaron codicias e intereses que desembocarían en expediciones sistemáticas orientadas al descubrimiento y conquista de estas ciudades. Hacia el sur, la conquista llegaba a Culiacán. Estas expediciones fueron promovidas por la competencia entre Hernán Cortés y el virrey Antonio de Mendoza por alcanzar estos tesoros; en marzo de 1539, el virrey organizó una expedición, al frente de la cual iba fray Marcos de Niza, quien escribiera: "y estos deste pueblo traen todos turquesas colgadas de las orejas y de las narices, finas y buenas, y dicen que dellas estan hechas labores en las puertas principales de Cibola." Antes de que la noticia sobre el viaje de Cabeza de Vaca llegara a Nueva España, la presencia hispana se consolidaba en Nueva Galicia (parte de lo que hoy es Sinaloa), de donde en 1533 Nuño Beltrán de Guzmán envió a Diego de Guzmán a explorar hacia el norte, encontrándose con los primeros poblados cahíta: "La expedición de conquista de la zona fue emprendida por Nuño de Guzmán. Él fundó la primera población española de Sinaloa, llamada Villa del Espíritu Santo de Chametla, empleando su tradicional sistema: matanza, saqueo, incendio [...] Durante siete años, de 1533 a 1540, las aldeas de los mayos, en los ríos Sinaloa, Fuerte y Mayo, fueron atacadas constantemente por las columnas al mando de Pedro Almindez Chirinos" (Montané, 1995: 86).

Posteriormente Diego de Guzmán se encontró con los yaquis, a quienes les pidió permiso de pasar, así como alimentos, a lo cual el legendario jefe Aniabailutek les contestó que no había problema, siempre y cuando se dejaran amarrar, para

tación, entendida no con la definición actual, sino como lo señala en su tomo IV el *Diccionario universal de la lengua castellana, ciencias y artes*, publicado en el último tercio del siglo XIX en España:

> s.f. Acción y efecto de deportar. Leg. Pena usada por los pueblos antiguos y en la mayor parte de los códigos modernos consignada, consistente en desterrar al reo á una posesión lejana. La deportación á una isla era una pena usada entre los romanos y causaba la pérdida de todos los derechos de ciudadano y por consiguiente de los de la patria potestad sobre los hijos, como asimismo la confiscación de todos los bienes... El código penal ha sustituido esta pena con la de Relegacion, usándose sólo aquélla cuando es efecto de una medida gubernativa.

La presencia yaqui en Yucatán fue abrumadora: 6 432 deportados, según cifras recabadas en el Archivo General del Estado de Yucatán (fondo: Poder Ejecutivo; ramo: Sanidad) en el periodo de 1900 a 1911, aunque, como sugirió el periodista John Kenneth Turner, en 1911 la suma pudo elevarse a 8 000 en virtud de que no se llevaba un registro concienzudo de los traslados. En la península, los yaquis fueron confinados en prósperas haciendas henequeneras, en algunos casos con contratos de trabajo para así dar forma legal a su estadía.

Las primeras personas deportadas fueron mujeres, viudas del fatídico combate del Mazocoba en 1900. A pesar de que la prensa de aquel lugar



Los yaquis desfilan por la Avenida 16 de Septiembre, México, D. F.



Casa en acantilado. Casa de la tradición Casas Grandes en la región de Huachineras, Sonora.

y esa época señalaba que iban contentas al trabajo cantando las alegres canciones que en su lengua aprendieron, doña Petronila Cuculai, hija de una mujer deportada en aquella "remesa" —como se decía entonces—, afirmaba que casi todas las deportadas murieron muy pronto por el dolor y la tristeza. Si su madre sobrevivió fue gracias a que pronto se casó con un maya de la región, con lo cual evitó realizar el extenuante trabajo en los campos de henequén.

Con los años, hombres, mujeres, ancianos y niños yaquis continuaron arribando a suelo yucateco. El trabajo en los henequenales no era privativo de los yaquis: había allí mano de obra china, coreana, huasteca, cubana y, por supuesto, maya. Como se dijo, las relaciones y los matrimonios interétnicos fueron necesarios para la supervivencia grupal, pero los yaquis nunca pudieron desprenderse del todo del estigma de prisioneros de guerra, aun cuando en 1911 se les liberó de las haciendas y a gran parte de ellos se les dio de alta en las milicias activas de Yucatán.

De esa manera, en el batallón Cepeda Peraza los yaquis deportados fungieron como especie de grupo de choque o paramilitar que intentaba poner freno a la candidatura de Delio Moreno Cantón al gobierno de Yucatán; en cambio, el batallón mencionado impulsó las aspiraciones gubernativas de José María Pino Suárez, al realizar acciones fuera de la ley pero amparadas con la figura del candidato presidencial Francisco I. Madero.

Como pago por su actuación en la milicia activa de Yucatán, los yaquis esperaban ser puestos en el camino a la repatriación; sin embargo, el Estado mexicano —expresado en el gobierno revolucionario— no implementó una política de repatriación como años atrás lo había hecho con la deportación. En su mayoría, los yaquis retornaron a su territorio ancestral poco a poco, de manera personal, donde se incorporaron a los ejércitos revolucionarios que les permitían viajar de sur a norte o encaramados de "trampas" en los trenes. Algunos afirman haber realizado la odisea a pie.

Los yaquis no deportados permanecieron en pie de lucha en Sonora; hoy día los yaquis mantienen vigentes sus demandas de respeto a sus tierras y a su autonomía étnica, aunque su forma de combatir ha cambiado. En tiempos muy recientes interpusieron una demanda contra el gobierno de México ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, por medio de la cual pretenden recuperar el territorio perdido y el derecho a usar el agua del otrora caudaloso río Yaqui.



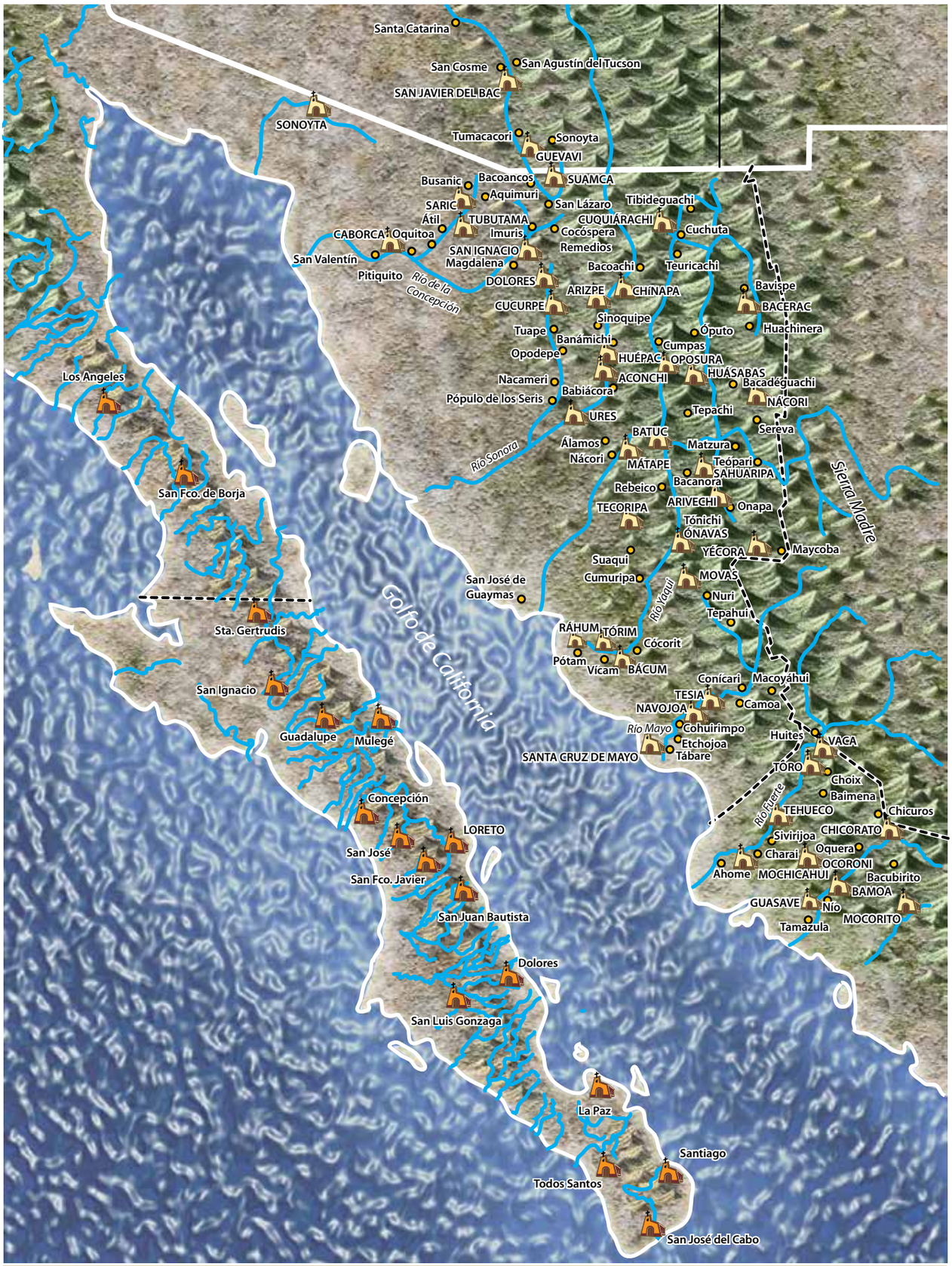
llevarlos a sus pueblos; con esto se inició el primer enfrentamiento armado entre españoles y yaquis y se estableció una estrategia de resistencia que hasta la fecha une y caracteriza a "los que hablan fuerte". Como es sabido, a partir de este primer enfrentamiento se cortan las relaciones entre españoles y yaquis, y hasta que estos últimos valoran la importancia del conocimiento de los misioneros jesuitas, deciden reestablecer la relación y aceptan sólo a éstos. Ello favorece realmente la conquista "espiritual" de los yaquis y, por consiguiente, el establecimiento de los españoles con un sistema que sería determinante para el desarrollo regional por medio de misiones y presidios.

En la región destaca la influencia y labor de los misioneros —particularmente los jesuitas—, quienes con el apoyo de las fuerzas armadas facilitaron establecer el sistema de misiones y presidios que permitió la consolidación de la presencia hispana en la región, junto con el desarrollo de la agricultura, la ganadería y la minería con influencia europea. Es el fundamento de la labor misional, el mecanismo que favoreció instituir a la corona hispana en estas latitudes, caso preponderante de las misiones en el yaqui, que poco a poco soportaron la expansión del dominio jesuita, el apoyo a las misiones en la península de Baja California y a lo que se denominaría la papaguería, hacia el norte, mientras los franciscanos consolidarían su labor en la sierra colindante con Chihuahua, con los llamados pimas bajos.

El sistema misional se expandía, pero realmente no lograba consolidarse, dados los problemas de distancia, escasez de aprovisionamiento y los conflictos en las misiones del yaqui, motivados tanto por los abusos de los españoles o sus colaboradores como por sequías e inundaciones, que mostraron a los indígenas que sus graneros estaban vacíos debido al envío de suministros a las misiones de la península o de la pimería. En esta panorámica se considera también la obra del misionero jesuita Andrés Pérez de Ribas, quien en sus *Triunfos de nuestra Santa Fe sobre estas tribus, las más bárbaras del norte*, obra de importancia por ofrecer una relación de este periodo de conformación, destaca la labor misional y señala algunos de los hábitos y costumbres de los indígenas:



Hornos erosionados en el sitio arqueológico de La Playa, Trincheras, Sonora.



Sistema de misiones en el Noroeste

Misiones fundadas a finales del siglo XVII

Misiones fundadas en el siglo XVIII

Visita

División estatal

Cuerpo de agua

Mapa 7. Sistema de misiones en el Noroeste.



Mapa 8. Presidios en Sonora y Sinaloa.

> Las gentes fieras de que en este capítulo escribiré vivían en rancherías derramadas por el grueso y senos de la serranía que cae en banda del norte, entre el río de los sinaloas y el de Mayo. Y son estas naciones [...] las cuales dejó visitadas y dispuestas el padre que cuidaba de los sinaloas para que cuando llegase de México otro ministro de doctrina se encargase de ésta: llámanse estas naciones Chínipas, Guazaparis, Témoris, Ihíos, Varohíos. Estos últimos, fieros sobremanera y menos comunicables que los de las naciones de provincia (Pérez de Ribas, 1984: 38).

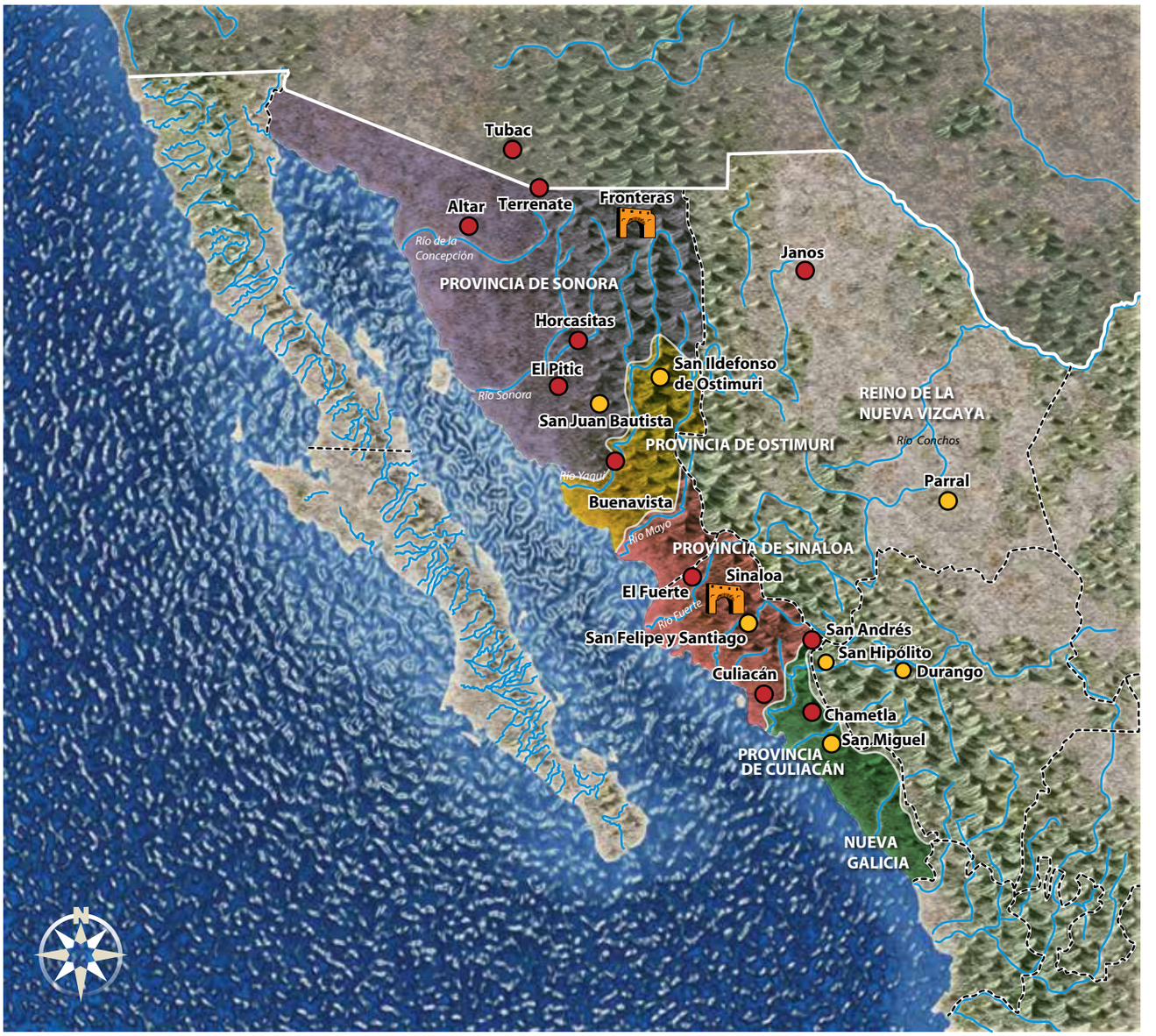
Durante sus primeros contactos y por influencia de un jefe llamado Cobameai, dichos grupos, entre los que se encontraban los varohíos, se levantaron en armas y como resultado de ello murieron los jesuitas Julio Pascual y Manuel Martínez el primero de febrero de 1632, según narra Pérez de Ribas; estas muertes tuvieron como resultado el inicio de una serie de campañas en contra de ellos, algunos de los cuales fueron deportados a territorio sinaloense y otros masacrados. Se supone que el resto de lo que fuera este grupo se remontó hacia la serranía y se ubicó durante mucho tiempo en lo que se convirtió en territorio del estado de Chihuahua. Esto explica el largo olvido en que vivió durante mucho tiempo este pueblo indígena en el territorio sonorense hasta épocas muy recientes.

Otro de los grupos que han habitado en la región son los pimas; sin embargo, detrás de este nombre se expresan diferentes parcialidades y subdvisiones de un extenso y diverso grupo étnico. En la *Primera Relación de la Pimería Alta*, el misionero jesuita Luis Xavier Velarde (1715-1740) anota lo siguiente:

> La nación pima, cuyo nombre han tomado los españoles [en su nativo idioma se llama *otama* y en plural *ootoma*] de la palabra *pim*, repetida en ellos por ser su negación, es tan numerosa y extendida que no falta quien diga y afirme se hallan muchos pimas en las cercanías de México [...] Las naciones con que confina esta pimería son tan numerosas y por la mayor parte desconocidas por la del



Cazadores, pescadores y guerreros seris.



Las provicias del Noroeste a fines del siglo XVII

Presidios
Ciudad o villa
Presidio y pueblo
División estatal
Cuerpo de agua

Mapa 9. Las provincias del Noroeste a fines del siglo XVII.

> norte, que con razón llaman la América Septentrional Incógnita. Aunque, con las entradas de los padres Eusebio Francisco Kino y Agustín de Campos, se han tenido algunas noticias ignotas de los antiguos, de las cuales daré las más averiguadas, después de haber puesto los demás confines de esta pimería, quien tiene por el oriente, bajando de norte a sur desde el Nuevo México, las naciones apaches y sumas, jócomes, janos y parte de la ópata, que es la mayor provincia de Sonora, con quien confina la Tarahumara Alta, dividida con la Sierra Madre. Por el sur tiene el resto de las naciones ópata y egudebes, pertenecientes a dicha provincia. Y entre ellas y la sierra madre, de oriente a poniente, la Pimería Baja. Tiene asimismo al sur la provincia de Sinaloa con sus adyacentes de naciones yaquis, mayos, etcétera, hacia la Nueva España. Y más occidentales a las naciones seris y tepocas de corto número y aun no bien reducidas, ni declaradamente enemigos de todos, aunque en viendo la suya hacen algunos daños. De la otra y a esta banda del Gila, asimismo al nordeste, viven los apaches [a quienes los pimas llaman tarosomas], jurados enemigos de la provincia de Sonora en que, acompañados de los jócomes y algunos janos [y antiguamente de los sumas], hacen todos los años muchos y grandes robos (González, 1977: 28).

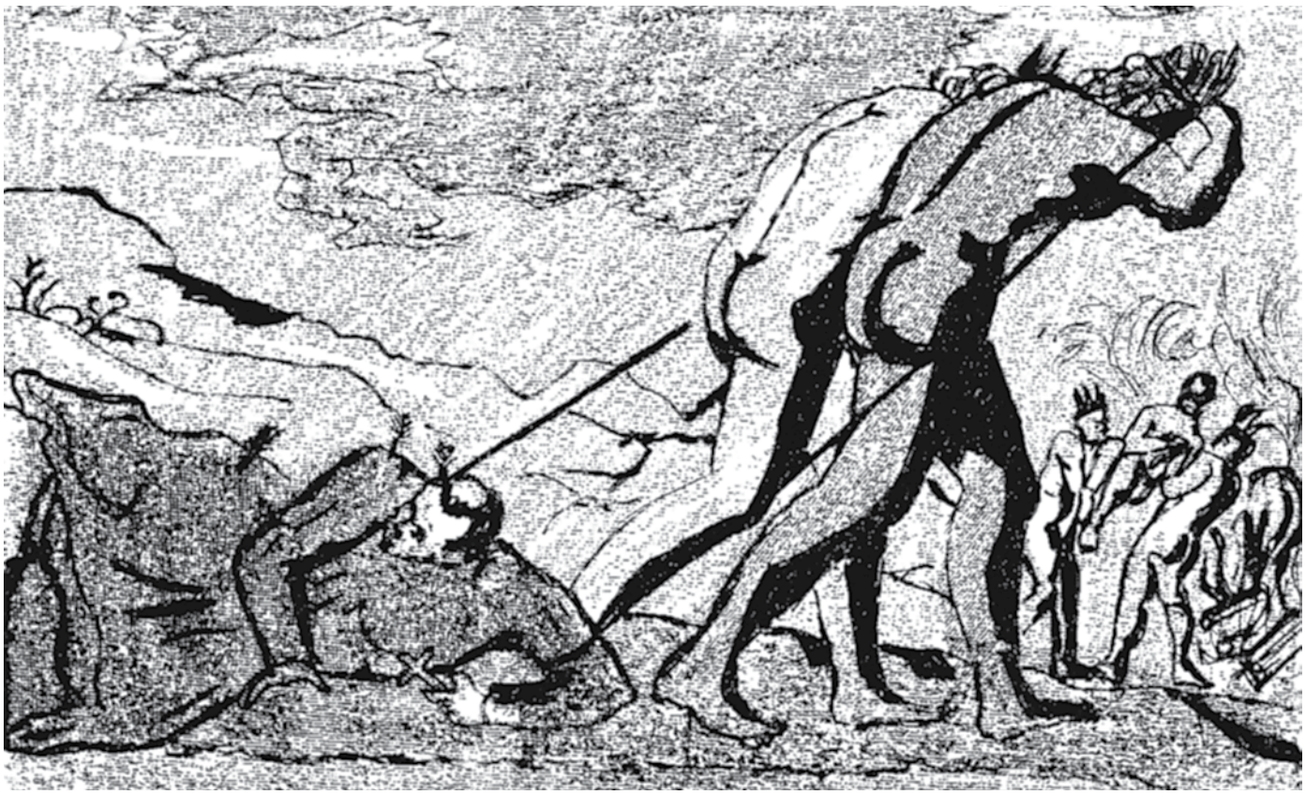
En este periodo se reconfiguran, funden o desaparecen diversos grupos étnicos. Destaca aquí el inicio de las guerras del yaqui, quienes desde su primer contacto con los españoles demarcaron su territorio y lo defendieron con gran fortaleza, aceptando sólo ulteriormente el ingreso de los primeros jesuitas y con ello el establecimiento del sistema de misiones y presidios que daría pauta al proceso de conquista en la región, al extenderse hacia los territorios de los ópatas y los o'odham, entre otros. Sin embargo, la ambición, el maltrato y el abuso de los españoles o de algunos de sus intermediarios dieron pauta a las diferentes formas de resistencia de los guarijíos y los pimas altos o al inicio de los enfrentamientos contra seris y apaches, principalmente. Cabe señalar que, a partir de la llegada de los conquistadores y colonizadores, se propiciaron diversas alianzas y se crearon o profundizaron diferencias o antagonismos entre estos grupos, desplazados en su conjunto de sus territorios tradicionales y formas de vida; un ejemplo claro de ello es el caso de la cultura apache, erradicada casi en su totalidad de los territorios en lo que sería tiempo después la frontera norte de México.



Campamento abierto en la isla de San Esteban. Investigación arqueológica en la isla de San Esteban, asentamiento de una de las distintas bandas del grupo seri.

De la expulsión de los jesuitas al México independiente

Un tercer periodo se inició con la expulsión de los jesuitas en 1767, que dio lugar a nuevas formas de apropiación de los territorios y recursos de los indígenas; en esta fase de transición, que se consolidó con el inicio de la lucha por la independencia y la reconfiguración del territorio nacional, los derechos de los indígenas se ven cada vez más confrontados con el desarrollo de un proyecto



Arrastre de un misionero.

LA EXTINTA NACIÓN ÓPATA

Dora Elvia Enríquez Licón*

Cuando ocurrió el contacto con los europeos, el grupo que después se llamaría *ópata* estaba integrado por un conjunto de comunidades con pocas diferencias lingüísticas y culturales, que se desvanecieron al ser congregadas en misiones jesuitas; en los pueblos de la opatería tuvieron su origen gran parte de los actuales municipios del centro y noreste de Sonora. Cuando inició la Conquista, en esta región habitaban 70 000 ópatas, por lo que fueron el conglomerado humano más numeroso.

* Universidad de Sonora.

Según la apreciación de misioneros, militares y colonos, los ópatas eran los más *civilizados* y *moralizados* de todos los indígenas del Noroeste, entre quienes destacaba su buena disposición para adoptar el culto católico, nuevas costumbres, organización social e instituciones políticas y militares. Tal disposición y su cercanía con los recién llegados propició un temprano proceso de mestizaje.

Los ópatas fueron una nación diferenciada en función de su lengua, territorio, organización social e identidad étnica; al sufrir alteraciones en cada uno de estos elementos, se diluyó su ser como *nación* en un proceso que duró alrededor de un siglo. Las primeras misiones se fundaron al inicio de la década de 1620; durante los 150 años siguientes, los ópatas vivieron congregados en pueblos; adoptaron de los europeos nuevas costumbres, prácticas productivas, asociativas y religiosas; fueron el factor humano vital para que los españoles ganaran la frontera a pimas, seris y apaches; aportaron la mano de obra en misiones, minas y haciendas y establecieron lazos profundos (de matrimonio y compadrazgo) con criollos, españoles y castas. Hacia 1768 la mayoría de

de nación en el ámbito regional. La guerra con Estados Unidos y la reducción del territorio nacional afectó particularmente a las sociedades ubicadas sobre la nueva demarcación fronteriza, particularmente a los o'odham, apaches y a grupos de la península de Baja California, como los cucapá; esto dio pauta a fuertes enfrentamientos contra los indígenas y los intentos de exterminio y deportación, cuyos efectos se hicieron presentes todavía a principios del siglo XX. Destaca también en este periodo la prolongada *guerra del yaqui*, que se tradujo en una gran campaña de deportación, el fortalecimiento de los intentos de exterminio contra los seris o la expulsión de los apaches del territorio nacional. Grupos como los que habitan la península de Baja California o los de la sierra entre Sonora y Chihuahua parecieron desaparecer de la geografía indígena del Noroeste de México y de la conciencia de la identidad regional.

La lucha por la Independencia, si bien no tuvo entre sus escenarios principales el territorio sonorense, se vio reflejada en éste dada la falta de control y autoridad de un gobierno español que se defendía y un ejército republicano que trataba de consolidar sus fuerzas, armas y bastimentos, a costa muchas veces del aprovisionamiento y consolidación de los territorios que se ganaban a los indios, así como por las amenazas extranjeras, estadounidense hacia el este y rusa hacia el oeste. Esto se reflejó en un incremento de los ataques apaches, acosados tanto desde Sonora y Chihuahua como por los anglosajones desde el norte:

sus pueblos fueron secularizados y, en la primera mitad del siglo XIX, su nación empezó a desfigurar sus contornos identitarios.

En 1850 hubo señales de su paulatina desaparición cuando José Francisco Velasco expresó que los ópatas tenían la "recomendable cualidad de ser la tribu de más moralidad del país, razón por la que es la que más simpatiza con los blancos, hasta el grado que se vaya confundiendo su raza con la nuestra."

Se considera que el periodo de extinción de los ópatas inició en 1768 y concluyó en 1870 cuando su poder militar, el más visible que les quedaba, quedó diluido en la etapa de ascenso del liberalismo.

Al ser una nación de frontera, los ópatas tuvieron un precario dominio territorial durante la Colonia; además, su territorio albergó la inestable frontera de la colonización española desde principios del siglo XVII. Si bien el misionero tuvo un papel importante respecto al uso de la tierra, los ópatas ejercieron un dominio real sobre sus pueblos y participaron de manera decidida en su defensa. A la vez que el sistema misional se afianzaba en la opatería, los pueblos indígenas fueron rodeados por reales de minas, haciendas y ranchos, asentamientos humanos que ejercieron fuertes presiones sobre las tierras comunales y fuerza de trabajo indígena.

Las inconformidades de los indios al ver sus territorios invadidos se expresaron de múltiples formas: desde el abandono de los pueblos de misión hasta la resistencia armada; no obstante, entre 1650 y 1750 la presencia de vecinos no fue un grave peligro para los ópatas: indios y colonos compartieron los riesgos de la defensa territorial. En territorio ópata se fundó en 1690 el primer presidio sonorense, el de Santa Rosa de Corodéhuachi (Fronteras); en los últimos años del siglo XVIII, los ópatas pasaron a formar parte de las fuerzas militares españolas al aportar soldados para los presidios de Bavispe (1791) y Bacoachi (1784). Los ópatas perdieron aceleradamente el dominio sobre su territorio con la secularización iniciada en 1768 y sus pueblos se llenaron de no indígenas: hacia 1760 estaban habitados por 59% de indios y en 1785 eran únicamente 25 por ciento.

La *república de indios* constituyó el modelo al que se ajustó la organización social de las naciones indígenas. Los encargados del gobierno político fueron conocidos como *justicias* (gobernador, alcalde, alguacil y topile) y su nombramiento se efectuaba anualmente con la participación y anuencia de los indios. De igual manera, en el ámbito religioso los jesuitas formaron grupos seleccionados de indígenas que los apoyaban en las labores propias del culto y doctrina: fiscal mayor (conocido como *mador*), temastianes y cantores. Por lo que respecta a la organización militar, en cada pueblo se nombraba un capitán de guerra en asamblea de la comunidad, con el visto bueno del padre misionero y auxiliado por un alférez, un sargento y, en

> Pero pronto los efectos de la guerra de Independencia se harían sentir. A partir de 1811 empiezan a escasear las raciones y muchas bandas ubicadas alrededor de los presidios de Sonora (que abarcaba Arizona) reiniciaron sus depredaciones en Chihuahua y Nuevo México. Alrededor de los años veinte, algunos presidios habían sido abandonados provisionalmente y las guarniciones muy reducidas y muy afectadas, no podían perseguir a los indios rebeldes. Desde entonces, los asesinatos, incendios, robos y destrucciones fueron incrementándose día a día. Entre 1820 y 1835 más de 5 000 mexicanos fueron asesinados (Lejeune, 1984: 18).

Durante la intervención francesa, también Sonora se dividió entre republicanos e intervencionistas, y los yaquis aceptaron a estos últimos al ofrecerles la posibilidad de recuperar sus tierras, elemento que incidió en el fortalecimiento de la resistencia y lucha yaqui que había continuado en guerra contra el gobierno y los frecuentes intentos de despojarlos del territorio que siempre han defendido. Así, al comienzo del largo periodo del porfiriato se iniciaron campañas cada vez más fuertes en contra de los levantamientos indígenas; de ahí la deportación de las mujeres seris a Guatemala y la compraventa de cabelleras apaches hacia el noreste del estado, que tuvo como efecto también el asesinato de otros indios. La integración antigua y continuada de los ópatas desembocó también en su total desaparición o absorción por el mestizaje. De este modo, la segunda mitad del siglo XIX

los pueblos más grandes, por uno o dos cabos.

La forma de organización social descrita tuvo vigencia mientras persistió el sistema jesuita. Si bien estas formas organizativas fueron impuestas y vigiladas por los misioneros, los ópatas no fueron sujetos pasivos sino que, en función de tales formas organizativas, reconfiguraron sus imaginarios sociales y fortalecieron su identidad étnica como nación de frontera, donde ganaron autonomía y capacidad de negociación. En el ambiente secularizador que siguió a la expulsión de los padres jesuitas, tales formas organizativas constituyeron el escudo que les permitió aminorar momentáneamente la rigidez de las medidas reformistas, hasta que, debido a la conjunción de factores múltiples, aquéllas se debilitaron y el cambio resultó irreversible.

El proceso de secularización de los pueblos ópatas tuvo un trasfondo múltiple: implicó la apropiación de tierras comunales por blancos y castas, así como la emergencia de nuevas formas de representatividad política en las que los vecinos serían la figura dominante; supuso también cambios importantes en la organización religiosa. Después de la expulsión de los jesuitas, pocos pueblos ópatas fueron transferidos a misioneros franciscanos, algunos se convirtieron en curatos y otros sólo alcanzaron el rango de *doctrinas*; asimismo, la organización militar de los ópatas perdió autonomía durante la década de 1840.

En cuanto a otro de los factores que expresan el desvanecimiento de los ópatas como nación diferenciada, la pérdida paulatina de su lengua, cabe señalar que el contacto temprano con colonos, mineros y soldados en sus pueblos estimuló la necesidad de que los ópatas aprendieran y utilizaran el castellano; sin embargo, durante la etapa jesuita, el uso del español no puso en peligro su lengua. Las condiciones cambiaron drásticamente cuando llegó el relevo franciscano: los nuevos frailes no se preocuparon por aprender las lenguas indígenas, además de que una de las premisas de las reformas borbónicas fue propiciar, con agresivas estrategias, la integración de los indios a la sociedad creada por los europeos, propósito en el que la difusión del castellano en detrimento de las lenguas indígenas desempeñó un papel determinante. El resultado de este proceso fue que en el último tramo del siglo XIX la lengua ópata había caído en desuso; a su vez, entre 1922 y 1935 se registró en el pueblo de Tepupa la muerte de los dos últimos hablantes de esta lengua.

Aunque en el transcurso del siglo XIX los ópatas perdieron el dominio de sus territorios comunales, la sociedad resultante se integró por pequeños y medianos propietarios; por ello, los ópatas pasaron a formar parte del campesinado pero no en calidad de peones acasillados de grandes haciendas, sino como pequeños productores, minifundistas, medieros y aparceros, donde combinaron sus actividades agrícolas, como siempre



Indígenas seris. Costa Central, Sonora.

lo hicieron, con la recolección, cría de ganado y gambusinaje.

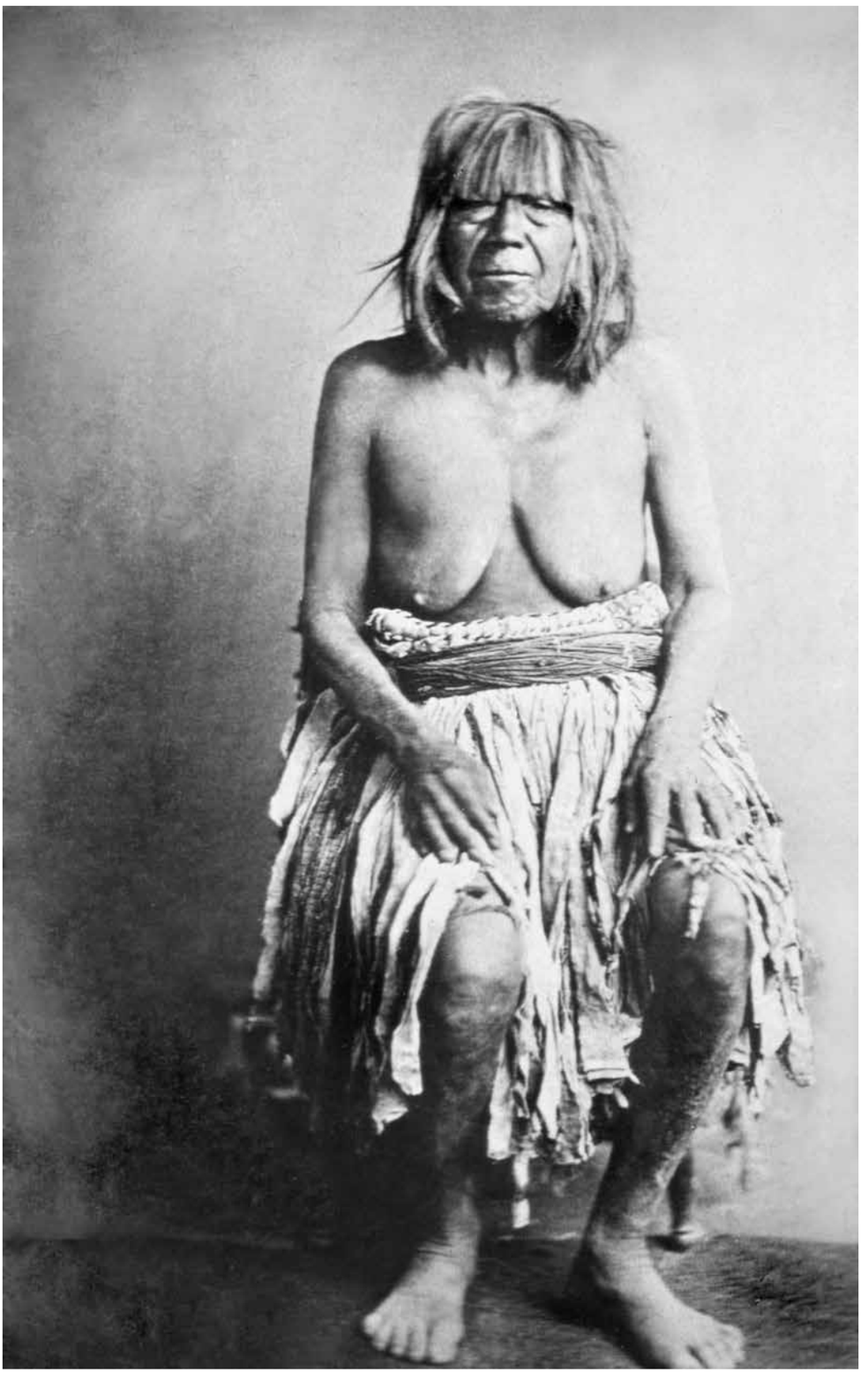
En la antigua opatería se conformó una sociedad más horizontal, que depositó en el concepto *pueblo* su estilo de vida y sus solidaridades; el *vivir como pueblo* les dio sentido de pertenencia a la comunidad. En sus pueblos forjaron una religiosidad de profundas raíces, que alimentó formas persistentes de catolicismo popular cuyas manifestaciones continúan vigentes en la vida cotidiana y se expresan vigorosamente en las fiestas patronales.

Los ópatas son una nación extinta, pero su herencia aún deja huella. En el actual contexto de globalización y predominio de la *sociedad del conocimiento* cabe advertir una estimulante tendencia de reapropiación cultural: a más de un siglo de que se haya decretado la muerte de los ópatas, gente que se asume como sus descendientes aún lucha por recuperar su herencia, que reclaman como propia. Se trata de esfuerzos significativos para no dejar morir una nación que aportó mucho a la historia y la cultura regionales.



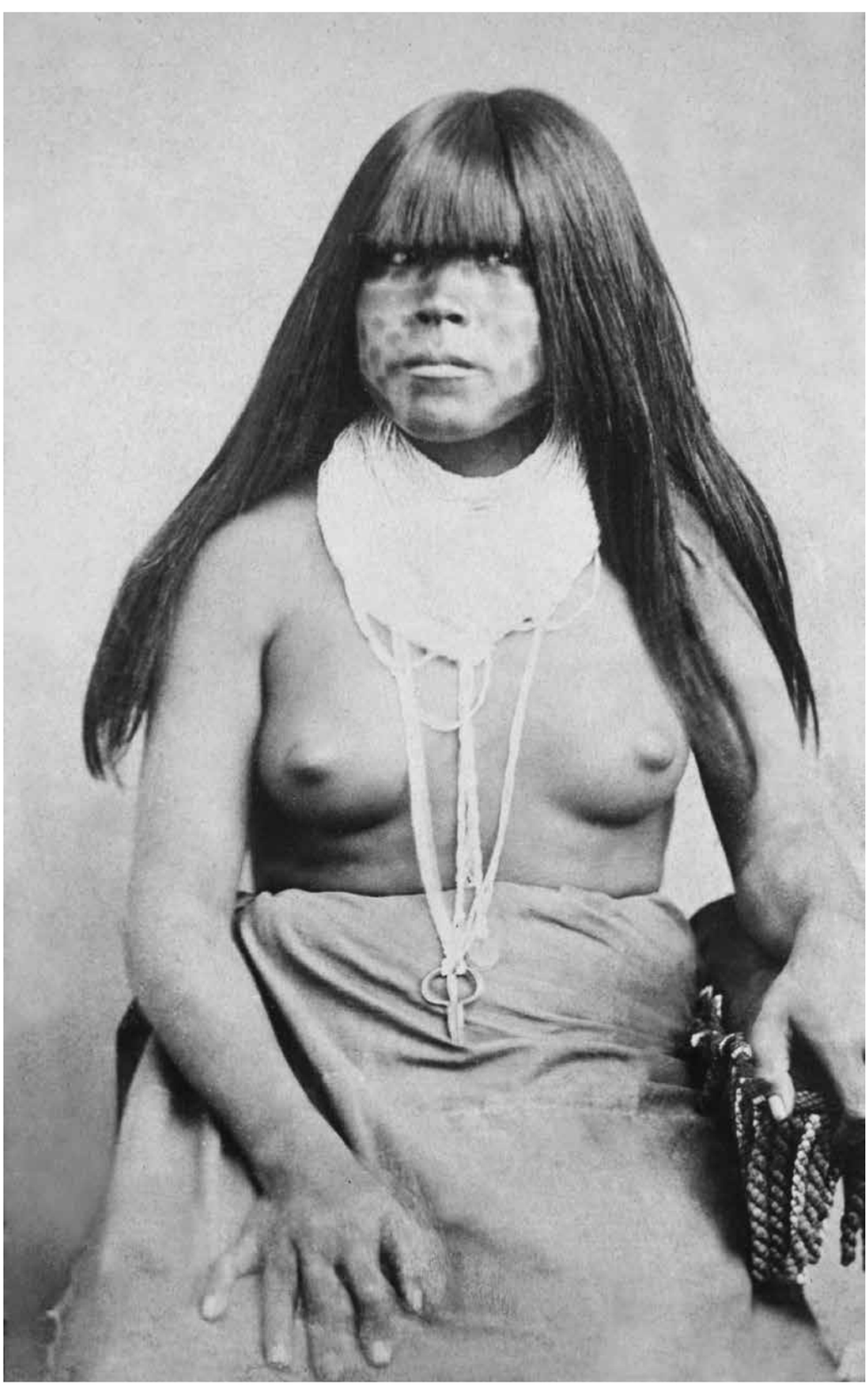
se caracterizó tanto por los enfrentamientos de los yaquis, en los cuales destacarían jefes como Cajeme y en especial Tetabiate —a veces secundados por los mayos y ocasionalmente por los pimas, en contra del gobierno y de los mexicanos— como por esporádicos enfrentamientos con los seris y la amenaza apache que pronto encabezarían famosos jefes como Mangas Coloradas, Victorio o Gerónimo.

Para intentar doblegar la resistencia de los indígenas y ocupar sus territorios, la estrategia que desarrollaron los integrantes del poder político en Sonora, desde

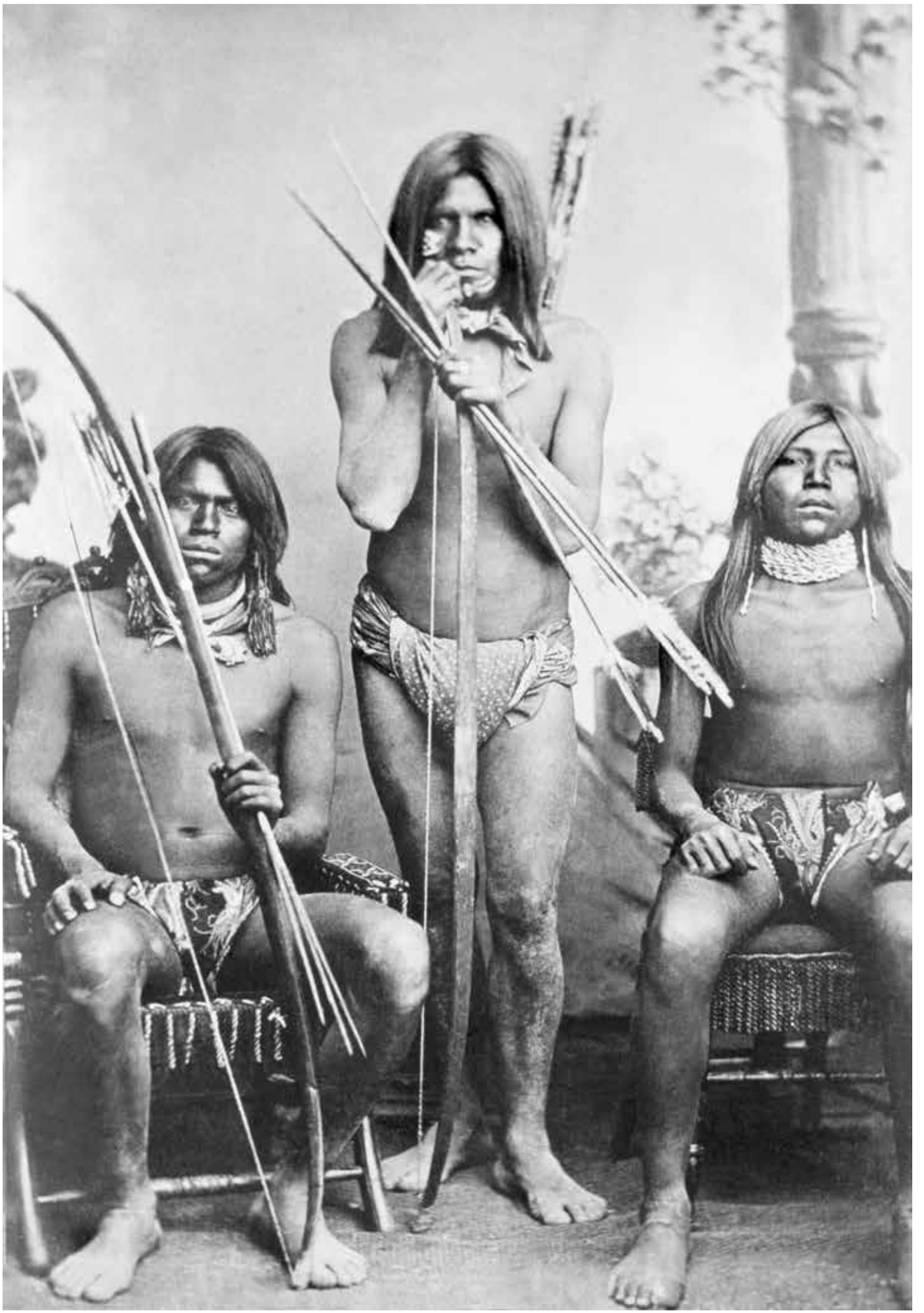


Anciana cochimí.

finales del siglo XIX hasta principios del XX, fue el triunvirato porfirista sonorense, integrado por Ramón Corral, Luis E. Torres y Rafael Izábal, para aprovechar sus vínculos con grupos de poder en Yucatán, que se orquestaron al inicio de la intensa campaña de persecución y deportación de los yaquis. Tal proceso vino a agudizar los conflictos entre el gobierno y los miembros de este combativo grupo indígena, en una campaña que el primero difícilmente lograba sostener, lo cual provocó la deportación de que gran cantidad de gente fue víctima. Acerca de ello la memoria yaqui ofrece los testimonios siguientes:



Mujer cochimí.
Baja California.



Mohaves. Indígenas mohaves de Arizona, Estados Unidos. Foto de estudio (nótese la similitud con la fotografía de la página 90).

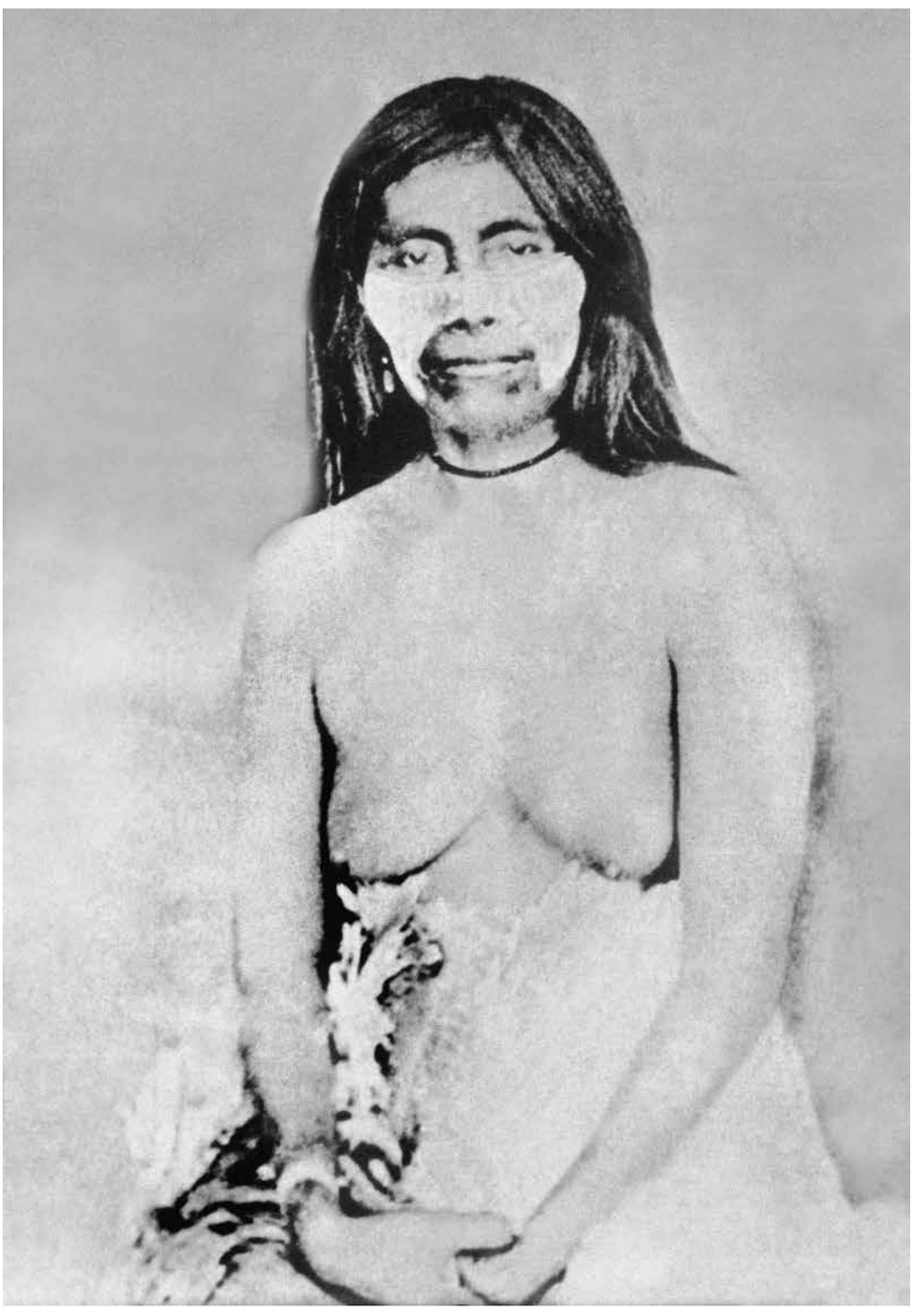


Ocoronis llevan a cabo el juego tradicional del gome. Ocoroni, Sinaloa.

Estaban trabajando las gentes en los campos en la madrugada, en la noche, muy madrugando, como a las cuatro de la mañana llega la gente ahí. Los soldados juntaron a todos los trabajadores (yaquis) ahí para llevarlos pa' México en 1917; yo tenía unos catorce o trece años, pero me acuerdo siempre más o menos. En un ferrocarril nos llevaron a Hermosillo (Josefo Valenzuela Flores).

Y resulta que al poco tiempo los mismos patrones nos dijeron que nos presentáramos en Hermosillo pa' que nos hicieran pasaportes para que no nos hicieran daño en el camino; en aquel tiempo dondequiera encontrábamos colgados a los pobres yaquis, los colgaban en los mezquites. Para matarlos o para mandarlos a Yucatán, para eso eran los mentados pasaportes (José Ochoa Molina).

Mis padres fueron aprehendidos en este, en Santa Ana, porque en ese tiempo no había carreteras o vías [...] Entonces allí fue que la mamá de mi mamá, que



Mujer seri con pintura facial.
Costa Central, Sonora.

es mi nana, falleció en el camino de una enfermedad creo que es el latido; le atacó al corazón, tal vez de tanto pensar, vaya, y según mi amá dice nomás voltearon a verla y se fueron (Alberto Martínez Valdéz, 1994).

De la Revolución al México contemporáneo

El último gran periodo de esta breve panorámica corresponde a la historia contemporánea, que empieza a partir de la Revolución mexicana al inicio del siglo xx, con la especial y vital participación de yaquis y mayos entre las fuerzas revolucionarias, que tuvo como efecto facilitar la recuperación de tierras, dentro del ímpetu nacionalista y modernizador impulsado durante el gobierno de Lázaro



Mujer pápago posando.
Norte de Sonora.



Hombres cochimí. Baja California. Foto de estudio (véase la página 86).

Cárdenas. El establecimiento del Estado mexicano y la consolidación de la Federación determinó paulatinamente la recomposición regional. Por un lado, propicia el desarrollo, la apertura de vías de comunicación y la resolución de problemas de abasto de agua para la producción agrícola, como lo plantea el maestro yaqui Silverio Jaime León:

> Llega la etapa del gobierno del general Lázaro Cárdenas, que en octubre de 1937 dicta un acuerdo que tres años después (en 1940) titula y precisa mediante resolución presidencial la ubicación de los terrenos restituidos a la tribu yaqui. Este periodo significó para la tribu yaqui la recuperación significativa de sus tierras, aunque no completamente de acuerdo con las demandas, pero también reforzó su autonomía política y el asentamiento definitivo en sus pueblos, así como el trasladar a todos los yaquis dispersos que con las guerras y deportaciones residían en otras partes del país (Jaime, 1998).

Entre los mayos, un anciano, miembro de dicha comunidad, menciona lo siguiente:

> El reparto de tierra que hizo el general Lázaro Cárdenas fue uno de los más importantes para la comunidad mayo, ya que fueron beneficiadas varias gentes del grupo. La tierra se entregó a grupos de solicitantes organizados. La mayoría de los que estábamos organizados éramos puros yoremes. Muchos de los yoris se burlaban de nosotros por las solicitudes que estábamos haciendo, pero, a pesar de esto, hicimos juntas en muchos lugares para seguir luchando por la tierra: las noticias que recibíamos eran alentadoras. Pero como siempre, hubo quienes nos contrariaban para que el reparto no se llevara a cabo. Fue el caso de algunos caciques pobretones que no les convenía, así como también a los sindicatos blancos y otros grupos. Fue así como quedaron conformados los ejidos parcelados en los años 1936 y 1938 (Prudencio Vázquez, *Formación de ejidos…*, 1998).



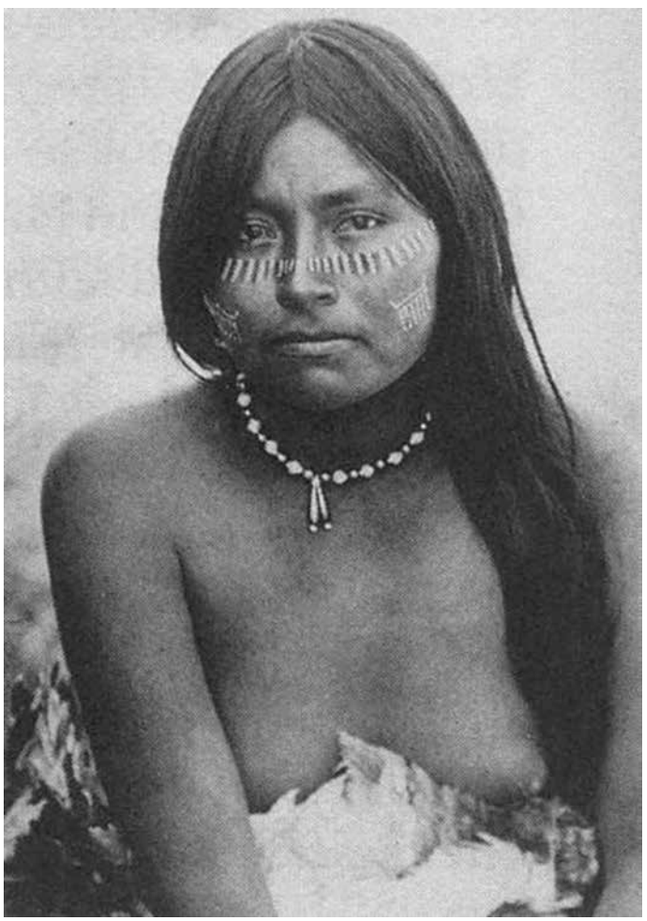
Cmiique, hombre seri. Costa Central, Sonora.

Los comcáac o seris, que prácticamente mantuvieron su modo tradicional de vida a lo largo del siglo XIX y principios del XX , entran en un fuerte proceso de transformación a partir de la década de 1930, al integrarse mediante la pesca a nuevos modelos de organización y trabajo, que implican paulatinamente un proceso de sedentarización que, junto con su conversión religiosa al protestantismo, se convierten en los ejes del cambio de esta sociedad que ve reducido de manera drástica su territorio y se ve obligada a integrarse en un solo grupo, en el cual eventualmente se fusionan las seis bandas originarias en que estaba integrada esta compleja sociedad.

Un nuevo periodo de recuperación del espacio étnico se consolida en un siguiente momento con el impulso de las políticas populistas e indigenistas de los

gobiernos de Luis Echeverría y José López Portillo, que en la región significó el reconocimiento de los derechos territoriales de seris y guarijíos. Cabe considerar la vinculación de los guarijío de Sonora con los movimientos sociales de la década de 1960 y principios de la de 1970, que desembocan en la obtención de un territorio propio para este grupo étnico, el cual a principios de la década de los setenta vivía prácticamente en las mismas condiciones que durante el periodo del porfiriato. De este periodo da cuenta de manera muy especial el testimonio de Cipriano Buitimea, quien junto con la antropóloga Teresa Valdivia Dounce (1994) recuperan la historia acerca de la vida de dicha etnia antes de obtener las tierras, pero sobre todo hablan de este pasaje histórico que se gesta en el decenio de 1970 y que una década después dará lugar a la recuperación de su territorio histórico en Sonora.

El proceso de encuentro, represión, dispersión y reconstrucción de la etnia guarijío se ha prolongado desde aquella época hasta la paulatina reintregración de sus asentamientos en la serranía. Esto los llevó a vivir prácticamente como peones acasillados, hasta fines de la década de 1960 cuando, por así decirlo, se aceleró para ellos la historia y entraron en contacto con el movimiento guerrillero de la década del decenio siguiente. Todo ello los condujo a que finalmente a principios de los ochenta comenzaran lo que los guarijíos llamaron una Nueva Cuenta, pues, con apoyo del gobierno federal adquirieron los derechos de propiedad sobre los territorios que ancestralmente les pertenecieron. Tal situación implicó nuevos procesos de transformación y organización, pero también enfrentar el fenómeno del narcotráfico y la violencia que esta actividad implica y que afecta hoy día a diversas regiones del país, pero especialmente a las comunidades indígenas.



La mujer de azul. Una belleza seri. Costa Central de Sonora. Foto histórica.

Los o'odham (pápagos), divididos entre México y Estados Unidos desde mediados del siglo XIX, se vieron obligados poco a poco a desplazarse hacia las reservaciones de Arizona, mientras que su población se redujo considerablemente en el lado mexicano, donde, sin embargo, se conservan sitios sagrados y ceremonias de gran importancia que logran mantener unido a este grupo a pesar de las diferencias en su modo de vida. Especialmente a partir de la década de 1980 y debido a la conservación de rituales y objetos sagrados, se fortalecen sus procesos de identidad étnica, a la vez que se establecen nuevas formas de diálogos con los gobiernos de ambos lados de la frontera. De manera semejante, en el decenio de 1990 se iniciaron también importantes procesos de recuperación de la identidad étnica entre los o'oba (pimas) de Sonora y Chihuahua, que habían quedado fuertemente aislados desde mediados del siglo XIX, sometidos a fuertes procesos de desplazamiento y despojo; sin embargo, no lograron su desaparición, aunque tanto su territorio como su población disminuyeron significativamente, pero tal vez no de manera tan dramática como ha sucedido con los grupos indí-



Mayo de Ocoroni, Sinaloa.

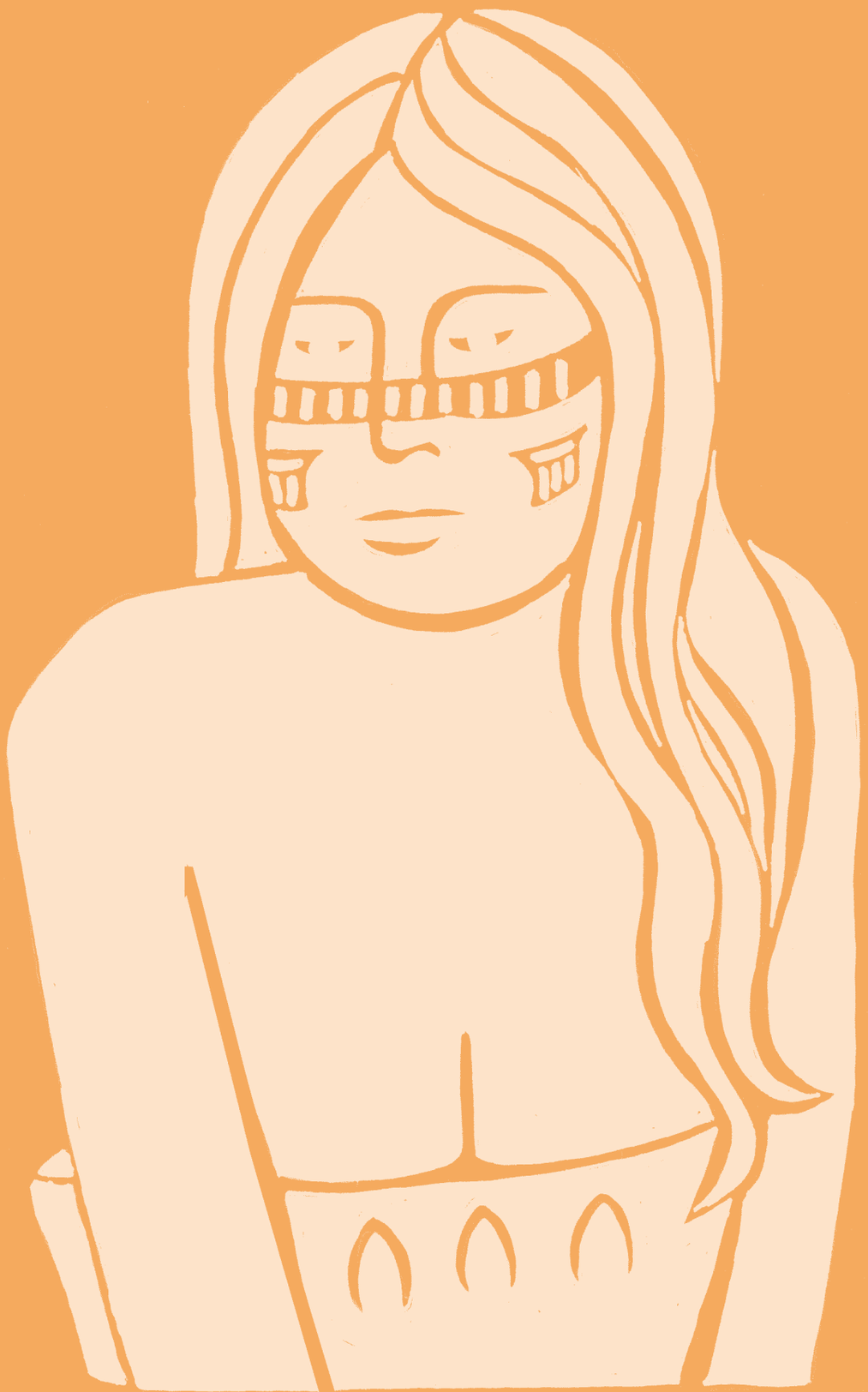


Mujeres cochimí. Baja California (nótese la bandera estadounidense).

genas de la península de Baja California, cuyas poblaciones son muy pequeñas hoy día. Finalmente, en las postrimerías del siglo xx, con el surgimiento del movimiento indígena zapatista, la recuperación de la identidad étnica y con ella el fortalecimiento de los reclamos de los derechos étnicos surge una nueva faceta de este complejo proceso en la época actual.

En cierto sentido, para los pueblos indígenas del Noroeste, la historia de la conformación regional, desde la llegada de los españoles, ha sido de despojo y

desplazamientos, de resistencia y dominación, y en las que lo árido y seco de la gran parte de los territorios marcó pautas específicas de poblamiento, con base especialmente en los desarrollos previos de los indígenas sobre determinados territorios. Lamentablemente, esta imagen de atraso y falta de sentido histórico que de manera errónea se ha adjudicado a los indígenas sigue presente en la actualidad, al mantenerse el distanciamiento histórico con estas sociedades originarias de la región y sus reclamos territoriales o de respeto a sus formas de organización; también ha sido frecuente que las sociedades indígenas del norte de México sean poco valoradas respecto a las sociedades del centro y sur del país, sin entenderse a fondo su valor y trascendencia histórica y social, como culturas diferenciadas dentro de un mismo, largo y complejo proceso histórico. Cabe mencionar esto, a pesar de que en años recientes algunas de dichas comunidades han emprendido diversos esfuerzos por recuperar su historia y el sentido histórico de su existencia. De esta manera, es posible constatar en diversas comunidades indígenas el esfuerzo de jóvenes, maestros, promotores y ancianos, hombres y mujeres que se empeñan en escribir o registrar en grabadoras los testimonios de su historia oral, lo que paulatinamente ha dado lugar también a realizar encuentros de tradición oral, o a editar distintas publicaciones que dan fe de esta historia viva, enfocada desde el pensamiento indígena contemporáneo. Las páginas de la historia han fijado su atención en documentar el descubrimiento, la conquista y colonización de estos territorios por los españoles, así como la recuperación de la independencia de la nación mexicana y el establecimiento de sus distintas provincias, sociedades y economías; por ello, aún es necesario integrar una visión más cercana del proceso histórico de las sociedades indígenas en la configuración de la sociedad mexicana desde el Noroeste del país.



Mujer seri con pintura facial

CAPÍTULO 3

Mito y cosmovisión entre el desierto y la sierra

Alejandro Aguilar Zeleny*

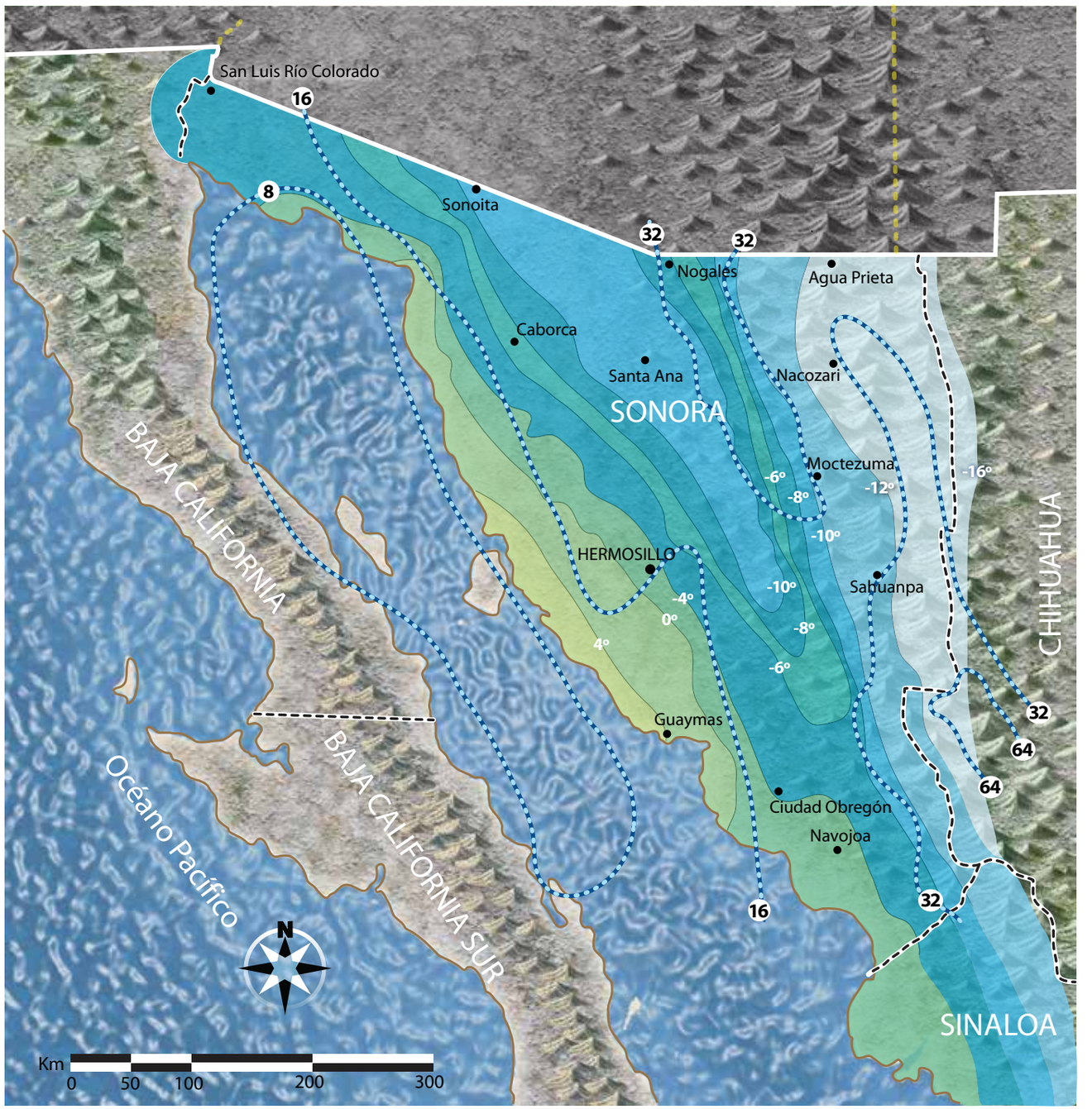
> Los pericúes decían que en el cielo habitaba un gran señor llamado en aquella lengua Niparajá, que éste había hecho el cielo, la tierra y el mar y que podía hacer todo cuanto quisiese. Este señor [añadían] tiene una mujer llamada Anajicojondí y, aunque no ha usado de ella por carecer de cuerpo, tiene de ella tres hijos. Uno de éstos, llamado Cuajaip, fue engendrado por Anajicojondí en los montes de Acaragüi, fue verdadero hombre y vivió mucho tiempo entre nuestros mayores para doctrinarlos.
>
> Francisco Javier Clavijero
> (*Historia de la Antigua o Baja California*, 1789)



En la lejana noche de los tiempos surge la conciencia humana; tal vez por ello, entre distintas sociedades los mitos del origen revelan una oscuridad primordial, desde donde nacen las palabras que pacientemente explican la aparición de todo lo que existe, fundando así en la memoria el origen y el destino de la gente y sus pueblos; generación tras generación, voces y enseñanzas de los mayores narran sucesos y acontecimientos de mundos creados y destruidos por fuerzas superiores al hombre, con lo cual se conjugan tiempos míticos, imaginarios y reales. El inmenso territorio de incertidumbre que rodea la existencia humana ha sido cauce para el flujo del pensamiento que se alimenta de la experiencia y la imaginación para dotar de orden y sentido al cosmos, la vida y la naturaleza; de esta forma, en el ejercicio constante de pensar e interpretar el mundo y la existencia se constituye la cosmovisión de cada sociedad, que resulta un elemento fundamental en el proceso de configuración y persistencia de su identidad. Las sociedades indígenas del Noroeste de México provienen de diversas tradiciones culturales desarrolladas entre desiertos, valles, sierras y costas; representan en su conjunto distintas cosmovisiones: formas propias de pensar y concebir el mundo, mediante las cuales los miembros de estas sociedades han tratado de entender el origen del Sol, la Luna, las estrellas, las constelaciones o los cometas; así se han explicado también la existencia humana y su sentido, además de la diferencia respecto a los otros.

La cosmovisión se relaciona con el entendimiento del lugar en el mundo que cada quien ocupa y lo que para cada sociedad ha representado durante mucho tiempo la manera adecuada de vivir conforme a las enseñanzas de los antepasa-

* Centro INAH-Sonora.



Temperaturas mínimas extremas absolutas y precipitación en enero

(Isotermas e isoyetas en invierno)

Isotermas, temperatura en ºC

4º 0º -4º -6º -8º -10º -12º -16º

Isoyetas, precipitación en milímetros

1

División estatal

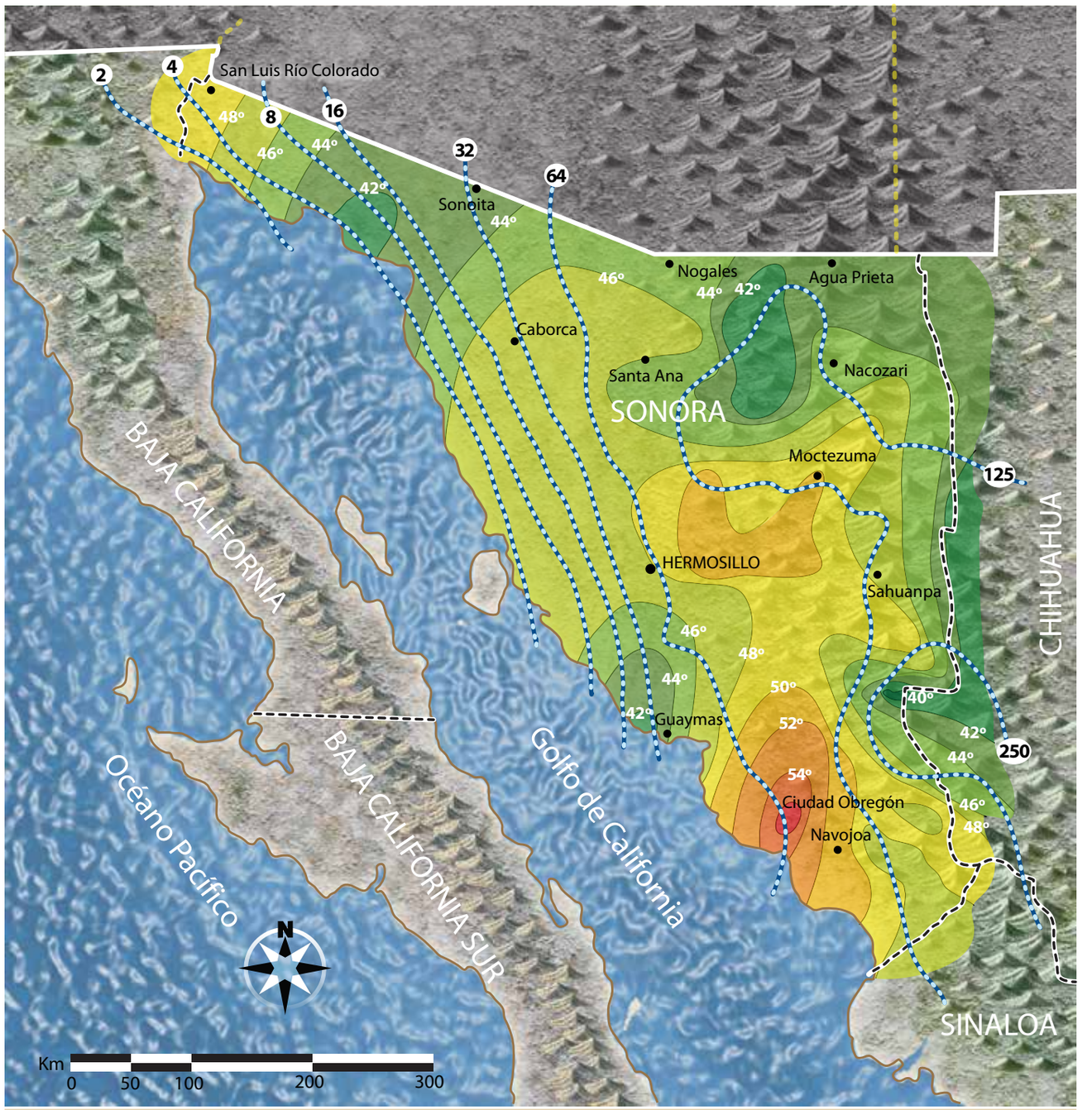
Mapa 10. Temperaturas mínimas extremas absolutas y precipitación en enero.

dos, quienes señalan todo aquello que debe ser respetado de un modo u otro y que da sentido a la existencia al establecer normas, hábitos, costumbres, formas morales de convivencia en cada sociedad y respecto a quienes les rodean. El pensamiento y las cosmovisiones indígenas del Noroeste resumen a su manera procesos históricos, étnicos y sociales que han configurado los rostros del pensamiento y la cultura indígenas contemporáneas; sus raíces más hondas se nutren de rasgos de las antiguas religiones prehispánicas; se reformulan en el tiempo, integrando nuevas concepciones filosóficas y religiosas, y en cierta medida se han logrado conservar en los albores del siglo XXI.

Para ubicar el contexto en que se desarrollaron estas tradiciones de pensamiento, se debe tener en cuenta que se habla de sociedades indígenas diferentes, algunas de ellas emparentadas entre sí lingüística y culturalmente. En este devenir también se formaron y lograron mantener distintas relaciones de alianza e intercambio entre grupos colindantes; de igual modo, la cosmovisión se alimenta de los fenómenos naturales de gran magnitud, como los cambios climáticos que modificaron el equilibrio ecológico de la región y las condiciones de vida de estas sociedades; también eventualmente las migraciones y la llegada de nuevos grupos a la región tuvieron efecto en diversos enfrentamientos armados que influyeron a su vez en la reconfiguración de territorios, grupos étnicos y alianzas. Este proceso de configuración étnica y cultural influyó en cada grupo social, pero también dio lugar a la formación de diversas regiones o complejos culturales, donde distintas sociedades se integraban y compartían elementos particulares. Esto se manifiesta hoy día en la semejanza de algunos mitos o personajes míticos y en la práctica de algunas creencias o rituales, que tienen ciertos rasgos en común

Familia mayo de Ocoroni en su casa. Ocoroni, Sinaloa.





Temperaturas máximas extremas absolutas y precipitación en julio

(Isotermas e isoyetas en verano)

Isotermas, temperatura en ºC

54º 52º 50º 48º 46º 44º 42º 40º

Isoyectas, precipitación en milímetros

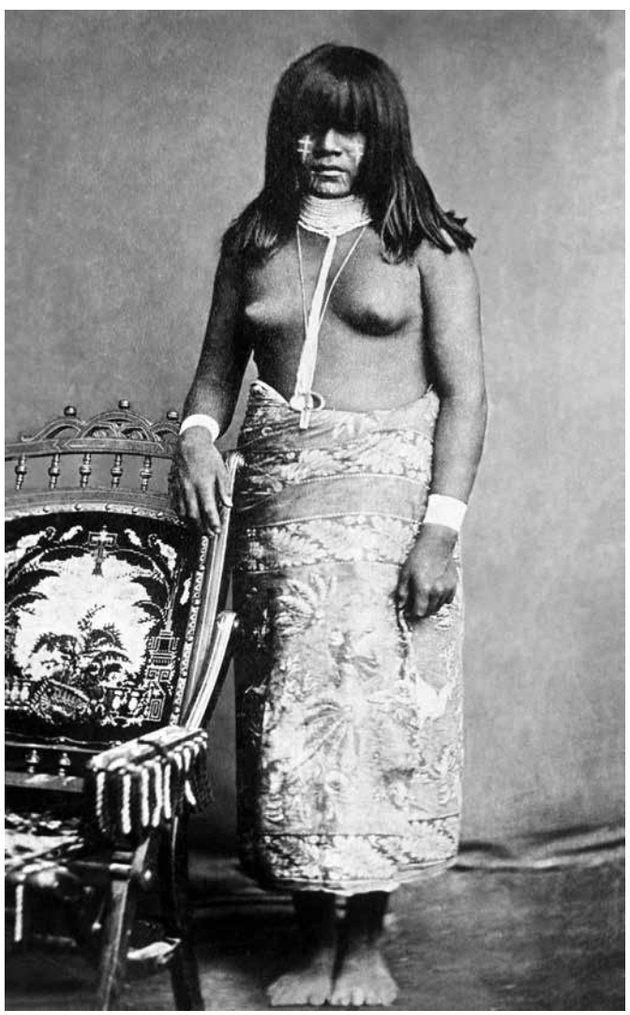
1

División estatal

Mapa 11. Temperaturas máximas extremas absolutas y precipitación en julio.

con otros grupos; sin embargo, conservan sus particularidades que se expresan en la vida de las comunidades indígenas actuales.

Como es sabido, antes de la llegada de los españoles estas sociedades eran de dos grandes tipos: los cazadores-recolectores y los pescadores, grupos seminómadas, que tenían gran movilidad territorial y que en su conjunto se caracterizan por ser fundamentalmente sociedades del desierto, cuyos descendientes actuales son grupos como los cucapá, los pai-pai, los kiliwa, los kumiai, los cochimí, los o'odham y los comcáac; existían también diversos pueblos sedentarios de agricultores, asentados principalmente en las márgenes de los principales ríos y cuyos descendientes son hoy día los yaquis, los mayos, los pimas y los guarijíos. Cada una desarrolló en su pensamiento una lógica que les permitió interpretar los misterios de la naturaleza y del tiempo, mientras sus mismas formas de vivir se modificaban.



Mujer cochimí.
Baja California.

A partir de la Conquista, la influencia de misioneros tanto jesuitas como franciscanos fue determinante en el proceso de reconfiguración de estas sociedades y sus sistemas cosmogónico-religiosos, que en principio fueron ignorados, menospreciados o rechazados. Las creencias de los indígenas eran consideradas, en el mejor de los casos, supercherías o diabólicos engaños en que, a los ojos de los religiosos, los indios habrían caído por su sencillez e ignorancia; cabe mencionar que estas sociedades recibieron y asimilaron de distinta manera las influencias religiosas. Algunos misioneros dejaron valiosos testimonios acerca de mitos, creencias y rituales de aquellas sociedades; destacan así los documentos de religiosos como Pérez de Ribas (1984), Nentuig (1977), Gilg (Montané, 1993), Velarde (1977), Pfefferkorn (1983) y Font (Montané, 2000), entre otros.

Debido al carácter de su obra religiosa, una de las intenciones de los misioneros no era dar razón del pensamiento y creencias de estas sociedades; antes que eso, las costumbres y tradiciones de indígenas eran tachadas en general de malignas, demoníacas e incluso ingenuas. En varias ocasiones los juicios de los misioneros tratan en malos términos las creencias con que se toparon, prohibiendo rituales y prácticas curativas o persiguiendo y castigando a hechiceros.

En *El Rudo Ensayo*, informe atribuido al jesuita Juan Nentuig (1764), este autor ofrece una percepción acerca de las creencias y concepciones religiosas de los indios de Sonora que permite explicar la distancia existente en sistemas religiosos, étnicos y culturales distintos:

> Lo que tienen de bueno todas estas naciones que pueblan la Sonora es que no han sido ni son, ni tienen propensión a ser idólatras, aun comprendiendo a los seris y apaches, porque ni un leve rasgo de tal culto o adoración, ni ídolo ni otro instrumento que lo indique se les ha hallado hasta hoy. La única devoción que

CUADRO 6.
PLAN DE PASTORAL INDÍGENA DE LA DIÓCESIS DE CIUDAD OBREGÓN. COMPROMISOS Y ACCIONES PASTORALES

COMPROMISOS	*CORTO PLAZO (TRES AÑOS)*	*MEDIANO PLAZO (OCHO AÑOS)*	*LARGO PLAZO (DIEZ AÑOS)*
1. Fortalecer la identidad de los pueblos.	• Valoración de relatos, ritos y costumbres. • Líderes y autoridades indígenas conscientes del servicio a su pueblo. • Conciencia de los derechos comunitarios.	• Rescate de la memoria histórica. • Nuevas generaciones identificadas con su pueblo. • Mujeres conscientes de su dignidad y su papel en la tribu.	• Tribus fortalecidas en su identidad cultural.
2. Acompañar a los pueblos en su lucha contra la marginación y la pobreza.	• Manejo de la medicina tradicional.	• Programas económicos autogestivos. • Conciencia de la dignidad como personas y como pueblos.	• Unidad en los diferentes pueblos.
3. Promover una evangelización inculturada.	• Acompañar al pueblo en sus fiestas y ritos. • Profundizar y entender el sentido de la espiritualidad de las tribus. • Aprender la lengua (poder conversar). • Conocimiento de la persona y mensaje de.	• Traducción de textos litúrgicos y Biblia. • Cantos litúrgicos propios. • Promover ministerios indígenas. • Profundizar en la Sagrada Escritura como historia de salvación.	• Sacramentos como alimento de la vida del pueblo.
4. Formación para pastoral indígena.	• Un día al año motivación de pastoral indígena en el Seminario. • Información de avances de pastoral indígena en los decanatos. • Bibliografía de pastoral indígena para el equipo y seminario. • Acompañar a los jóvenes seminaristas y religiosas en formación que van a las misiones.	• Formación de ministerios indígenas.	• Pastoral indígena incluida en el currículo semestral del seminario.
5. Organizar un equipo de pastoral indígena por cada tribu y a nivel diocesano.	• Formar equipos por tribu y motivar a más gentes de pastoral a que se integren a la pastoral indígena. • Darle estructura dinámica al equipo diocesano actual. • Reunión de agentes de pastoral de la región Mayo.	• Día diocesano de la pastoral indígena con su predicación y colecta anual. • Conformar el equipo con representantes de agentes de pastoral de cada tribu.	• Que cada tribu tenga sus agentes de pastoral.

Fuente: Catecismo Guarijío, 2002.

se ha observado haber tenido es al diablo, y aun ésta más por miedo y estupidez que inclinación. Y lo infiero del que siempre ha habido en cada ranchería o pueblo, alguno o algunos hechiceros, a lo menos de nombre, y éstos son y siempre han sido respetados y temidos por el mal que creen pueden hacerle (Nentuig, 1977: 67).



Familia extensa. Familia mayo bajo la ramada de la casa familiar celebran el cumpleaños de la matriarca. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

De manera semejante, Velarde (1977) se resiste a dar veracidad a las palabras de los indígenas y si acaso señala algunas coincidencias entre lo dicho por éstos y ciertos pasajes bíblicos:

> La religión es ninguna; ni conocían Dios, causa universal, ni piensan ni discurren más que en lo material y presente. Y como ni conocen deidad, ni adoran cosa alguna, es más fácil introducirles el santo evangelio y reducirlos a la suavidad de nuestra santa fe. Tienen, no obstante, alguna noticia general del diluvio y cuentan el modo de cómo se libraron aquellos de quienes se dice descienden. Y conocen y hacen memoria de un tal Jitoy, que dicen que con otras dos familias se libró del diluvio y a ellos de otras calamidades. Es historia larga, llena de mil simplezas, al fin como de gente ciega, bárbara y de corto alcance; y así lo omito en este lugar, aunque no sería desagradable, por lo gracioso de su estilo (Velarde, 1977: 60).

Al aludir a los laymones, monquis, huichtis y guaycuras, antiguos habitantes de Baja California Sur, Álvarez (1975) refiere diversos documentos históricos, como el que a continuación se incluye aquí:

> No tienen éstos en su lengua el vocablo que signifique propiamente el Cielo, pero a éste le entendían con la palabra general notú, que significa arriba o alto. Dicen, pues, que en el cielo, hacia la parte del norte, hay un espíritu principal que llaman Gumongo: éste envía las pestes y enfermedades y en tiempos pasados envió a otro espíritu a que visitase la tierra, a quien llaman Guayiagui. Cuando éste vino, fue sembrando las tierras de pitahayas, fruta la más abundante en la Baja California y componiendo los esteros de la costa del Golfo, hasta llegar a una gran piedra en un estero muy capaz, cerca de Loreto, que hoy llaman los españoles Puerto Escondido, donde hizo una mansión por algún tiempo. Aquí otros espíritus inferiores le traían pitahayas para comer y peces que cogían en el estero. La ocupación de Guayiagui era hacer vestidos para sus sacerdotes, llamados en su lengua Dicuinocho, formados de los cabellos que le ofrecían (Álvarez, 1975: 41).

El jesuita Adam Gilg, al escribir acerca de la cultura de los seris, dice:

> No tenían un Dios, sin ley, sin fe, sin superiores, sin casas; vivían como el ganado. Como no tenían culto a Dios, no se encontró ni sombras de adoración a otros ídolos, porque no conocían Dios verdadero, ni Dios falso [...] La vieja, jinete de la escoba, cubría todo el territorio y logró reunir un número grande de infieles

> paganos en cierto día en el sitio. Ellos se entretenían con saltos y bailes hasta la tarde, cuando de una roca cercana apareció un jovencito vestido de rojo con una cara radiante, el cual les dijo algo en voz baja a la oreja. E inmediatamente regresó a su roca, la que se abrió y se lo tragó otra vez (Montané, 1993: 146)

Francisco Garcés, otro religioso y franciscano en este caso, hace una interesante referencia en relación con el origen de otros de los grupos de la región del desierto, y señala algunas ideas provenientes de los opas y cocomaricopas:

> Preguntándoles de las noticias que tenían de sus antepasados [...] que su origen venía cerca del mar donde crió una vieja a sus progenitores, que esta vieja está (quién sabe dónde), que ella envía los corales del mismo mar, que cuando mueren va a vivir su corazón por el mar hacia el poniente, que algunos después que mueren viven en los tecolotes y últimamente dijeron: que ellos no saben bien estas cosas, que los que las saben bien son los que viven en la sierra más allá del río Colorado [...] Aquí es donde se acaba esta nación opa o cocomaricopa, que es toda una; bien que todavía se hallan algunos más abajo. Paréceme que compondrá toda ella unas tres mil almas (Montané, 2000: 86).

Los primeros trabajos antropológicos formales se desarrollaron a finales del siglo XIX (Lumholtz, 1902, 1982) y (McGee, 1980); más adelante, en el siglo XX y

CONSIDERACIONES ACERCA DEL ORIGEN DE LOS GUARIJÍOS*

Cipriano Buitimea** y Gerardo Conde***

Es una creencia de Dios. Anteriormente Dios estaba en el viento, el mundo estaba lleno de agua, entonces el diablo y tatita Dios eran hermanos. El diablo, que era el hermano mayor, dijo:

—¿Por qué no hacemos una cosa? Vamos secando el agua para vivir mejor.

El diablo, que era más atrevido, anduvo por encima del agua queriendo secarla y ya que no pudo le dijo a Dios que no podía y Dios le contestó:

—Para secar el agua voy a echar tierrita —sacándosela del sobaco— y ora sí esperemos que baje el agua.

Como a los tres días empezó a bajar el agua y el diablo le dijo:

—¡Caray! ¿Cómo supiste secar el agua?, y Dios le explicó cómo le hizo.

Dejaron de andar por encima del agua, aplanaron la tierra porque era puro lodo, diciendo Dios:

—Esperemos tres días a que pegue el calientito del sol y se va a endurecer.

A los tres días endureció la tierra y mandó a la chuparrosa diciéndole:

—Vete a ver cómo está el agua. Se fue en un instante y dio vuelta al mundo.

El chuparrosa volvió y le dijo a Dios:

—Ya está bajando, pero todavía no se puede pisar.

Dios dijo:

* Narrado por Cipriano Buitimea al antropólogo Gerardo Conde, trabajo de campo 2003, Etnografía de las regiones indígenas de México, Equipo Regional Desierto/Sierra de Sonora.

** Líder guarijío.

*** ENAH-Chihuahua.



Espantando al diablo. Pascolas mayos lanzan cohetones al término de un ritual para espantar al diablo, ya que le teme a los ruidos estridentes. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

—Bueno, esperemos otros tres días. Y mandó al tortolito y entonces se aplanó la tierra, y cuando vino ya traía lodo en los pies, pero todavía no se podía andar, diciendo:

—Bueno, esperemos que se endurezcan las orillas:

A los otros tres días mandaron a la tortolita que regresó diciendo:

—¡Ora sí, ora sí se puede bajar! Ya no traía lodo, ya se había endurecido la tierra.

Le dijeron al diablo:

—Vámonos bajando, ¿ahora qué debemos de hacer?

El diablo contestó:

—Vamos a hacer un mono de tierra para hacer a nuestros hijos. Entonces tatita Dios hizo un monito de barro; por eso nosotros —los makurawe— somos prietos, y el diablo hizo otro mono de ceniza blanco, por eso los yoris —mestizos— son gente blanca.

—Y ahora sí ya están los monos. ¿Ahora qué debemos hacer?

—Debemos ponerles la vida para que anden, entonces tienen que ponerle vida a sus monos.

—¿Tú primero o yo primero? —preguntó Dios.

Entonces el diablo comenzó soplándole en la oreja a uno de los monos diciéndole a Dios:

—Sólo se va a levantar, si a los tres soplidos no revive no va a hacer nada. Pero no se levantó.

Entonces quiso llorar el diablo diciendo:

—Ya no puedo, ayúdame, tú que sabes más que yo.

—Bueno, voy a ayudarte —le dijo Dios; entonces Dios le sopló en la oreja al mismo mono blanco del diablo y le sopló y se movió poquito y a los tres soplidos revivió y al rato se levantó, diciéndole Dios al diablo:

—Ya ves, es muy fácil, ahora les voy echar la vida a mis monos de barro. A los tres soplidos se levantó pero estaba agachado, como borracho, a diferencia del blanco, que era muy "abusado". Dicen que por eso los guarijíos son muy tímidos, por eso los yoris son más abusados, son gente del diablo.

Entonces andaban juntos, hicieron dos mujeres y un hombre:

—Ahora sí, vamos a esperar que se hagan más muchos y entonces vamos a hacer fiesta —dijo Dios. Luego continuó diciendo:

—Ahora lo que nos falta; hay que hacer a quien nos despierte en la mañana (y crearon al gallo), que cante en la mañana —haciendo lo mismo el diablo. También le soplaron y pa' pronto que se levanta.

—Éstos nos van a despertar en la mañana —soplándole el diablo al suyo y que no se levanta; su mono tenía unos ojotes y empezó a cantar: era el tecolote y voló lejos empezando a cantar.

Como eran hermanos siempre andaban juntos el diablo y tatita Dios; entonces tatita Dios dijo:

—Cada quien va a hacer su fiesta, a ver cuál es la más bonita. Voy

desde la visión de la antropología estadounidense autores como Spicer (1994), Beals (1945) y Crumrine (1974), entre otros, comenzaron a explorar más sistemáticamente las cosmovisiones indígenas en el Noroeste. Hasta la segunda mitad del siglo se inició también este tipo de estudios, desde la antropología mexicana, mediante investigaciones que empezaron a integrar un conocimiento más amplio acerca del pensamiento de las diversas sociedades de esta región; sin embargo, este conocimiento aún es muy disperso y no siempre tiene la misma profundidad o acercamiento a los distintos grupos.

Hoy día, debido a los procesos histórico-sociales, las características particulares de cada grupo y las relaciones que han mantenido con diversos sectores de la población mestiza, no todos estos grupos en sus diferentes comunidades comparten siempre un mismo conocimiento o cosmovisión; en algunos casos los procesos de desplazamiento lingüístico y cultural han implicado también pérdida de la memoria y la cosmovisión. Si bien diversos estudios etnográficos y antropológicos sobre los diferentes grupos de la región del Noroeste suelen incluir entre sus apartados mitos, relatos y otros aspectos relacionados con la cosmovisión de estas sociedades, son relativamente escasos los estudios más formales que analizan la tradición oral como una forma de acercarse a la cosmovisión de estas sociedades; sin embargo, destacan en particular los estudios de Olavarría (1987) y de Olmos (2005), cuyo interés fundamental se orienta hacia el estudio de la cosmovisión en el Noroeste.

a ocupar tres mujeres, Santa Cruz y bule.

Contestando el diablo:

—Pues yo también.

Tatita Dios puso un banco, dos piedras, tres bules, Santa Cruz; se sentó y empezó a cantar. El diablo trajo música de cuerdas, de conjunto, había mujeres "bichis" (sin ropa), hombres peleando y el diablo estaba muerto de la risa, yendo al rato con Dios. Dios se asomó a la fiesta del diablo y le dijo:

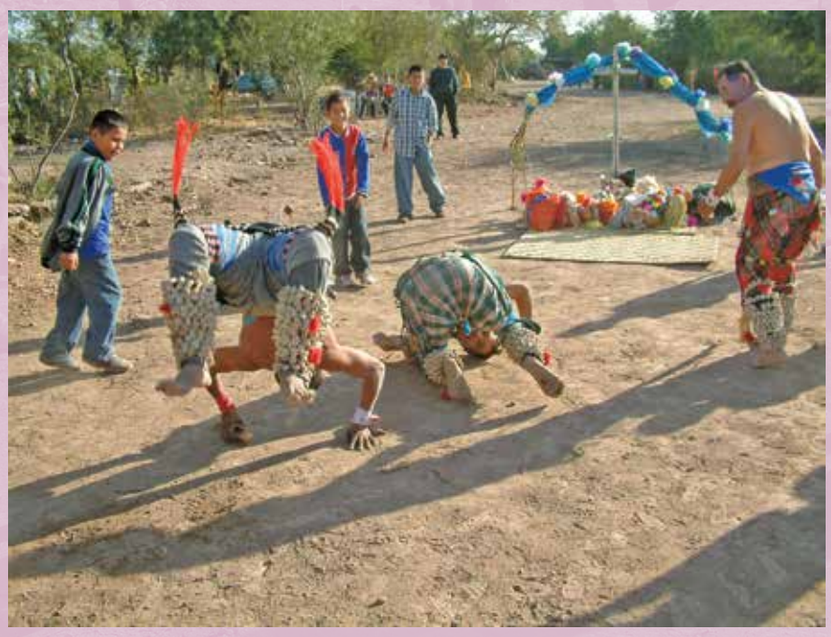
—No, hermano diablo, tu fiesta no sirve, así no se vale; mi fiesta va a servir para cuando no llueva. Entonces lloverá; además, ahora van a hacer tres noches de fiestas y entonces vamos a salir a pasear a ver cómo está el mundo.

Salieron a pasearse y la tierra se quedó en el centro y dicen que después ya había mucha gente. Tatita Dios dijo:

—Yo ya me voy a ir, ya no quiero estar ahí, ya me voy a otra parte, pueden hacer ustedes esta fiesta.

La cruz antes era de oro, por eso el diablo les quería quitar la Santa Cruz; por eso Dios tuvo que volver diciendo:

—Me la voy a llevar, mejor usen una cruz de madera; ésa nadie se las va a quitar.



Pascolas yaquis hacen piruetas en una parte del ritual que se llama "Inventando la lluvia", que es un pedido de agua para el florecimiento del huya ania. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora.



Corona de virtud. Elaboración de la corona de flores de una niña Tres Marías, cuya promesa es acompañar a la Virgen durante los contis (procesiones) de la cuaresma. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

Al estudiar los mitos cosmogónicos de la región Noroeste, Olavarría (1987) señala:

> Vista desde su conjunto, la mitología indígena del Noroeste presenta una uniformidad interna que se caracteriza por la presencia de los héroes culturales, como Coyote y el Hermano Mayor, los gemelos y los hombres gigantes o de baja estatura. Asimismo, aparece recurrentemente el simbolismo referido al número cuatro, a los colores y las direcciones del universo (los puntos cardinales); los temas míticos —como en otras culturas del continente americano— se repiten: la inundación, las destrucciones sucesivas de la humanidad, el origen de la muerte y los ritos funerarios, el origen de las enfermedades, etc. […] Desde otro punto de vista, la mitología del Noroeste adquiere su importancia al situarse en un lugar intermedio entre los temas míticos del suroeste americano y la mitología mesoamericana (Olavarría, 1987: 247).

Por su parte, los estudios de Olmos (2005) en torno de la estética y la cosmogonía de los grupos indígenas del Noroeste ofrecen una panorámica muy completa de su tradición oral, en busca de analizar con mayor detalle las particularidades y las coincidencias del pensamiento de estas sociedades y al reflexionar particularmente sobre los mitos de origen y las direcciones de creación cultural, ámbitos que le permiten mostrar tanto las coincidencias como las diferencias de interpretación de estas sociedades. Olmos menciona:

> La cultura, considerada como una de las primeras creaciones humanas que transforman la naturaleza, tiene diversas representaciones en el pensamiento mítico. Éstas refieren que en el principio sólo existe la oscuridad, tras la cual siempre aparecerá el demiurgo o personaje creador que le dará sentido al caos original, del cual extraerá la vida, la naturaleza, los animales y los hombres, que en ese tiempo mítico eran todavía mitad hombre y mitad animal (Olmos, 2005: 30).



La pausa. Grupo de judíos a la orilla de un canal en la mañana, inician su corrida el Jueves Santo durante la Semana Santa. Ahome, Sinaloa.

LAS CONSTELACIONES COMCÁAC*

Arturo Morales Blanco**

La importancia de un trabajo como éste es para que todas las personas que no conozcan estas constelaciones las aprendan. Para explicárselas a todas las personas que no las entiendan y para que los niños también las aprendan y no se pierdan las costumbres de los antepasados. Las constelaciones seris entre los antiguos y también ahora sirven para muchas cosas, como son:

- Para orientación, o sea, para indicar. La estrella para la orientación se llama Hiizoox caanoj hiimatax, que quiere decir "estrella que no gira".
- Para indicar la época de nacimiento de especies animales y vegetales útiles: hay algunas que, cuando aparecen, crecen muchas clases de vegetación, como en octubre y noviembre.
- Para indicar el inicio de las actividades productivas, las constelaciones son distintas, pero hay unas que aparecen en el mismo mes, pero nada más aparecen por un tiempo: hay tres de seis meses, dos de cinco meses, dos de cuatro meses, una de dos meses y dos de un mes. Estas constelaciones se dedican a la pesca.
- Para contar leyendas sobre la historia de las tradiciones. Cuando aparece cada constelación, los mayores cuentan lo que significan cada constelación y su leyenda.

Zaamth (jaiba)

Leyenda: las estrellas que se llaman Zaamth tradicionalmente salen en el mes de marzo. Entonces se juntan unas 300 o 400 jaibas en un solo lu-

* Morales Blanco, Arturo, "Las constelaciones seris y otros temas", *Cuadernos de Trabajo núm. 1*, Dirección General de Culturas Populares, Sonora, 1984.

** Promotor cultural seri, Dirección General de Culturas Populares.

Cosmovisiones del desierto

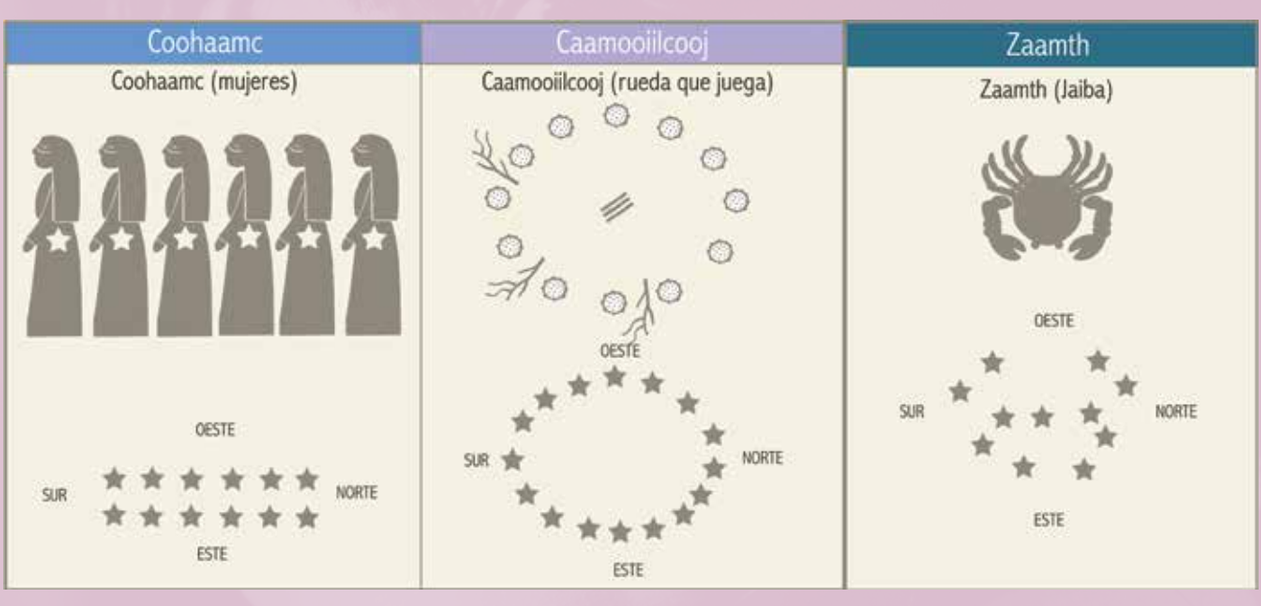
Al referirnos a las sociedades del desierto es preciso recordar que estamos considerando al menos tres grandes conjuntos o grupos étnicos: los yumanos, cuya presencia se ubica tanto en California como en Baja California; los o'odham, habitantes de Sonora y Arizona, y los comcáac o seris, que viven en Sonora. De esta manera se puede señalar también que históricamente existen distintas relaciones entre los yumanos y los o'odham, como entre los o'odham y los comcáac, las cuales se reflejan en diversas coincidencias en mitos, personajes míticos y diversas tradiciones como la cerámica o la cestería, prácticas que también han dado cauce y forma de expresión a la cosmovisión de estas sociedades a través de los diseños y la simbología utilizada tanto en ollas como en canastas.

Los grupos que se desarrollaron en la península de Baja California son parte de ricas tradiciones culturales, sencillas en apariencia dadas las arduas condiciones territoriales en que se desenvolvieron, lo cual, aunado a la escasez de su población, sobre todo en el siglo xx, han puesto en riesgo no sólo la permanencia de su pensamiento e idioma, sino su existencia como sociedades originales, diferenciadas respecto de otros grupos de esta inmensa región, pero tampoco exentas de diversas formas de intercambio. Entre los trabajos básicos para acercarse al conocimiento de las culturas de la península de Baja California se encuentran los de Álvarez (1975), quien hace una recopilación de diversos documentos

gar y se cubren con arena. Durante seis meses las jaibas están enterradas, salen en el mes de marzo, cuando aparece la estrella que se llama zaamth y después de seis meses vuelven a enterrarse, porque en tiempo de más frío no aparecen. Cuando salen se encuentran entre las lamas del mar que les dicen trigo de mar. Esa forma es una idea que usaban los antepasados seris; en esos tiempos en que no aparecen las jaibas, los seris buscan en todos los esteros para encontrar las jaibas y alimentarse. Estos animales son un alimento tradicional de los antepasados.

Coohamc (mujer)

Las estrellas que se llaman Coohaamc salen el primer día de julio; esas estrellas, cuando salen, dentro de cuatro o cinco días llueve mucho y también hay viento fuerte. Coohaamc quiere decir mujeres y hay otra que



Constelaciones seris.

y estudios que dan un panorama general de estas sociedades, así como de algunos de los documentos principales que varios autores e investigadores han elaborado. Otro de los trabajos de gran importancia, en especial para conocer la cultura kiliwa, es el realizado por Ochoa Zazueta (1978); también cabe mencionar los estudios de Mixco (1978), Ogás y Trujillo (1987), Garduño (1994) y Ogás (2001), entre otros. De esta manera, mitos como los de la creación del mundo se conservan aún en la memoria de los que tal vez sean los últimos habitantes, descendientes de las sociedades de la península.

En el pensamiento kiliwa, uno de los grupos étnicos de Baja California, Emiliano Uchurte contó que:

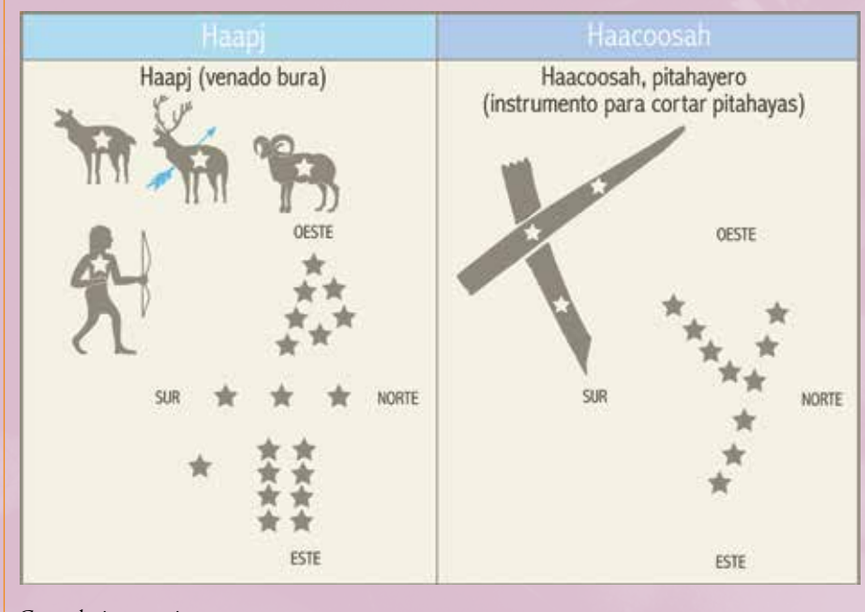
> Cuando el mundo fue creado no existía nada. No había montañas. Sólo reinaba la oscuridad como en la noche. Entonces llegó un hombre, Matipá. Vivía en plena oscuridad. Matipá se sentó, pensando en todas las cosas que iba a crear. Hizo un buche de agua y lo escupió hacia el Sur, hizo otro y lo lanzó hacia el Norte, después hizo uno mucho más grande, tan grande que se le salía el agua de la boca y lo escupió hacia el Oeste (por eso el mar occidental es tan grande y peligroso). Finalmente tomó poquita agua en la boca y la lanzó hacia el Este, (por lo cual este mar es bueno, su oleaje es manso) Así fueron creados los mares, aunque muy pequeños pues no contenían más agua que la que había cogido Matipá en sus buches (Ogás y Trujillo, 1987: 91).

se llama Haacaamtah, quiere decir esposos.

Leyenda: porque es el mes en que llueve mucho, los antepasados que vivían en la playa y los que vivían en el monte fueron a habitar las cuevas, porque no tenían casas y también como la costumbre de sus antepasados. Después de dos meses volvían a vivir en la playa los que eran de ahí y los otros regresaban al monte; después de dos meses ya no llovía ni había vientos fuertes.

En ese mes de julio no tenían tantas cosas para alimentarse, el mar se pone muy feo y los antepasados no tenían redes para pescar; tampoco hay pescado en los esteros. Este tiempo es el más malo de todos los meses del año.

Las otras estrellas que se llaman coohaamc haacaamtah salen primero que las demás, porque es como guía de las demás, porque sale más al norte que las demás.



Constelaciones seris.

Hiizoox caanooj haantipicaoh (Estrella que aparece en la mañana)

Ésta es una sola estrella y es como guía de los planetas; la palabra *hiizoox* quiere decir estrella, la palabra *haantipicaoh* quiere decir el que aparece en la mañana.

Leyenda: de la estrella que se llama *Hiizoox caanooj haantipicaoh* los antepasados cuentan que es la estrella que estará en el tiempo de frío, principalmente aparece en el mes de septiembre. Cuando aparece este planeta había mucho viento y también mucha

Jesús Ángel Ochoa Zazueta (1978) ha estudiado el pensamiento de los kiliwa y de algunas otras sociedades, con lo cual dio paso al conocimiento de seres como Meltí ʔipá jalá (u)ʔ, la deidad coyote-gente-luna que dice por medio del mito:

> Yo soy Meltí ʔipá jalá (u)ʔ, la deidad coyote-gente-luna; yo soy el padre, yo soy el de la casa redonda y cóncava, y vengo de donde todo es cóncavo y amarillo".

Para los cucapá el origen del mundo está relacionado con el surgimiento de los hermanos *Sipa* y *Kómat* (Olmos, 2005), quienes surgieron debajo del agua mediante el uso del tabaco y utilizaron a las hormigas rojas para que bajaran las aguas y apareciera la tierra. Después se pusieron a elaborar figuras de barro de las que aparecieron todas las personas y las razas. Sipa hacía figuras deformes y trataba de engañar a Komat al cambiar las figuras que hacía; luego entre ambos crearon el Sol y la Luna. Más adelante se señala en el mito:

> Los kiliwa y los pai-pai no jugaban por ser muy jóvenes todavía. Mientras estuvieron en aquella casa, los niños aprendieron a jugar; los yumas, mohaves, yavapais, diegueños y kamiais contra los maricopas y los cucapás (Olmos, 2005: 77).

Esto revela tal vez las antiguas guerras y alianzas entre las sociedades de la península de Baja California.

brisa. Este planeta también se dedica a la pesca.

Haapj (buro)

Las estrellas que se llaman *haapj* son tres juntas y la otra, que se llama *coosaactim*, es una sola estrella. De las tres estrellas juntas, la primera es el venado Heepem, la segunda es el buro Haapj y la tercera es el borrego cimarrón, moojiit. La estrella que se llama *coozaactim* es el cazador.

Leyenda: de las tres estrellas juntas, a la segunda es a la que le dio la flecha del cazador. El cazador iba alrededor de los animales para alcanzarlos y matar al que tenía la flecha. Cuando le dieron con la flecha a ese animal, era el mes de septiembre. La sangre que tenía se cayó encima de la isla del Tiburón. La razón sería que por eso había buro en la isla del Tiburón, pero no había venado ni cimarrón.

Cuando lo alcanzó el cazador y aparecieron las estrellas, se ve que las que están más debajo de todas son las plumas de la flecha y las que se ven más arriba son la punta de la flecha. Pero la parte derecha estaba quebrada, por eso no se ve la otra esquina. Cuando no se ven, vuelven a salir otra vez hasta septiembre.



Constelaciones seris.



La pequeña comcáac sonríe con los símbolos de su gente en el rostro. La pintura facial es una tradición ceremonial de los comcáac, Axöl Ihöm, El Desemboque, Pitiquito, Sonora.

Otros personajes que aparecen en la mitología cucapá son *El mago de la Tierra*, quien les dice que al morir sus cuerpos deben ser incinerados mirando hacia el norte, para evitar las enfermedades. Cabe mencionar que hasta fechas recientes tiene importancia también el personaje del coyote, con características muy especiales, que está presente en los mitos y cuentos de varios de los grupos del Noroeste.

Entre las concepciones sobre la creación de los k'miai o kumiai, también habitantes de la península de Baja California, un mito recopilado alrededor de 1910 dice:

> Al principio no había tierra, sólo agua por todos lados, pero bajo el agua había una cueva en la que vivían dos hermanos. El Mayor tenía un tejón, el menor una avecilla. Ambos habían estado allí durante larguísimo tiempo, ¡desde siempre! —parece—. Un día el Mayor dijo al Hermano Menor: Debemos subir hasta la superficie y ver lo que hay arriba.
>
> Está bien —contestó el interpelado—: "Yo voy primero", añadió el Hermano Mayor, y diciendo así salió de la cueva con su tejón y nadó con los ojos cerrados para que el agua salada no se los lastimara. Cuando llegó arriba, abrió los ojos y vio que todo era negro. Un poco después el Hermano Menor le gritó desde abajo: "¿Cómo se ve desde allá?" "Ven a ver", "¿Cómo subo?" "Con los ojos abiertos, para que puedas ver dónde estoy", repuso el Hermano Mayor maliciosamente, porque lo que quería era que el joven se dañara la vista para quedar como el más fuerte y el de mayores bienes. Porque mintió él, mienten los

CUADRO 7.
MITOS DE ORIGEN Y PERSONAJES MÍTICO-RELIGIOSOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL NOROESTE

GRUPO ÉTNICO	*MITO*	*PERSONAJES MÍTICOS*	*HAZAÑA/SUCESO ATRIBUIDO*
Cucapá	La creación	*Sipa* y *Comat*, El Mago de la Tierra Coyote	Dos hermanos responsables de la creación del mundo y de un orden.
Pai-pai	La muerte	*Miakbiak* (Dios), *Chalai* (Diablo), *Jalkutat* (Dragón)	*Miakbiak* debe partir y entrega sus dones a los animales.
Kiliwa	El origen del mundo	*Meltí?ipá jalá (u)?* Coyote-Gente-Luna	Con su propia luz, aullando crea el Sol y todas las cosas.
K'miai	El origen del mundo	*Maija awi.* Dios serpiente de agua *Jamilkotat* *Teipakomat*	Una gran serpiente que contenía todas las cosas y el conocimiento. Evitaba que la gente se acercara a *Maija awi.* El que formó la tierra y quiso la luz.
O'odham	El origen del mundo Destrucción	Hombre amargo Gran bebedor, Hacedor de la tierra Montezuma *I'itoi* (Hermano mayor) *Ho:ok, Ne:big* (Monstruos)	Surgimiento de la agricultura, ayuda del *viento* y *el nublado.* Cambio del clima. Sobrevive al Diluvio junto con el Coyote. Ordena construir un gran templo, conocido como Casa Grande. *I.itoi*, (el Hermano mayor) vence al monstruo para obtener agua. Su derrota ayuda a la vida de los *o'odham.*
Seri	Origen	*Tassne*, Caguama siete filos Primera mujer o Mujer pintada Los que se fueron enojados	Se atribuye al pelícano o a la tortuga gigante el origen del mar, de la tierra y de la gente. Su cuerpo estaba pintado de azul y surge de un carrizo. Dos hermanos abandonan la comunidad y son convertidos en gigantes.
Pima	Origen	Hombres quemados (momias) Osos	Una raza anterior destruida en un gran incendio. Los osos raptaban a las mujeres y se comían a los hombres.
Guarijío	Origen	Raza de gente anterior Gigantes *Wajura* *Nonó* (Tata Dios) *Kumú* (El Diablo)	Cuando se quemó el mundo fueron destruidos. Antes los gigantes se comían a los niños. Muerte de los gigantes. Serpiente que impedía acercarse al agua; intervienen los *maynates* (cantadores y rezadores). Él creó todo el mundo y todas las cosas. La Luna, Jesucristo y su esposa (Juana).
Yaqui	Origen	Árbol que habla, *Yomomuli* Chapulín Brujo *Surem*	Un árbol tiene un mensaje. Una joven yaqui entiende el árbol. Pelea entre una serpiente y el Chapulín Brujo. Personajes de larga vida, antecesores de los *yaquis*, rechazan la llegada de los españoles.
Mayo	Origen	*Itom achai, Itom ayye*, *Illi usim*	Dios o el creador del mundo, relacionado con la Santísima Trinidad, que incluye también a nuestra madre y al niño Jesús.

Nota: En el pensamiento mítico y la tradición oral de los grupos del Noroeste se encuentra una gran diversidad de mitos, leyendas y narraciones que dan cuenta de distintos aspectos y facetas de la historia y la vida de estas sociedades, abarcando muy distintos elementos de su origen y de la existencia de los distintos seres de la naturaleza y del imaginario de cada uno de ellos. Como muestra de ello se presentan aquí sólo algunos de los elementos que integran este vasto campo del pensamiento de las sociedades del Noroeste.

> seres humanos; es el principio de la falta de honradez en la Humanidad (Olmos, 2005: 131).

Otros autores se han preocupado también por recopilar y estudiar la tradición oral y la cosmovisión de las sociedades de la península, como Álvarez de Williams (1975) y Ogás y Trujillo (1987), cuyas investigaciones permiten entender un poco más a estos importantes grupos que por largo tiempo han sido poco conocidos y apoyados y que, sin embargo, aún conservan de vigorosa manera cuentos, relatos, canciones y enseñanzas que provienen de antiguas y vigentes sociedades del desierto.

El testimonio de don Benito Peralta, indígena pai-pai de Santa Catarina, recopilado por Mixco (1985) ofrece una interesante visión de esta sociedad de Baja California:

> Cruzaron a esta tierra, al desemboque (del Colorado) al aguaje detrás del cerro (que le dicen). Allí se puso a cantar (Dios acomodando las razas en sus hogares). 'Aguaje de la hiedra' dice, llegaron (allá) estuvo cantando así. Estas tierras todas las emparejó. Estuvo nombrando las otras razas (apellidos), 'los sureños, los norteños' dijo, la raza 'cuervo' dijo, 'juach' dijo, los 'cuero colorado', dijo, los 'jamsulch' dijo, 'los kiliwa' dijo, los 'bocas crudas' dijo. Estuvo nombrando los apellidos de cada pueblo en su aguaje. Estuvo nombrando las tierras, los aguajes (de cada raza en) su casa, (en) su casa, (en) su tierra, (Éste) es tu cerro. A todos les dijo: 'Éste será tu cerro, ésta será tu agua' dijo. Éste tu camino, yo estoy diciendo a cada pueblo. Se fue, durmió, al día siguiente llegó. ¡No! dijo ya (hay) pueblo allá, es de tal raza. Estuvo nombrando en cada aguaje. Los del aguajito (actual colonia Lázaro Cárdenas del Valle de Trinidad), los de 'cuervo al calor del Sol', los de la 'mancha de carrizo', los de 'palo arrojadizo', los de 'jamau'. Nombró la tierra y nombró las razas, los 'del cielo', 'los cucapá', los 'yuma', 'los mojave', los 'chijwa', los 'tambo' nombró todos los apellidos (Bendímez, 1989: 20).



Adornos. El altar guarijío de Viernes Santo, Loreto, Chínipas, Chihuahua.



Con las flores rituales del sotol celebramos nuestros días grandes. Comunidad o'oba (pima), Yepachic, Chihuahua.

PALABRAS DE DON ANTONIO ASENCIO PALMA†*

LÍDER TRADICIONAL DE LOS O'ODHAM EN MÉXICO

En esta charla trataré de exponer la problemática que hemos tenido desde tiempos inmemoriales. Se nos ha despojado de nuestras tierras, aunque para el hombre blanco no tiene ninguna importancia este problema, que lo tenemos desde hace mucho tiempo. Nos han despojado de nuestras tierras, aguas y lugares tradicionales, religiosos. Nuestra cultura es un orgullo nacional y para la cual no se tiene apoyo, ya sea de los gobiernos estatal o federal.

Para muchos sonorenses, pasan desapercibidos los o'odham. Históricamente fueron unos de los primeros pobladores de este estado, principalmente en la zona desértica y con todas las carencias han sobrevivido en extrema pobreza, sin el apoyo del gobierno o del Instituto Nacional Indigenista y nuestras autoridades no son reconocidas como tales.

Desde nuestros ancestros y la tradición oral sabemos de un creador (I'itoi) y que la tierra es nuestra madre y el agua nuestro padre. Hemos venido luchando por defender nuestro patrimonio cultural y lo queremos para las generaciones futuras, para que ellos lo conozcan, lo cuiden y lo aprecien con el amor con que nosotros lo hemos cuidado. Somos hermanos, ya que somos indígenas y pedimos la unión de todos los indígenas del mundo para lograr lo que tanto anhelamos, ya que todos los indígenas tenemos los mismos problemas de despojo de nuestras tierras, por lo cual hemos sufrido y seguiremos sufriendo.

Por eso, con la lucha de todos alcanzaremos el sendero de la victoria, con la ayuda de I'itoi, sin importar las inclemencias por las cuales estamos atravesando y que todos los pueblos indios del mundo hemos soportado hasta la fecha. Por eso reitero que solamente unidos podemos luchar contra quienes se oponen a que tengamos una vida más digna;

* Asencio Antonio Palma fue o'odham y nació en el ejido Pozo Verde —muy cerca de la frontera con Estados Unidos— en 1907 y desde aquellos tiempos hasta su muerte fue un luchador incansable de los derechos de los o'odham. Grabación y transcripción hecha por Dora Tabanico, Museo de Sonora, INAH, 1993.

Cabe subrayar que existe cierta homogeneidad o concurrencia entre los mitos y cosmovisiones de algunos de estos grupos, la cual se pueden señalar tanto en la presencia de ciertos personajes como en las concepciones acerca de la creación del mundo o en las creencias relacionadas con la muerte y la práctica funeraria de incinerar a los muertos, que forman parte de las tradiciones de los grupos yumanos y que revelan una región cultural fuertemente interrelacionada.

En el caso de los pimas, particularmente del sector que vive en Arizona y el norte de Sonora, existe un rico y diverso pensamiento cosmogónico que muestra también que los o'odham se reconocen a sí mismos como descendientes o herederos de un grupo mítico y de gran antigüedad, conocido por ellos como los hohokam (los que se fueron), quienes pertenecían a una época anterior y a un mundo distinto que está relacionado con la inmensa construcción de Casa Grande (Phoenix, Arizona), que fue asiento de esta cultura, la cual alcanzó notables desarrollos agrícolas e hidráulicos al establecer un extenso sistema de riego, aprovechando las corrientes del río Gila; para los hohokam una serie de personajes o espíritus tutelares como el Mago de la Tierra, el Hombre Amargo, Sihuhú o I'itoi están relacionados con sucesivos periodos de creación y destrucción del mundo y sus habitantes De todo ello se deriva una serie de normas y tradiciones que tratan de enseñar a los o'odham (pimas gileños y pápagos, entre otros) el *him: dag* o "modo adecuado de vivir" y mediante el cual

el o'odham dice que los indígenas no tienen fronteras que los detengan.

Antes de la llegada del hombre blanco nosotros vivíamos felices, no había obstáculos que nos impidieran tener todo. Existen o'odham en Guadalajara, Jalisco, porque en ese tiempo podíamos traficar libremente, pero cuando fuimos invadidos, empezaron las dificultades, se nos fueron quitando nuestras tierras. Nos quitaron nuestro territorio, nuestros pueblos se fueron extinguiendo con las enfermedades y la lucha que había entre los yaquis y los seris; estas luchas eran provocadas por los blancos con objeto de dividirnos.

Otro factor importante por el cual nos fueron despojando de nuestras tierras fue la fiebre del oro y en base a ella se nos despojó de una extensión bastante grande de tierra y cuando comenzamos a tener cierta fuerza como grupo, empezaron a matar y a dominarnos sin importar lo que nosotros pensáramos o sintiéramos. Hoy el gobierno quiere tapar con un dedo todos los problemas que nos aquejan y no hacen nada para solucionarlos. Lo mismo es en la lucha por la conservación de nuestras costumbres, así como nuestras tierras sagradas.

Se han perdido vidas de nuestros abuelos, de nuestros hijos, pero aun así seguimos luchando para que las dependencias competentes empiecen a despertar y hagan caso de las exigencias que son concretas: que nos respeten el territorio que hemos poseído, nuestras costumbres y culturas, así como los lugares sagrados que tenemos, como los panteones, iglesias y sitios ceremoniales donde oramos, elevando nuestras oraciones a nuestro creador, I'itoi.

También quiero hacer hincapié en que cuando llegó el hombre blanco trajo enfermedades como la viruela, la fiebre amarilla, que se nos fue trasmitiendo con sus utensilios de cocina, ya que cuando nosotros cocinábamos con nuestros trastos de tierra, nunca nos habíamos enfermado. Con la llegada del hombre blanco ha llegado el progreso, pero no ha sido en beneficio del o'odham, sino para él mismo.

Han ido acabando con nuestras culturas; lo peor del caso es que nos robaban nuestros conocimientos acerca de los efectos curativos de diversas plantas medicinales y que el hombre blanco sometió a tratamientos químicos, para después vendérnoslos a precios muy elevados.

Para concluir esta exposición, me permito protestar enérgicamente en nombre de la nación o'odham por el festejo que hace el hombre blanco este 12 de octubre. Consideramos que esta fecha es catastrófica para las naciones indias de América y no tenemos por qué festejar, ya que es engañarnos a nosotros mismos y traicionar el pensamiento de nuestros ancestros.

Agradeciendo la atención que se sirvieron prestar a la presente, espero que reflexionen al respecto. Muy atentamente, Asencio Antonio Palma, gobernador o'odham.

se templa su espíritu y fortaleza para resistir las condiciones del desierto y las debilidades del ser.

En la actualidad la cosmovisión de los o'odham se expresa de manera muy particular en la integración de un complejo mítico/ritual que tiene como núcleo las cuatro ceremonias conocidas como *ví'kita*, cada una de las cuales se fundamenta en un mito de origen en el que gracias a la acción de un ser superior —I'itoi— se logra contrarrestar los peligros y las carencias de un tiempo fundacional en el que terribles seres, fuertes tormentas o largas sequías pusieron en riesgo la sobrevivencia de la gente. Como recordatorio de estos sucesos y para expresar su agradecimiento, cada mito se transformó en un ritual que se desarrollaba en un lugar y en un tiempo específicos. Esto se relaciona también con un aspecto fundamental de su cosmovisión, vinculado con el hecho de que en el tiempo de verano no se habla de los mitos del origen bajo ningún motivo, lo cual sólo puede llevarse a cabo durante el invierno; mientras tanto, algunos de los más importantes rituales, relacionados con su origen, tienen lugar durante el tiempo de verano y en este equilibrio se funda lo que ellos conocen como *him: dag*.



Triunfo sobre los fariseos. Los tres Josés (Bahi Reyesim) el Domingo de Resurrección, luego de ser los encargados de derrotar, con sus flores como armas, a los fariseos, El Júpare, Huatabampo, Sonora.

Ángelo Mattía, integrante de las autoridades tradicionales de los o'odham, al hablar con funcionarios indigenistas en la ciudad de México, en busca de proteger sus sitios sagrados, mencionó:

> En el tiempo cuando tuvimos la inundación, en algún lado, estaba sentado I'itoi en una olla, él hizo la olla de la savia del arbusto de la creosota. Sí, vino a descansar aquí, se estableció donde hacemos nuestros llamados y todavía está allí en la montaña que llamamos "Montaña de la abundante savia", que los mexicanos llaman "Pinacates". Desde allí salieron y se dispersó el pueblo. Entonces cuando se multiplicó el pueblo, él viajó por allí y colocó a la gente por allí (Rajsbau y cols., 1991).

La derrota final. Quema del judas junto con las lanzas y los cuchillos de los judíos en la mañana del Sábado de Gloria durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.



Los comcáac, más conocidos como seris, son en realidad una de al menos seis bandas de navegantes y pescadores, quienes también practicaban la caza y la recolección, que en algún momento de su historia cruzaron en largas balsas de carrizo el Golfo de California para establecerse en un territorio árido que escasamente contaba con fuentes de abastecimiento de agua. En su tradición

oral se conservan aún relatos que revelan una mítica sociedad de gigantes que vivía más allá del horizonte, hacia donde cae el sol; su pensamiento, idioma y forma de vida los ha hecho muy distintos del resto de las sociedades que se desarrollaron en esta región.

Algunos de los mitos contemporáneos de los comcáac remiten al origen de la tierra y de ellos al espíritu totémico de la imponente tortuga de los siete filos y a quien se le dedica una ceremonia que muestra un núcleo denso de esta cultura navegante. Sin embargo, tiempo atrás, en los albores del siglo xx, el origen del mundo se atribuía al dios Tassne, pájaro de hermoso plumaje y melodioso canto, según lo señaló McGee (1980).

Algunos relatos hablan también de un mundo mítico que existe debajo del mar, que sus antepasados conocieron bien y del cual, mediante el poder de los cantos y los dones de los seres marinos, se podían adquirir fuerzas o poderes especiales. Resulta muy particular en esta sociedad la importancia que tienen aún hoy los cantos tradicionales y los relatos, para explicar la complejidad con que conciben el origen de su mundo, el cual se consolidó con las aparentemente débiles patas de una araña, según narra otra leyenda. Destaca también la visión y conocimiento que los miembros de este grupo tienen del universo, las estrellas y sus constelaciones, construidos desde su óptica, resultado de una prolongada observación del cielo y las estrellas, vinculadas con los cambios en las mareas del Golfo de California. En esta concepción astronómica de las constelaciones el reconocimiento de la relación entre la presencia de ciertos conjuntos de estrellas y acontecimientos de su vida cotidiana y del ciclo de su existencia ha sido fundamental. Mitos actuales hablan de Hant Caai, el creador.

Entre los mitos recopilados entre los seris y que muestran el origen de la gente y las distintas razas humanas se dice lo siguiente:



Solicitud de limosna. El viejito, siempre acompañado por las Verónicas y custodiado por los fariseos, recorre casa por casa pidiendo limosna el Jueves Santo. El Júpare, Huatabampo, Sonora.



Luto. Las Verónicas vestidas de luto cuidan la urna mortuoria del Cristo el Viernes Santo por la noche. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

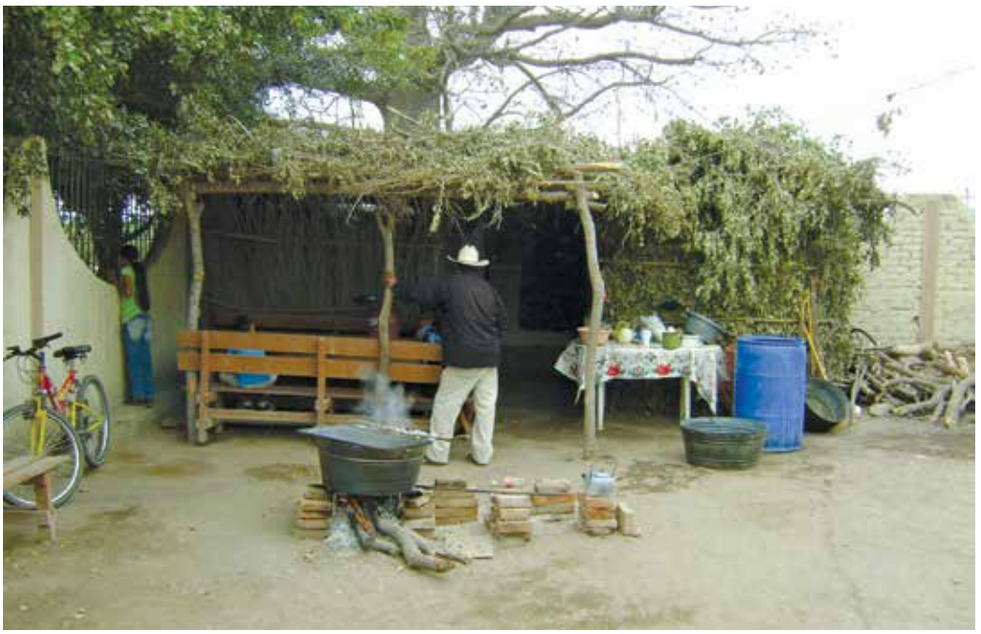
> En el principio había un gran carrizo o bambú que salía de la tierra. En cada uno de sus nudos había un pueblo diferente. En la punta del carrizo estaban los seris; enseguida estaban los gringos, los chinos, los apaches y los yaquis. Abajo de todo estaban los mexicanos. Fuera de ese carrizo había otro nudo, en donde estaban los pápagos, enemigos hereditarios de los seris (Coolidge, 1939).

También mediante el conocimiento e interpretación del movimiento de las estrellas y al relacionarlo con la experiencia acerca del periodo de maduración de frutos del desierto o las épocas de escasez de ciertas especies marinas, se entiende y justifica la presencia o ausencia de cierta especie en algún lugar del territorio y, sobre todo, se conocen las rutas de navegación, las corrientes peligrosas y la mejor manera de sobrevivir entre los caprichos y veleidades de la naturaleza del mar y el desierto. Esto revela una detallada observación y conocimiento del entorno natural, aspectos que han sido elementos fundamentales en los procesos de persistencia étnica por los cuales este grupo ha atravesado y que logró mantenerse al margen de la influencia religiosa de origen católico desde la época de los misioneros hasta mediados del siglo xx.

Cosmovisión en las sociedades de los valles agrícolas

Tanto yaquis como mayos tienen un origen común en la tradición cahíta, debido a lo cual ambas culturas están profundamente relacionadas, aunque cada una de ellas conserva sus particularidades en términos de su pensamiento y tradiciones; de igual modo, a lo largo de la historia han atravesado procesos similares que tampoco han desvanecido dichas diferencias que matizan la identidad étnica de ambas sociedades.

En la cosmovisión de yaquis y mayos se reconoce la existencia de dos ámbitos distintos, pero relacionados entre sí de manera muy profunda: el primero de



Antes de todo. Enramada habilitada como cocina a un costado de la iglesia, para preparar los alimentos de la tropa de judíos durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.

ellos es conocido como *huya ania* y se refiere fundamentalmente a una concepción mágico/religiosa de la naturaleza que se expresa en distintos planos, como *tuka ania* (mundo nocturno), *sea ania* (ríos, aire, nubes y lluvia) *y huya ania* (tierra y plantas). Cada uno de estos ámbitos se encuentra habitado por seres o potencias de diversas características y vinculados al origen de los yaquis, que se consideran descendientes de los surem, una raza anterior y con gran longevidad. "El yoania está presente hoy en día, aún oculto, pero concurre con el mundo visible y tangible de los hombres. Sólo muestra sus secretos y dones a quienes poseen atributos especiales para recibirlo. Puede aparecer en forma de visiones en lugares silvestres y alejados del desierto o las cuevas" (Olavarría, 1992: 26).

La gente de los primeros tiempos. Saguaros gigantes del desierto de la nación o'odham, Sonora.



Para los yaquis actuales, las historias sobre su origen provienen de la memoria acerca de *Yomomuli* y sus hijos, los *surem*. *Yomomuli*, según cuenta el mito, traduce a los surem las extrañas voces emitidas por un árbol y les avisa de los cambios que se avecinan y de donde surgirán los yaquis. En esta vertiente del pensamiento yaqui se encuentran mitos acerca del origen del fuego, de la estrella fugaz y otros aspectos que configuraron el mundo mítico de los yaquis antes de la llegada de los españoles (Silva, 2009: 17).

El otro ámbito de la existencia en el mundo yaqui es el conocido como *kohtumbre yaura*, relacionado con el mundo católico yaqui, como una interpretación muy particular del pensamiento heredado de los religiosos jesuitas y asimilado en el pensamiento yaqui. A partir de la presencia y obra de los jesuitas, nuevos elementos se integraron a su cosmovisión; de esta manera, otros temas y personajes tomaron forma aquí, como Yaitowi, conocido también como el hombre justo y perfecto y quien, según cuenta la tradición, acompañaba a Dios en los tiempos del diluvio. Resulta muy interesante y compleja la narración yaqui que integra seres, personajes y lugares de su propio territorio y cultura con pasajes y sitios presentes en las



Panteón colorido. El 2 de noviembre el panteón de la comunidad luce desierto, pero engalanado con el colorido de las tumbas y las flores, depositadas la noche anterior. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

escrituras bíblicas, lo cual sugiere no una mera unión de hechos y personajes, sino una integración más compleja de los distintos elementos que constituyen esta parte de la mitología yaqui que toma forma en algunos de sus rituales más importantes, como la cuaresma y la Semana Santa.

Los mayos viven actualmente en Sonora y Sinaloa; entre sus mitos existe la referencia a una antigua migración que se llevó a cabo de sur a norte, razón por la cual se asentaron hace largo tiempo en las márgenes de los ríos Mayo y Fuerte, principalmente. El pensamiento y la cultura de los mayos se vieron transformados y enriquecidos también con la presencia e influencia religiosa de los jesuitas, lo cual se percibe con claridad en algunos de los temas míticos principales, que representan en cierta medida reinterpretaciones de algunos temas bíblicos relacionados con su propia cosmovisión, al compartir el espacio mítico personajes como Itom Aye (Nuestra Madre) e *Itom Achai* (Nuestro Padre) (Crumrine, 1974):

Celebramos el año nuevo con los frutos del desierto. Comunidad comcáac de Socaiix o Punta Chueca, celebración del año nuevo, junio de 1999, Sonora.



> Dios hizo al mundo. Este mundo hermoso y poderoso es resultado de la poderosa mano sagrada de Dios. Si no hubiera Dios, ¿quién cuidaría de los pobres, gente sencilla como nosotros? Sólo se vive por la voluntad de Dios. Él es quien controla los truenos, los relámpagos y las lluvias. El trueno es la voz de la ira de Dios, y el relámpago es su poder. Itom Aye nos está cuidando, porque ¿de quién nacimos, sino de nuestra Madre? Itom Aye es nuestra madre; ella hace muchos milagros porque tiene poder. Ella es miembro de la Sagrada Familia.
>
> Otra versión dice, sin embargo, que antes de que hubiera este mundo, ya vivía el Rey Cristo. Pero existía una serpiente que amenazaba con una inundación. La única forma de que no lo hiciera, según el Rey, era darle una joven de cada familia; incluso el Rey llevó al agua donde vivía la serpiente una muchacha. Sucedió entonces que la serpiente pidió otra, pero el Rey le dijo



Bajo la máscara. Máscaras de fariseos mayos que al usarse, su portador no puede hacer ningún sonido gutural como parte de la promesa. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

> que ya no había más gente […] Mientras el mundo temblaba y el agua empezaba a subir, llovía y había terribles tormentas…

Según esta versión, al término del diluvio apareció Cristo-Adán, quien bebió el exceso de agua y después marcó el nuevo territorio de los mayos a partir de los viejos pueblos y endureció el lodo, convirtiéndolo en tierra; más adelante también hacen acto de presencia Lucifer y Caifás, así como los Bahi Reyesim (Tres Reyes Magos). De Cristo Adán dicen:

> Luego habló a los yoris y yoremes preguntando a los primeros: ustedes, mis hijos, ¿qué es lo que necesitan para mantenerse? Ellos respondieron: dinero. Luego preguntó a los yoremes: ¿ustedes, hijos, qué es lo que necesitan? A lo que respondieron: pues estas tierras polvorientas y el río, para que veas si quieres hacer crecer el frijol y el maíz. Eso está bien, hijo, pero tendrán que trabajar, contestó Cristo Adán (Olmos, 2005: 232).

Otros mitos hablan del origen del personaje del pascola, también presente entre los yaquis, que está relacionado con el huya ania; este personaje ritual fue retomado por otros grupos, como los guarijíos, los o'odham y los comcáac. Sin embargo, entre yaquis y mayos es más profundo y complejo el pensamiento mítico que da

sentido y origen a este personaje que se menciona como un hijo del diablo, quien cumple una función de moral o conciencia colectiva al tener el derecho de cuestionar algunas actitudes o debilidades de la gente en las ceremonias.

Un aspecto que destaca en la identidad tanto de mayos como de yaquis es el complejo religioso/ceremonial de la cuaresma y la Semana Santa, en las que las concepciones cosmogónicas de estos grupos adquieren vida de manera muy particular por medio de las acciones, algunas veces burlonas o irreverentes, de los fariseos o chapayecas, que representan durante todo este período la pasión y muerte de Cristo y que son una forma de asegurar el equilibrio en la existencia. Sobre todo en el caso de los mayos, mediante la vida religiosa y ceremonial y especialmente con las fiestas dedicadas a los santos se expresan el pensamiento y la visión del mundo de los miembros de este grupo: al cuestionárseles acerca de los altos costos que implica para los fiesteros, encargados de llevar a cabo estas tradiciones, cumplir con los rituales, a menudo señalan que no les preocupa endeudarse en este mundo, mientras puedan pagar la deuda con el creador por el don de la existencia. Vemos así que la cosmovisión no se expresa ni manifiesta sólo con mitos, sino que forma parte de la existencia de la gente en su acción cotidiana, mediante el intercambio de bienes, pero también en relación con su compromiso hacia la divinidad y las enseñanzas de sus mayores.

Cosmovisiones de las sociedades de la sierra

En el caso de las sociedades de la sierra han tenido lugar también interesantes concepciones y tradiciones de pensamiento en las cuales están vinculados al menos grupos tales como los o'oba (pima), macurawe (guarijío) y rarámuri (tarahumar), ya que tanto en los mitos y las leyendas como en algunos de los rituales se reflejan aspectos en común, como la referencia a una raza anterior de gigantes que atacaban a la gente o los relacionados con los osos, vistos como seres poderosos



Mirada de fariseo. Dos fariseos con máscaras tradicionales escoltan a quien porta una máscara de hechura comercial. El Júpare, Huatabampo, Sonora.



La cruz y los pascolas. El pascola mayor con sus demás pascolas se disponen a quemar cohetes ante la cruz mayor en la entrada de la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.

capaces de transformarse; o seres y espíritus que habitan en diversas pozas, arroyos y otras fuentes de agua. Un aspecto de gran importancia en estos sistemas de pensamiento es la noción de gratitud por los dones de la existencia y de la naturaleza; esto se refleja en las concepciones acerca de ciertas prácticas rituales o compromisos de carácter existencial, en los que además se establecen formas de diferenciación entre hombres y mujeres (los hombres deben hacer tres fiestas, las mujeres cuatro; los hombres deben agradecer las cosas tres veces, mientras las mujeres cuatro), lo cual no necesariamente refleja una condición de inferioridad atribuida a la mujer, como suele suceder en nuestra sociedad. También aparecen concepciones del mundo relacionadas con Dios, el diablo, la Santa Cruz, san Isidro Labrador y otros aspectos provenientes del mundo católico.

Entre los estudios que reúnen mitos y aspectos relacionados con la cosmovisión de esta región cabe destacar los trabajos de Escalante (1992) con los pimas y los de Miller (1996), Franco (1993), Barreras (1993), Acosta (1992), Porras (1997), Harris (1998) y Conde (2003) sobre los guarijíos.

En una región montañosa poblada de bosques de pino y cedro viven hoy día los que históricamente se llamaron pimas bajos o pimas serranos, quienes se denominan asimismo o'oba; su origen está relacionado con grupos conocidos genéricamente como pimas altos y pápagos, de los cuales se considera que se separaron hace largo tiempo, aunque, según referencias de misioneros y españoles, era evidente desde entonces la relación entre unos y otros. Cabe mencionar también que los pimas de la sierra se relacionaron históricamente tanto con los rarámuri o tarahumar de Chihuahua como con los guarijío, con quienes compar-



Pascolas y venados. Máscaras de pascola y cabezas de venado de yaquis y mayos. La única diferencia entre las máscaras yaqui y mayo es que la primera tiene el fleco corto y la segunda largo. Sonora y Sinaloa.

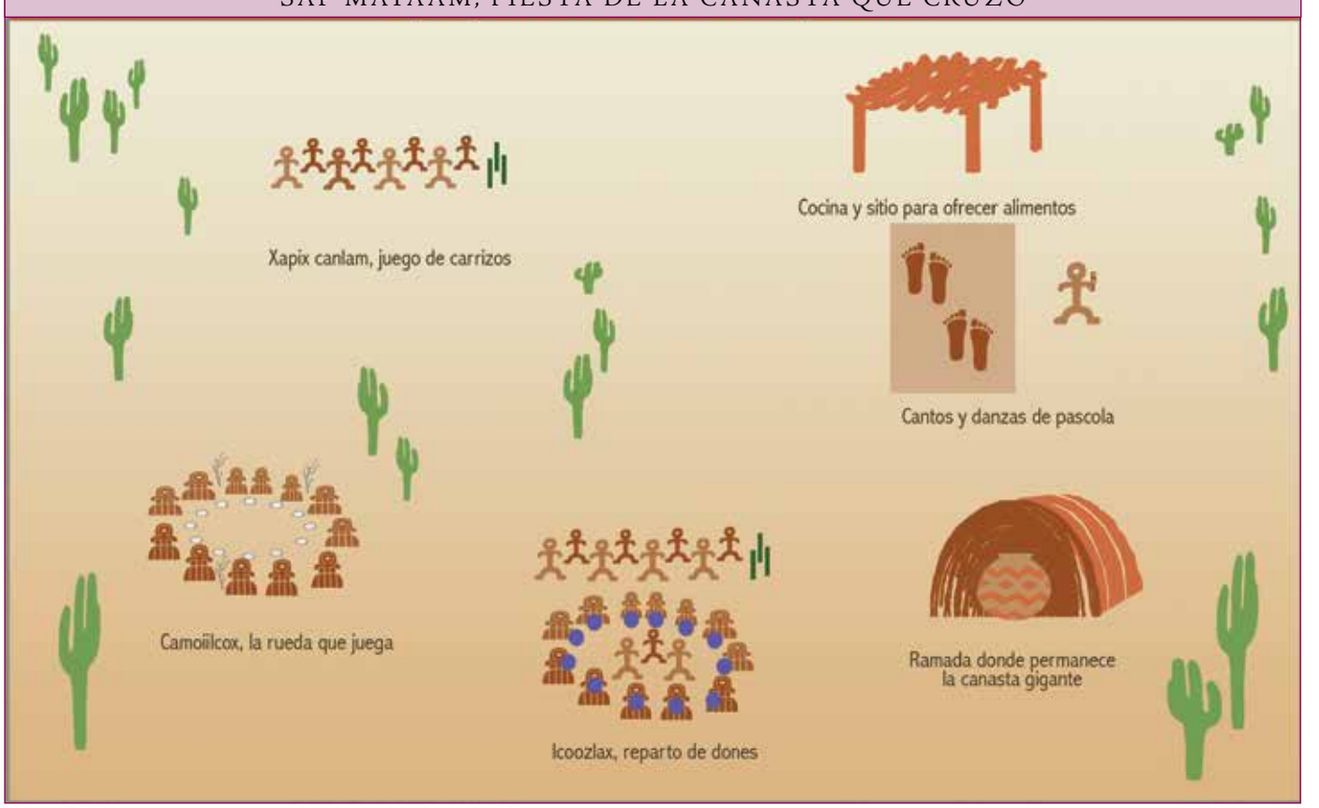
ten diversos aspectos dentro de su cultura, como ritos, leyendas y creencias que adquieren un rostro y una serie de particularidades en cada uno de estos grupos. Si bien las relaciones entre estos grupos han cambiado a lo largo de la historia, resulta evidente que comparten un horizonte cultural semejante y que adquieren su rostro y sentido de particularidad de un modo propio entre cada uno de ellos; se trata de culturas distintas, pero relacionadas.

Lorenzo Jiménez Romero da un testimonio proveniente de la región pima de Yécora:



Ante la tumba de Tetabiate. Homenaje a Tetabiate, líder de la resistencia yaqui, a 100 años de su muerte. Sierra del Bacatete, territorio yaqui, Sonora.

GRÁFICA 4.
SAP MAYAAM, FIESTA DE LA CANASTA QUE CRUZÓ



> Pues así se acabó este mundo, primero la primera gente comenzó a salir. Salió aquella gente, aquella gente negra, gente de noche. Esa gente negra no conocía el sol, no veían el sol. Después este mundo se acabó, todo se terminó, todo quedó quemado. Nuestro Tata Dios lo acabó desde arriba. Dijo Tata Dios: Voy a andar y sacar a la gente, pienso ir al lado de abajo y sacarlos… (Escalante y Estrada, 1992: 163).

Un aspecto interesante de estas sociedades es que tales concepciones del mundo se reflejan de manera muy particular en el contexto de los rituales de carácter agrícola, como el yúmari y la cava-pisca, en los que mediante los cantos el mundo es reconstruido y representado de diversas formas, agradeciendo los dones divinos y de la naturaleza.

Entre los estudios relacionados con la lengua y la gramática de los guarijíos de la sierra, son de gran importancia los relatos recopilados por Miller (1996), que señalan diversos aspectos fundamentales para entender la cosmovisión de este grupo; por ejemplo, en uno de dichos relatos se habla de una raza anterior:

> Éste es como se comenzó hace mucho tiempo, al principio, de los que vivieron antes. Él estaba con lástima cuando pasó. Éste que está cuidándonos. Los acabó a esta gente de antes que vivían por ahí, que andaban muy tristes. El papá vino a pensar con lástima, dijo el papá. ¿Cómo será bueno hacerlos que anden? "Es mejor que los acabemos", dijo Dios. Entonces los acabó. Bajó, un metro bajó. Entonces acabó a esos que estaban por ahí. Hoy están ahí, están en las cuevas tostados, ahora. Así decían los que existieron antes, los que sabían, los que vivían (Miller, 1996).



Flores yaquis. Integrantes del bachillerato de Vícam vestidas con el traje tradicional, de herencia maya con motivo de las deportaciones al sureste del país. Vícam, Guaymas, Sonora.



Alimento para el difunto. Altar de muertos colocado sobre la tumba yaqui el 2 de noviembre. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora.

Otro de dichos relatos menciona el origen de las fiestas, que son atribuidas a Dios, quien entrega a los indígenas la palma y la Santa Cruz, para que realicen sus ceremonias y les indica la manera adecuada de dar las gracias por su existencia mediante los rituales. En el relato de Tata Dios y los barbechadores se hace en particular una referencia que indica de algún modo la interpretación de los guarijíos acerca de la condición de su existencia en un territorio especialmente difícil para el trabajo agrícola y la subsistencia:

> Allá lejos otra vez encontraron al mismo barbechador. —¿Qué vas a sembrar?, le dijo (Dios). Voy a sembrar una cosa, piedra— le dijo. Hizo piedras. —Por eso nos dejaron con nada, pero con piedras ahora. Decían que no iba a haber piedras, pero ése tenía la culpa.
>
> [Al respecto, Miller señala lo siguiente:] Los primeros tres mencionaron las cosechas más importantes (aunque en realidad las tres más importantes para



Sewa. Un pascola restriega su cara enlodada en el rebozo de una mujer yaqui. Esta acción se llama *sewa* flor y representa una bendición a quienes se la hacen, durante el cabo de año de un difunto, celebrado en el solar familiar. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora.

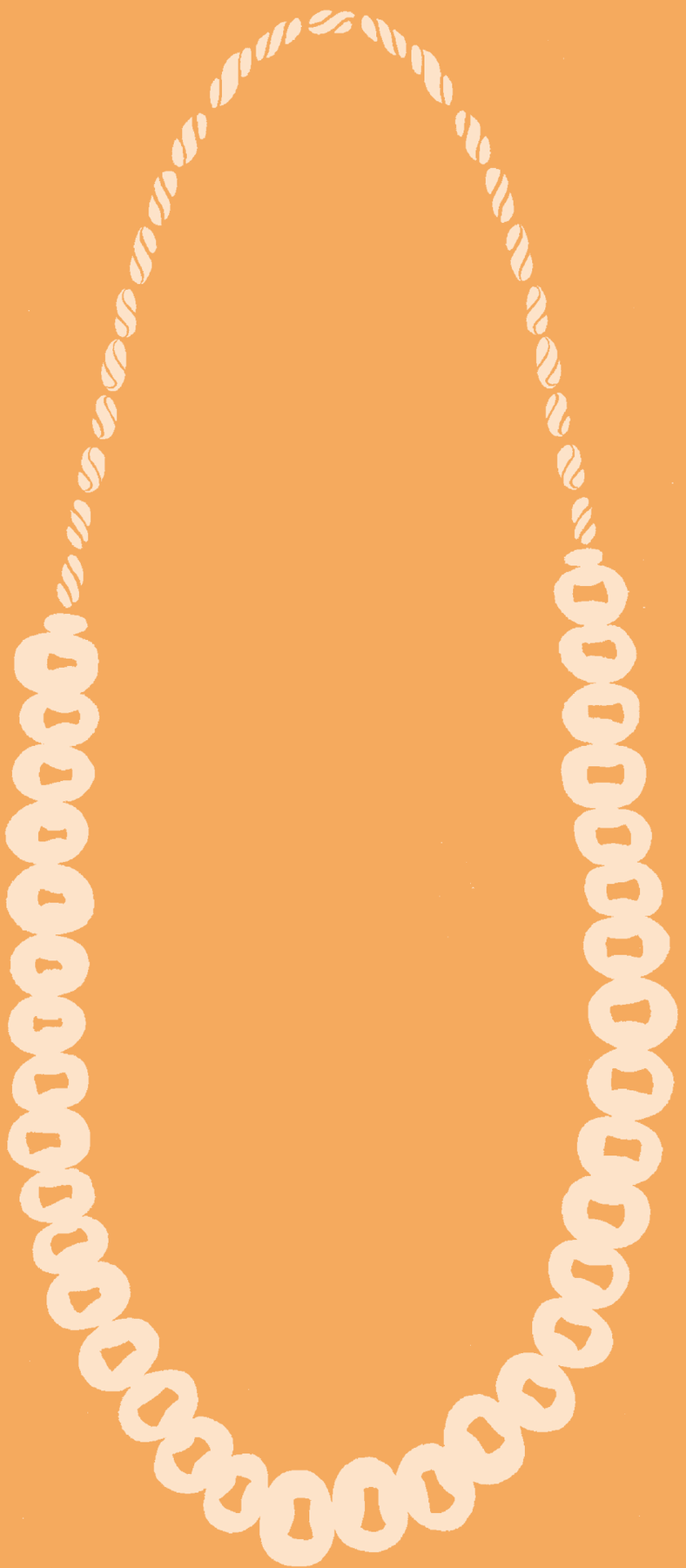
> los guarijíos son maíz, frijol y calabaza, ya que no siembran trigo ahora), pero el cuarto no quiso decir nada. Dios castigó a los guarijíos, entonces, con muchas piedras creciendo entre las milpas (Miller, 1996: 490).

Pese a lo anterior, cabe reconocer también que en algunos casos la restitución de la memoria y de la cosmovisión es retomada como un elemento muy importante en la recuperación de la identidad étnica; de esta manera, es posible encontrarse en distintas comunidades con diferentes personas (hijos, nietos, profesores, promotores culturales y grupos de ancianos, entre otros), quienes tratan de registrar y difundir los diversos testimonios que constituyen la memoria viva de sus comunidades. Así, poco a poco han aparecido folletos, cuadernos de trabajo, libros, revistas, periódicos, programas y estaciones de radio que dan a conocer diversas facetas de la memoria indígena. Hoy día existe una considerable cantidad de trabajos de recopilación de mitos y tradición oral que permiten sustentar de mejor forma el conocimiento acerca de la cosmovisión antigua y presente, esfuerzos hechos por autores cuyos trabajos se citan al final de la presente obra.

A lo largo de la historia una de las claves de los procesos de colonización y dominio de las sociedades indígenas ha sido tratar de despojarlos de su idioma y su forma de pensar; esto sucedió desde el principio de la Conquista y durante el periodo colonial, de la misma manera que en el proceso de consolidación de la nación mexicana y sus provincias. Durante las primeras décadas del siglo xx se pretendió integrar a los pueblos indígenas a la nación, a costa de poner en riesgo sus culturas y todavía en la actualidad son muchas las presiones e influencias que estas sociedades tienen que afrontar para conservar sus tradiciones. En la actualidad las sociedades indígenas del Noroeste y de otras partes del país conservan su forma de hablar, su pensamiento y su manera de concebir el mundo, lo que nos ha permitido adentrarnos por los senderos de su memoria para tratar de entender el mundo desde la visión indígena en el noroeste de México.



La ramada del viejito. Dos fiesteros mayos hacen guardia frente a la ramada del viejito, el Jueves Santo, previo a su detención por los fariseos. El Júpare, Huatabampo, Sonora.



Collar de conchas seri

CAPÍTULO 4

Organización social y política

Hugo López*
Claudia Harriss**
José Luis Moctezuma Zamarrón***

La organización social y política de los pueblos indígenas del Noroeste se desarrolla en los diversos ecosistemas donde tradicionalmente han habitado: la costa, el desierto, los valles y la sierra. El extremoso clima del Noroeste, la escasez de agua y la apropiación cuidadosa y en tiempo de otros recursos naturales adquieren un papel central y específico a partir de las situaciones propias de cada grupo étnico y los manejos culturales de los distintos nichos ambientales.

Conformación histórica

Desde la llegada de los españoles a la región, las crónicas registran que la mayoría de los grupos nativos vivían en pequeñas agrupaciones de casas donde no existía una clara diferencia entre el espacio habitado y la vegetación que lo rodeaba; siempre ubicadas a lo largo de los ríos y demás vertientes de agua, a las que llamaron rancherías (Spicer, 1962); en estos sitios las familias extensas se mantenían organizadas de manera dispersa, manteniendo una gran movilidad de una localidad a otra dentro de una amplia región, debido a los escasos recursos naturales, separación a veces cubierta con muchas horas de camino.

La ranchería se caracteriza por no tener un centro político y religioso, ni un espacio dedicado al intercambio de mercancías, como sucedía en la región mesoamericana; sin embargo, esto no es esencial para el modelo seguido en el gran Noroeste, pues su organización social y política se fincaba más en el sistema de parentesco, así como de líderes morales y militares sin una jerarquía permanente, que en estructuras de poder más elaboradas. Esa base permitía formar una especie de confederaciones que los españoles llamaron naciones a su arribo al Noroeste de México, como los llamados sinaloas, zuaques, tehuecos, ocoronis, ópatas, guarijíos, pimas, pápagos, yaquis y mayos, quienes preservaban sus propios territorios de poblamiento y siembra, así como de caza, pesca y recolección.

La ranchería fue el sistema dominante a la llegada de los españoles tanto en la sierra como en los valles. Con algunas variantes, el sistema de ranchería permitió a los diferentes grupos sobrevivir a las inclemencias del Noroeste, con su calor

* DEAS-INAH.
** ENAH-Chihuahua.
*** Centro INAH-Sonora.



Seris gentiles. (Ilustración de Adam Gilg).

extremo, su acentuado frío en la sierra y falta o exceso de agua en las cortas temporadas de lluvia, lo cual determinó dos sistemas agrícolas: uno de temporal en las serranías y otro de aluvión en los deltas de los ríos, combinado con temporadas de caza, pesca y recolección en la sierra, la costa y el desierto, que en gran medida correspondía al 50% de la dieta de los pobladores de las pequeñas comunidades. La ranchería se conformaba por un grupo de personas, no mayor de 400 individuos, pertenecientes a un grupo de redes sociales familiares, que establecieron solares de manera dispersa en un terreno cercano a los manantiales, arroyos y ríos de la zona. A su vez, las rancherías se conformaban en grupos mayores, de acuerdo con relaciones de afinidad, que resultaba en grupos diferenciados, aunque tuvieran una fuerte cercanía en los aspectos culturales y lingüísticos, como los yaquis, mayos, tehuecos, sinaloas, zuaques, etc., todos ellos de origen cahíta, pero con sus diferencias de acuerdo con un territorio, una variedad lingüística y, al parecer, un sistema endogámico de grupo, producto de posibles linajes que con el tiempo dieron lugar a grupos mayores. De esta manera, la ran-

Familia mayo de Ocoroni bajo la ramada familiar. Sinaloa.



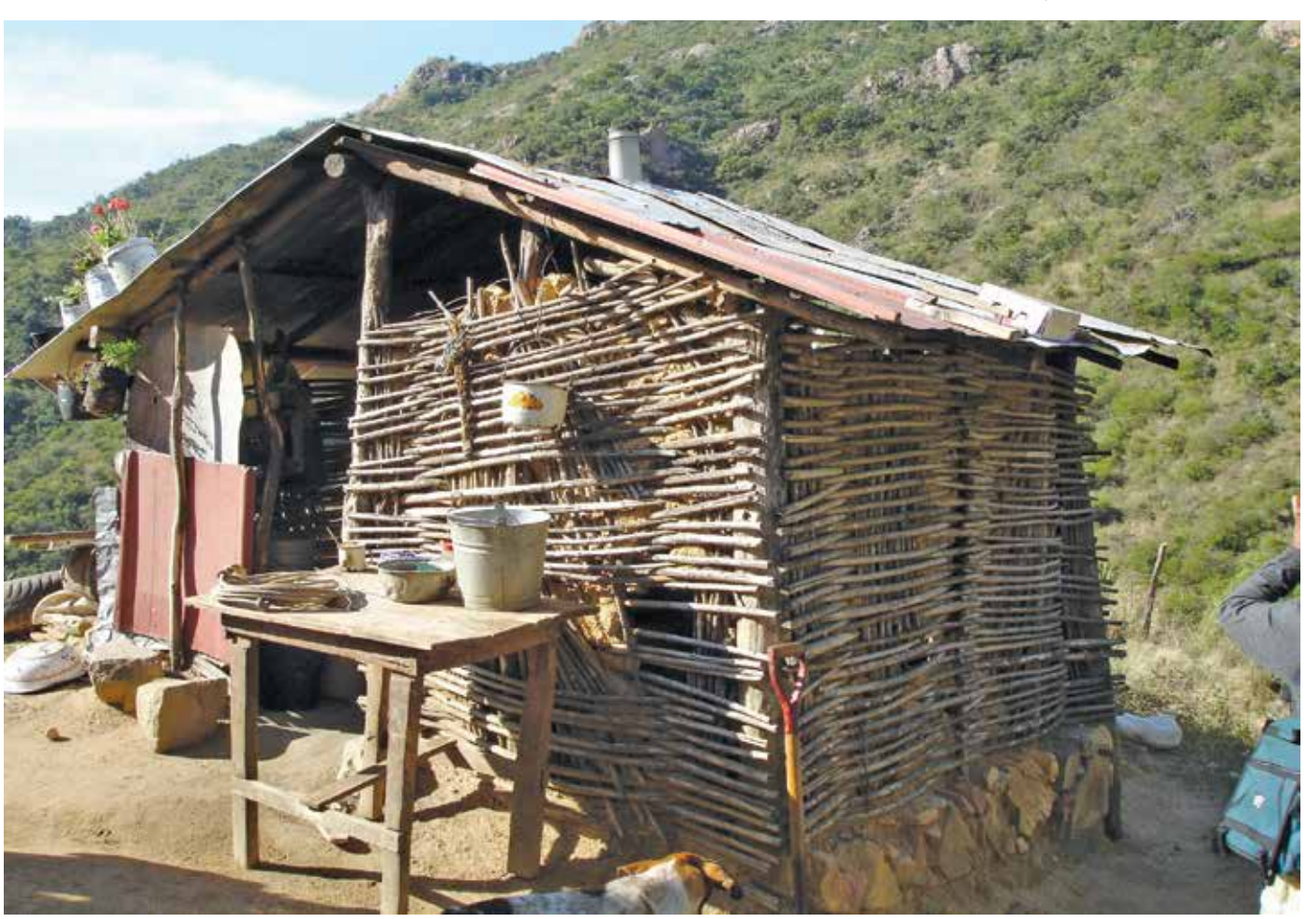
chería se convirtió tanto en la unidad básica de la organización social como en el pilar de la organización territorial, además del sistema político, económico y cultural de cada grupo indígena. Gran parte de los tohono o'odham, los pimas, guarijíos, yaquis y mayos, además de otros grupos serranos que todavía sobreviven, tuvieron como matriz territorial la ranchería. Algunos la mantuvieron, con ligeras variantes, como los guarijíos, los pimas y los tohono o'odham mexicanos, al no modificar totalmente ese sistema por el de pueblos de misión, instaurados por los jesuitas entre los yaquis y los mayos, aunque los programas misionales tuvieron cierto efecto al tratar de agrupar a las sociedades de ranchería mencionadas (Moctezuma y Harriss, 2002).



Casa familiar. Barrio El Coloso, yaquis de Hermosillo, Sonora.

La organización social derivada de las rancherías representa una matriz cultural unificadora de la mayoría de los pueblos indígenas de la rama sonorense de la familia lingüística yuto-nahua que habitaron el Noroeste de México, aunque ésta poseía sus matices. En la actualidad los pimas y los guarijíos de la sierra mantienen el sistema de ranchería, aunque tienden a construir casas relativamente estables de piedra, adobe y madera, pero cambian su residencia de una a otra localidad establecida durante distintas temporadas del año, para estar cerca de

Cabaña. Una casa guarijía, San Juan, Uruachi, Chihuahua.





El antiguo templo. Campanario, cruz mayor y antigua iglesia de El Júpare, Huatabampo, Sonora.

los campos de siembra o aprovechar los distintos nichos ecológicos serranos, de donde adquieren su sustento.

Posiblemente el caso guarijío ilustra de la mejor manera la persistencia de la ranchería como unidad organizativa a pesar del tiempo. En efecto, la organización social manifiesta en las rancherías ha logrado su permanencia al asumir el territorio en términos de las redes parentales extensas, lo cual aún es uno de los pilares de la movilidad del grupo doméstico. De esa forma, aunque gran parte del terreno guarijío es escarpado y su entorno natural y clima son respectivamente semidesérticos y extremosos, la ranchería ha persistido no obstante los intentos que desde fuera han tratado de imponer otro uso territorial y organizativo (Olivos, 1997: 112; Conde, 2003: 124-127).

A pesar del tiempo, la vigencia de las rancherías se mantiene, no así su presencia en todo el Noroeste; mientras los guarijíos de las tierras calientes aledañas a las riveras del río Mayo tienden a levantar casas de palma, sólo útiles para una o más temporadas del año, en los valles y el desierto, los pueblos de hoy generalmente usan construcciones de materiales comerciales que, a cambio de su relativa duración, sacrifican su funcionalidad, aunque mantienen ciertas características del modelo de ranchería, esto es, de amplios solares sin una traza cuadriculada, como la de los pueblos mesoamericanos, como muchas de las comunidades de los tohono o'odham, yaquis y mayos.

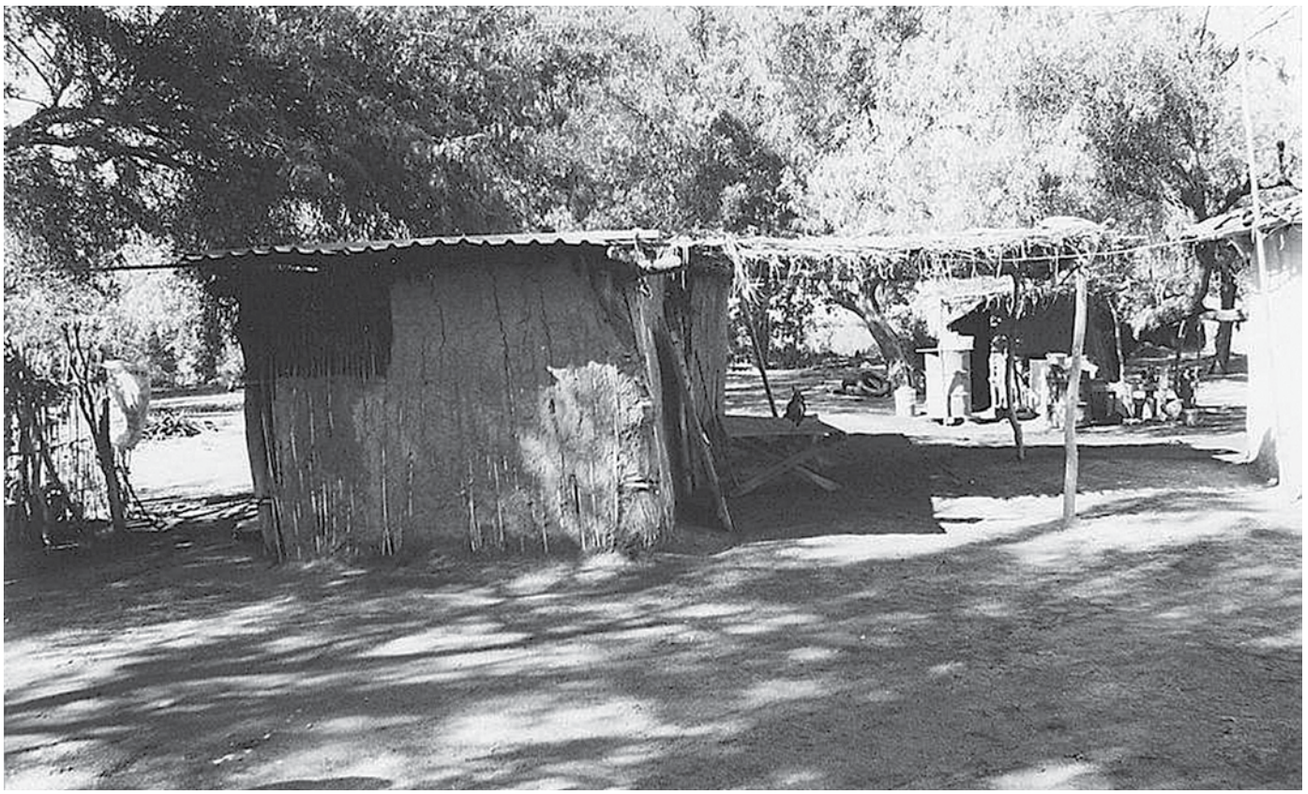


El desierto guarda los recuerdos de otros tiempos. Restos de una antigua casa ceremonial de la comunidad o'odham (pápago), de Quitovac, Plutarco Elías Calles, Sonora.

Si la ranchería como unidad residencial y emblemática aún funciona en algunas comunidades del Noroeste mexicano, se debe a la movilidad que procuran para aprovechar los escasos recursos naturales, como la recolección de plantas silvestres comestibles o para uso medicinal, sobre todo en las áreas rurales de la zona, donde la falta de obra hidráulica y la escasez de agua se consideran vitales para el mantenimiento de los poblados.

Entre los montes. La ranchería guarijía de San Juan, Uruachi, Chihuahua.





Casa de lata. Tradicional casa mayo, elaborada con carrizo y lodo, con el techo de lámina y su ramada al frente. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA YAQUI Y LA INTERMEDIACIÓN DE LAS INSTITUCIONES GUBERNAMENTALES

Macrina Restor Rodríguez*

Abordar el tema de la organización política yaqui no resulta fácil porque en la historia de Sonora este pueblo se ha destacado entre otros grupos indígenas —como los seris, pápagos o tohono o'odham, mayos, guarijíos y pimas— por sostener una relación diversa ante el gobierno federal y local al exigir respeto a su territorio, sus formas propias de gobierno, su identidad cultural y el uso de sus recursos naturales. Con estas características históricas y culturales, llama la atención la presencia de grupos políticos que generan conflictos internos y son promotores de la dualidad de autoridades en su estructura tradicional de gobierno, lo cual ha afectado la legitimidad de sus demandas ante el Estado mexicano.

La estructura de mando yaqui se ha modificado por la intermediación con los organismos gubernamentales; por ello utilizaré el planteamiento del antropólogo Edward Spicer, quien propone que la relación entre yaquis y jesuitas derivó en un sincretismo religioso a partir del cual se estableció una estructura interna de gobierno compuesta por dos principios básicos. El primero se integraba a su vez por cuatro partes interconectadas entre sí: *a*) el de la autonomía bajo el poder de Dios; *b*) el de la *santora*, constituido por las imágenes que se encuentran en el interior de las iglesias; *c*) el de los *ya'uram* (gobernadores yaquis consagrados) y *d*) el del *pweplum* o pueblo. El segundo principio con el que se regían los ocho pueblos yaquis era el del acuerdo y consenso mediante el cual se favorecía la toma de decisiones o acciones conjuntas. Ambos preceptos estaban orientados a objetivos muy claros: la defensa del territorio, la conservación del autogobierno y su identidad cultural.

Estos principios estructurales se manifestaban en cinco ámbitos de

* El Colegio de Sonora.

Durante la Colonia, los jesuitas, seguidos tras su expulsión en 1767 por los franciscanos, establecieron los primeros pueblos de misión luego de un largo proceso histórico, que conforman en la actualidad los centros ceremoniales de gran importancia para la mayor parte de los indígenas de la región, exepto los seris, quienes al contacto habitaban un área sumamente desértica, que devino en una escasa presencia jesuita y que por su gran movilidad de la costa al desierto, incluidas algunas islas como San Esteban y del Tiburón, no enfrentaron a los misioneros con la misma frecuencia que los demás grupos nativos, lo cual inhibió un cambio en su cosmovisión y economía, como ocurrió con otros grupos indígenas de la región (Rentería, 2007: 11).

Si bien el efecto del sistema de misiones jesuitas significó la progresiva adopción del modo de vida sedentario, esto no ocurrió automáticamente, ni siquiera entre los grupos en los cuales alcanzó mayor arraigo. Una forma de entender esto es que, luego de la expulsión de los padres ignacianos, muchos pueblos regresaron a su antiguo modo de vida, es decir, a seguir existiendo con la lógica de las redes de rancherías, estrategia que nunca abandonaron del todo. Es posible imaginar que mientras el entorno natural tuvo la capacidad de sostener tales agrupamientos, las rancherías aún fueron la célula de la cohesión social de los pueblos indígenas del Noroeste, las cuales persistieron a pesar de la relativa dependencia que en su momento les impuso la férula jesuita. La excepción, como se dijo, fueron los seris e incluso las naciones yumanas, debido a que en sus demarcaciones las con-



En la fiesta de la Santísima Trinidad mayo. El Pueblo Mayor, autoridad tradicional yaqui del pueblo de Cócorit, y su esposa de visita en la fiesta grande de El Júpare, Huatabampo, Sonora.

mando, constituidos por las autoridades civil, militar, religiosa, el *kohtumbre* y los fiesteros. Dichos ámbitos mostraban igualmente interrelación e interdependencia entre ellos y estuvieron vigentes en el siglo XIX y parte del XX en cada uno de los ocho pueblos tradicionales, aunque en la actualidad varía entre los pueblos, como la falta de fiesteros en Loma de Guamúchil, Loma de Bácum, Huírivis y Pitahaya. En cada pueblo existe un espacio denominado *komuniila o ramada* que es la sede del mando tradicional, donde tienen lugar las reuniones dominicales presididas por el gobierno civil, la tropa militar, la religiosa y el pueblo o pweplum. Ahí se llevan a cabo las sesiones abiertas, en las cuales se delibera para resolver los problemas que les afectan. El papel que desempeña la mujer alcanza un alto rango, particularmente cuando se trata de la elección de cada uno de los gobernantes; la voz de las mujeres resulta de mucha influencia, ya que mediante el consenso resuelven y toman acuerdos para resolver sus conflictos.

Los cinco ámbitos que componen el gobierno yaqui se integran con el *kobanao* o gobernador, quien es cabeza y protector de las raíces ancestrales y ejerce el cargo durante un año, que puede extenderse a dos periodos, según su capacidad de convocatoria. Le sigue el *jabo'i yo 'owe*, abuelo mayor, que es la persona con mayor sabiduría y más alto grado en el Consejo de

diciones ecológicas impidieron la implantación plena del sistema de misiones, entendido ahora no tanto como instrumento del cambio cultural dirigido, sino como empresas agropecuarias, las cuales, como las que intentaron prosperar en la península, nunca lograron plena autonomía dado que siempre estuvieron subsidiadas por sus hermanas continentales.

De hecho, es posible que la presencia de las rancherías comenzara a menguar a fines del siglo XIX, cuando empezaron a despuntar las grandes empresas agroindustriales, al menos en las regiones mayo y yaqui. Que la agricultura pasara a ser ya no tanto un puntal de la autosuficiencia indígena, sino una palanca para el desarrollo regional, hizo que la recolección y la caza fueran relegadas paulatinamente, debido al desmonte de eriales destinados ahora a los cultivos comerciales, además de la creación de nuevos centros de población, bajo un régimen ejidal. No obstante, la vasta dispersión de parte de la población indígena en el Noroeste aún vive en rancherías, especialmente los guarijíos, que tan bien ilustran su permanencia.

Redes sociales

La base de la organización social entre los pueblos indígenas del Noroeste se instituye en la familia extensa con tendencias endogámicas dentro del grupo étnico, lo

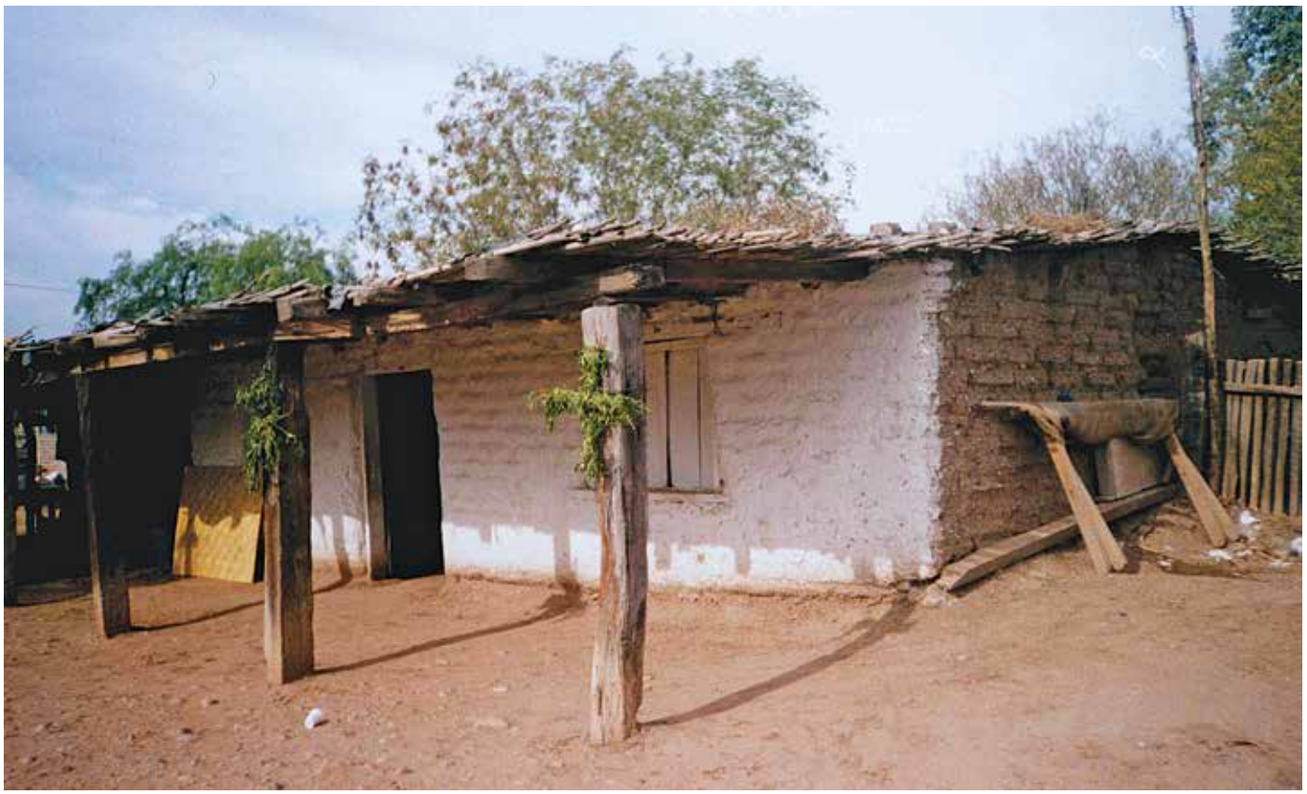
Ancianos, también llamado *yo'otui*, 'pueblo mayor'; luego el *wiko'i ya'ut* (jefe arco) tiene bajo su responsabilidad defender y mantener el orden dentro del territorio, además de un equivalente a capitán, el *nejja ya'aut*, quien establece el orden civil mediante normas y disposiciones y que tiene a su cargo la tropa militar.

A partir del cardenismo se logró por primera vez establecer la paz y una nueva forma de relaciones entre el Estado y los yaquis, al conseguir la restitución de una parte de su territorio ancestral e iniciar la modernización agrícola. A partir de mediados del siglo XX, con el arribo de las instituciones públicas se modificó la organización de los agricultores de subsistencia en sociedades de crédito agrícolas, ganaderas y pesqueras, organismos que los condicionaban a vender con nuevos mecanismos, los cuales alteraban los esquemas tradicionales de producción. También la acción institucional hizo posible la aparición de una figura de representación que se insertó en la estructura tradicional de mando yaqui, el *ji'otereo* o secretario, que mantenía un carácter vitalicio, mientras el resto de los cargos civiles se ejercen durante un año. El secretario se encarga de escribir los documentos oficiales del pueblo, servir de intérprete en reuniones de gestoría o cuando se llevan a cabo los discursos oficiales, pero no tiene capacidad de decisión y su función sólo se ejerce en reuniones ante extraños al grupo, mas no ante los yaquis.

Asimismo, el municipio de Guaymas estableció las comisarías de Pótam y Vícam para dar seguimiento a los programas públicos destinados a los yaquis y a los yoris; sin embargo, ambas comisarías terminaron funcionando como autoridades paralelas al gobierno tradicional. Contrariamente, la figura del comisariado de bienes comunales que la Secretaría de la Reforma Agraria se intentó instituir en la estructura tradicional pero fue rechazada y sus funciones se incorporaron al de las autoridades tradicionales.

Las condiciones de imposición de nuevas formas de organización paralelas a las tradicionales, inducidas por las instituciones gubernamentales a fin de adaptar a los yaquis a sus programas, generaron nuevas reglas que volvieron permisibles comportamientos o acciones que respondían a un sistema normativo ajeno a los pueblos tradicionales, pero que favorecían el desarrollo de procesos de división interna.

Tales condiciones influyeron durante la formación de profesores bilingües yaquis, quienes pasaron de formar cuerpos de profesionales y asesores políticos a ser interlocutores de los intereses yaquis ante organismos públicos. Hacia 1990 esos interlocutores se apoyaron en la figura del secretario, porque estaba dirigida a jóvenes yaquis que supieran leer y escribir y no exigía cumplir con algún oficio, como el de pascola o fariseo; en algunos casos, estos jóvenes se habían distinguido por su militancia política en el partido del Estado, lo



Casa tradicional yaqui de adobe, Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora.

cual les permitió contar con el apoyo de las instancias gubernamentales, así como tomar acuerdos y decisiones determinantes, en las que los yaquis no necesariamente participaban como *pweplum*, porque funcionaban como intermediarios entre éstos y los no yaquis. Asimismo, como interlocutores, funcionaban de manera paralela a la estructura de gobierno tradicional.

Análogamente, los interlocutores comenzaron a incorporar nuevas formas de filiación e identidad; de ahí la presencia de grupos conocidos como los *paticys*, los *power*, los *bajeca* y los *macarios*, que a su vez reflejaron cambios en la mentalidad de algunos de sus integrantes; poseían concepciones de desarrollo diferentes que llegaron a contraponerse a la noción yaqui, la cual se había construido a partir de establecer mecanismos propios de autoridad y consenso tradicional.

Durante ese proceso surgieron enfrentamientos entre diversos grupos: unos pugnaban por el respeto a las autoridades tradicionales, aquellas elegidas con sus cánones de elección, y aún enarbolaban sus demandas ancestrales de respeto a la autonomía y al territorio; empero, otros pertenecían a un grupo de técnicos con actitudes contrapuestas a los tradicionales, que más tarde llevó a algunos de sus integrantes a realizar actos más radicales. Las reivindicaciones que enarbolaban respondían a los intereses de estos interlocutores y dependían más de decisiones y beneficios personales que de los de la comunidad, es decir, del grupo étnico.

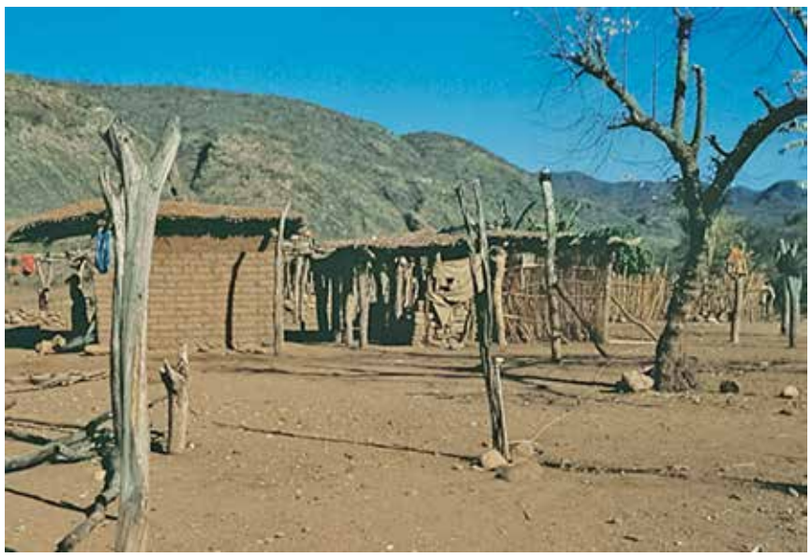
En resumen, en dichos grupos se observan dos concepciones: la primera tiende a consolidar un desarrollo yaqui autónomo y la segunda se orienta a los planes de modernización, impulsados por las instituciones públicas más acordes con la política neoliberal. Estas últimas facciones constituyen configuraciones identitarias que se han construido no con base en componentes étnicos, sino a partir de referentes surgidos de las contradicciones entre la visión tradicional yaqui y la del Estado mexicano, la asimetría de las condiciones entre ambos grupos, las relaciones y beneficios de sus integrantes, así como de las nuevas formas de filiación, impuestas desde el exterior.

En ese orden de ideas, una de las mayores repercusiones de esta división interna ha sido quitar legitimidad a las demandas colectivas, como la solución de la defensa territorial, su forma de gobierno tradicional y la lucha por el agua. La presencia de esta dualidad de autoridades hace imposible que las instituciones públicas cumplan con sus compromisos o lleguen a alguna negociación favorable al grupo yaqui.

CUADRO 8.
PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS GRUPOS INDÍGENAS DE SONORA

Pueblo indígena	*Organización política*	*Participación en cargos de elección popular o por nombramiento*	*Relación existente con el gobierno del estado*	*Observaciones (particularidades)*
Yoeme (yaquis)	Sistema de gobierno tradicional basado en los ocho gobernadores de cada uno de los pueblos yaquis. En los últimos años han existido conflictos en su nombramiento; en algunos casos existe duplicación de autoridades	Regidores indígenas y diputados	La relación entre los yaquis y el gobierno estatal en ocasiones es bastante problemática; los yaquis siguen reclamando el reconocimiento de sus tierras tradicionales y el respeto a sus formas de organización y gobierno	Relación con el gobierno federal y estatal a la sombra de asuntos pendientes como la invasión del territorio tradicional yaqui y el uso desigual de los recursos hidráulicos y de los apoyos al campo respecto a los mestizos
Yoreme (mayos)	Organización política más apegada al aparato del estado	Regidores indígenas y diputados	Los mayos por lo general están en buenas relaciones con el gobierno del estado	Participación política basada más en una posición maleable por el pueblo yoreme
Comcáac (seris)	Gobernador tradicional, que es cambiado con frecuencia. Consejo de ancianos. Los cargos políticos giran en torno de la propiedad comunal de la Isla Tiburón y del ejido Desemboque y su anexo Punta Chueca	Regidor indígena	Declaran en ciertos aspectos diferencias con los planes de desarrollo del gobierno del estado	Relación con diversas organizaciones no gubernamentales, que permiten acercamientos con otras organizaciones políticas de la sociedad civil mediante encuentros y foros en territorio comcáac
O´Ob (pimas)	Cuentan con dos gobernadores tradicionales en Sonora y uno en Chihuahua	Los o'ob son un grupo con escasa participación y presencia política; en general cuentan con el apoyo del gobierno del estado	Al final de la década de 1990 han adquirido mayor presencia y, por ende, mayor apoyo gubernamental	La región tiene una problemática social muy amplia que dificulta y afecta la organización de las comunidades
Makurawe (guarijíos)	Trabajo de concientización y organización en la base, aunque con escasa representatividad Recuperar el control de la tierra en la década de 1980 permitió la reorganización y el fortalecimiento de sus formas de gobierno	Regidor indígena	Aunque en los últimos años han recibido apoyos gubernamentales, las condiciones de vida aún son muy precarias	El problema del narcotráfico afecta seriamente la vida cotidiana y las formas de organización social
O'odham (pápagos)	Están organizados en nueve comunidades y cinco anexos. Los líderes tradicionales o'odham se consideran también miembros de la Tohono o'odham Nation en Arizona	Los o'odham no participan mayormente en partidos u otro tipo de organizaciones políticas; sin embargo, están conscientes de sus derechos binacionales y cuentan con un gobernador tradicional y con dos regidores	Los o'odham tienen que negociar con los gobiernos de México y Estados Unidos, ya sea a nivel federal, estatal o municipal (condados). Su territorio es zona de cruce migratorio, lo cual les afecta en sus recursos	La protección de sus derechos binacionales, de sus sitios sagrados y de sus ceremonias ha sido un tema fundamental en su participación política
Cucapá	Autoridades civiles ejidales (comisariado ejidal, presidente del comité de vigilancia y regidor indígena), jefe tradicional (cargo no especificado en su forma de elección, duración)	Cargo de regidor indígena a partir de 1997		Territorio dividido por la frontera México/Estados Unidos: Baja California y Sonora en México y Arizona en Estados Unidos, las autoridades cucapás de ambos lados de la frontera

cual significa que hay una predisposición al casamiento entre los miembros de la misma sociedad, aunque la movilidad regional o la migración permite construir otros agrupamientos residenciales y familiares. Con tal lógica, las redes sociales se forman y funcionan a partir de alianzas y relaciones de parentesco consanguíneo —por matrimonio— o parentesco ritual —padrinazgo y compadrazgo—, este último manifestado por distintos motivos, como bautizos, bodas, quince años, graduaciones escolares, confirmación de personas que hacen una promesa a un santo, la virgen o a Cristo, incluso por causa de ritos mortuorios, como entre los seris, yaquis y mayos. En el caso de los guarijíos de Chihuahua, el compadrazgo forma parte de la ritualidad de la Semana Santa y representa un enlace importante que fortalece las redes sociales y su organización cotidiana (Moctezuma y cols., en prensa). No obstante, para los guarijíos de Sonora, el compadrazgo es una institución que aporta poco a la estructura social, cuando ésta bien se asienta en la familia nuclear y las redes extendidas de parentesco (Conde, 2003: 129).



Adobes y ramas. Casa guarijío hecha de adobe y cocina construida con varas. Mesa Colorada, Álamos, Sonora.

Mención aparte merece el padrinazgo seri, institución con características particulares. La relevancia del padrinazgo seri consiste en que privilegia el vínculo entre padrino y ahijado y no la relación que une al padrino con la familia del ahijado, lo cual sí ocurre entre mayos y yaquis. El padrino o *hamac`j* es la persona seleccionada por la familia del ahijado para realizar algunos ritos de pasaje; por ejemplo, el hamac`j de muerte preparaba el cuerpo de un difunto para darle



Casa pima en Maycoba. Sonora.



Magdalenas mayos. Mientras las autoridades de los fariseos y los maestros rezanderos se ponen de acuerdo para la continuación del ceremonial, del otro lado del templo las Magdalenas se arrodillan y les dan la espalda. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

JURAMENTO TRADICIONAL YAQUI

Para ti ya no habrá sol
Para ti ya no habrá muerte
Para ti ya no habrá dolor
Para ti ya no habrá calor
Ni sed, ni hambre, ni lluvia
Ni aire, ni enfermedades
Ni familia
Nada podrá atemorizarte
Todo ha concluido para ti
Excepto una cosa:
El cumplimiento del deber,
En el puesto que se te asigne,
Allí quedar,
Por la defensa de tu nación,
De tu pueblo,
De tu raza,
De tus costumbres,
De tu religión

Ebetchi'ibo kaa taataria ayune
Ebetchi'ibo kaa kokowame ayune
Ebetchi'ibo kaa kososi ewame ayune
Ebetchi'ibo kaa tataliwame ayune
Ba'a ji'ipewame juni tebauriwame juni juku juni
Jeka juni kokoiwame juni
Wawaira juni kaita tune
Kaita majjaiwame kaita tune
Si'ime inii kaitatune ebetchi'ibo
Senu weeme ama ayuk kaa koptane'e
Em ibakataka'u tu'isi aet
Yuma'ane makwakau
Junama empo ta'awane
Jak junii yoemiata beas kikteka a
Jin neusimne'e pueplota
At teakame elebenak
Ojbokame waa jiak kostumbrem
Tekia ayaura

sepultura. La institución del hamac´j o padrinazgo fortalece los vínculos solidarios entre distintas familias; como se dijo, se expresa en algunos de los más significativos ritos de pasaje en la vida de los comcáac. Actualmente, esta institución se halla en crisis, debido a la inserción de los seris en una sociedad que difiere totalmente de su comprensión de la naturaleza y búsqueda del equilibrio espiritual (Moctezuma y cols., 2003a: 289).

La organización comunitaria relaciona a la gente tanto en el plano de las responsabilidades que establece la reciprocidad familiar y comunitaria como en el ámbito ceremonial, con la constante incorporación de nuevas generaciones, sin olvidar la organización social de la vida cotidiana, en la que participan todos los integrantes de la familia en algún aspecto del trabajo en las casas, el campo, la pesca, la ganadería o en las faenas en los aserraderos, ubicados en la sierra.

Por lo general, la residencia de las parejas jóvenes es bilocal o neolocal, o sea, después de la unión, la pareja se ubica en la comunidad de los padres del novio, de la novia o a veces en una localidad distinta; en todo caso construyen su vida donde más les acomoda, ya sea por la disponibilidad de recursos, fuentes de trabajo, campos de siembra u otras consideraciones que pueden desempeñar un rol importante en su decisión. Un factor para establecer de la residencia es la herencia de bienes materiales. En tanto hombres y mujeres heredan casa, tierra, animales domésticos, etc., la herencia representa un factor decisivo.

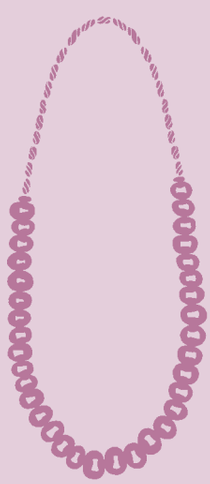
¿Juras cumplir con el
mandato divino?
Con estas palabras los capitanes yaquis
otorgan la investidura a los nuevos oficiales,
que bajando la cabeza responden

Sí

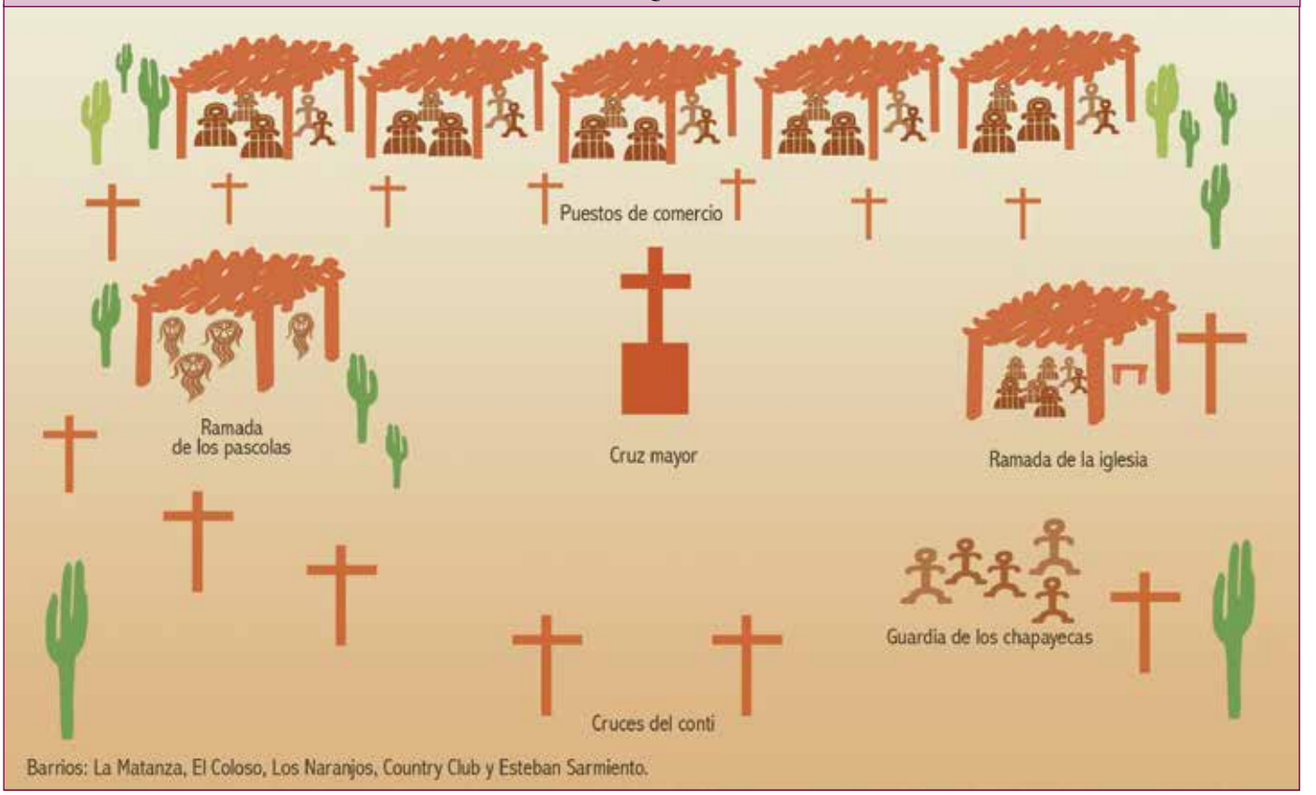
Empo ama emo yumaletek
Liojta nesaupo emo jipune
Inen au nokaka ume jiak kapitanim
yaurata a mabet tuane ume bemelasi amak
tekiaqneme ko'om musukteka ayopnane

Ehui

De esta manera, año tras año, los gobernadores tradicionales de los ocho pueblos yaquis reciben el cargo, por parte de las autoridades religiosas de cada pueblo. Durante el período de cuaresma y Semana Santa los gobernadores entregan el mando a sus iglesias y les es devuelto después del domingo de resurrección.



GRÁFICA 5.
SEMANA SANTA YAQUI DE HERMOSILLO



Si bien la residencia puede ilustrar en parte la dinámica de las nuevas uniones, éstas poseen sus implicaciones, independientemente del lugar donde se desarrollen. Un aspecto relevante es la modificación de los patrones de las uniones, es decir, cada vez resulta menos raro ver matrimonios mixtos. En efecto, hoy día el casamiento entre indígenas y mestizos es una práctica bastante extendida, aunque hasta hace relativamente poco era inimaginable, pues al mestizo se le identificaba a menudo con el diablo, como ocurría con los mayos y hasta la fecha con los guarijíos. Dicha perspectiva se mantiene entre los guarijíos al extremo, pues para ellos los yoris son "los hijos del diablo", lo cual afecta sus relaciones cotidianas, pues las parejas que viven en tal situación son rechazadas por indígenas y mestizos, de ahí que la única solución sea el cambio de residencia.

El halo de prohibición que dichas uniones conlleva quizá posea hasta una justificación cultural desde que algunos mayos recuerdan que los yoris, antes que hombres, fueron cerdos. No obstante, existe otro tipo de uniones ilícitas que, en opinión de los mismos indígenas, mantienen lazos extramaritales por hombres y mujeres, las cuales, a pesar de ser rechazadas, al final terminan en los terrenos del soslayo o el disimulo.

A pesar de todo, el matrimonio aún se considera una institución importante, que se transforma con los nuevos tiempos; por ejemplo, en alusión al ceremonial de casamiento, si la economía de los contrayentes lo permite, cada vez se parece más a una boda mestiza cuando parte de la planificación del evento considera un buen conjunto musical, la siempre llamativa *tanda húngara* (poner dinero en la ropa de los contrayentes por los invitados mientras bailan una pieza musical), el pastel nupcial e incluso el retrato de los cónyuges como evidencia de su felicidad.



Muchas cosas han cambiado en el desierto o'odham. Vigilancia fronteriza en el territorio o'odham. Frontera Sonora-Arizona.

Sistemas normativos

A partir de la oportunidad que confieren las redes sociales, los distintos pueblos indígenas del Noroeste establecen roles sociales, cuyos primeros demarcadores son las categorías de edad y género.

El hogar es el primer escaparate donde los individuos aprenden a manifestarse socialmente, gracias a los roles establecidos dentro del grupo doméstico, principalmente en la escala jerárquica de edades que induce a los infantes al aprendizaje de conductas y prácticas a partir de su relación con abuelos, padres e incluso hermanos mayores, todo un cúmulo de ejemplos y conocimientos que se perciben en los solares familiares, donde no resulta rara la convivencia cotidiana de tres generaciones reunidas en el mismo tiempo y espacio.

Mediante la adquisición de una normativa que parte fundamentalmente del respeto como valor esencial, los pequeños establecen primero con sus vínculos familiares y luego con el pueblo o la ranchería el ejercicio cotidiano de mantener una relación con cualquier individuo, siempre sujetos a una reciprocidad elemental, en la que nadie espera más de alguien, a partir de la condición de edad y género. Dichos indicadores son suficientes para establecer las pautas de conducta aceptadas como normales en el ritmo diario de la comunidad, lo cual se refleja especialmente con las ceremonias religiosas tradicionales.

Las raíces de la tradición. La familia de Alejandro y Bertha, familia o'ob de la comunidad de Los Pilares, Sonora



Mediante la reciprocidad, los habitantes de la mayoría de los grupos refuerzan sus lazos dentro de las redes en las cuales participan, ya sea en la vida cotidiana, al intercambiar bienes no materiales (sobre todo alimentos), como el sistema de ayuda mutua conocido como *kimusing* ("buscar comida") entre los seris. A través de él, hasta hace poco tiempo se observaba cómo todo miembro del grupo podía acceder a la comida que preparaba alguien más, sin importar si había sido invitado. Con ello se mantenía el



Las raíces de la tradición. Marías con algunas autoridades de los fiesteros en la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.

LA RECONFIGURACIÓN DE LA NACIÓN COMCÁAC

Felipe Mora Reguera*

A principios del siglo XX el sistema de bandas de origen hokano que habitaban la costa central de Sonora y las islas aledañas se desintegró debido a los encuentros bélicos contra los militares y rancheros mestizos durante varias décadas, así como a las epidemias y hambre durante el aislamiento geográfico que sufrieron en su territorio, como en la isla del Tiburón a finales del siglo XIX. Durante las campañas de exterminio mataban principalmente a los hombres, deportaban a las mujeres y utilizaban a los niños para trabajar en los ranchos aledaños a su territorio, lo cual implicó grandes cambios en su existencia.

La situación era incierta para las familias sobrevivientes, ya que no existían elementos políticos de cohesión lo suficientemente arraigados entre éstas al provenir de distintas bandas y grupos familiares; además, carecían de una imagen clara respecto a las intenciones de la sociedad y el gobierno mexicanos, al querer apoyar la explotación de los recursos naturales dentro de su espacio sagrado y articularlos al modelo integracionista nacional.

Lo anterior generó las condiciones para que los sobrevivientes tuvieran apenas los medios económicos para mantenerse; al no existir un rango de decisión ni de opciones con el fin de conservar su sistema de organización en pequeños grupos o bandas de pescadores, cazadores y recolectores, debieron unirse y adaptarse al "progreso" o afrontar la disyuntiva de desaparecer. Este proceso de adaptación a un nuevo estilo de vida en comunidades permanentes, en contacto diario con los mestizos, según las leyes

* Centro INAH-Sonora.

intercambio, fundamental para la sobrevivencia del grupo en épocas difíciles para obtener alimentos, y reforzaba los lazos entre los participantes de esta forma de distribución comunitaria. Otro ejemplo es el del rescate entre los mayos durante las fiestas religiosas, en las que los fiesteros reparten comida y enseres domésticos a los miembros de sus redes rituales y al año siguiente reciben el doble de lo compartido.

La participación en el ceremonial religioso prácticamente está al alcance de cualquier persona gracias al compromiso que establece la promesa, esto es, el trato fijado entre el individuo y una potencia sobrenatural, ya sea Cristo, la virgen o el santo patrono del lugar. La promesa la establece la persona o sus familiares para pagar una manda por el favor concedido, en la mayoría de los casos por recuperarse de una enfermedad o accidente. La acción contractual permite, por ejemplo, a las niñas yaquis y mayos de entre 5 a 15 años o más servir como *Marías*, encargadas de asistir durante la cuaresma a la imagen del Cristo, y a los niños, jóvenes y adultos fijar su promesa durante el mismo periodo, vestidos de cabos (niños y jóvenes no casados) o chapayecas para el caso de los yaquis y judíos o fariseos, así denominados por los mayos de Sinaloa y Sonora, respectivamente.

La aparición de estos sectores por edad y sexo dentro del ciclo ceremonial permite al individuo ofrecer su sacrificio a las imágenes católicas en función de dichos factores, los cuales indican el momento que viven dentro de su ciclo biológico y social, aunque en otros grupos poseen diversos tintes, como ocurre con la fiesta de

del mercado y con nuevos hábitos de consumo, crearía las circunstancias para que las nuevas generaciones comenzaran a tener una idea más crítica acerca del papel que desempeñaría su identidad étnica cuando la resistencia violenta cesara, y comenzara una nueva era de relaciones políticas con el exterior, las cuales se han transformado hasta la actualidad.

El reconocimiento por decreto presidencial, durante el gobierno de Luis Echeverría, del derecho de uso de una porción de su antiguo territorio marino y terrestre ofreció a los comcáac una autonomía que influyó en la creación de una nueva identidad; sin embargo, el territorio por sí mismo no cohesionaría a las familias en un solo grupo, sobre todo si se tiene en cuenta que algunos núcleos familiares acapararon los apoyos y ocuparon los cargos dentro de las cooperativas, lo cual en cierta medida contribuyó posteriormente a la aparición de una distribución económica inequitativa en el grupo. A partir de entonces, sus tradiciones y rituales desempeñaron un papel muy importante al continuar realizándose a pesar de las influencias religiosas externas. Posteriormente el reconocimiento de su exclusividad de pesca les otorgó la oportunidad de explotación pesquera en el Canal del Infiernillo.

Es poco lo que se sabe sobre la organización social y política de aquellas bandas que existían al momento del contacto; por ejemplo, la tradición



Dos mujeres y un bebé californios.

oral dice que no había lo que ahora se conoce políticamente como un Estado que rigiese en toda la población, sin embargo, esto no implica que no surgieran liderazgos en determinadas circunstancias durante los enfrentamientos con otros grupos o al tomar decisiones importantes respecto a las rutas a los campamentos o la realización de rituales.

Algunas nociones relacionadas con los poderes de la Unión, promovidas por el Estado mexicano, las han reinterpretado y adaptado los comcáac según los intereses de su sociedad para hacer óptimas las relaciones políticas con la población y el gobierno mexicano. Tal es el caso de la creación del cargo de gobernador seri, producto de la necesidad de establecer instituciones en las que se pudieran mantener dichas relaciones y una representatividad dentro de la República Mexicana. La formación de una guardia tradicional comcáac obedece también a la necesidad de proteger su territorio y recursos, la

la pubertad entre las doncellas seris, quienes mediante un llamado rito de paso (o sea, la celebración de un evento con una ceremonia particular) cambian su estatus social en la comunidad autodenominada comcáac.

El desempeño adecuado de una promesa da al individuo la satisfacción de un compromiso llevado a feliz conclusión, que en términos sociales indica el apoyo eficaz de sus redes sociales, lo cual se traduce, al parecer, en una fuente de prestigio entre los guarijíos, aunque esto no sucede de igual forma entre yaquis y mayos, para quienes la falta de cumplimiento puede generar sanciones tanto terrenas como sobrenaturales, como caer en desgracia económica, enfermarse o aun perder la vida.

Sistema de cargos (tradicional y religioso)

A partir de la promesa, los individuos se comprometen con el ceremonial, constituidos en el conjunto de los llamados *fiesteros*, hombres y mujeres en general maduros, que aceptan un orden jerarquizado y de funciones de acuerdo con el cargo seleccionado dentro de la estructura ritual.

La mayoría de los fiesteros adquiere el complicado conocimiento del ceremonial por una instrucción previa de sus padrinos (es decir, el bloque de los fiesteros salientes), quienes dan por terminada su promesa luego de determinado tiempo.

cual en este caso debe velar por la seguridad de las comunidades y la integridad del territorio, sobre todo frente a agentes externos como los pescadores furtivos o el fenómeno del narcotráfico. Aquí sale a colación lo relacionado con el control que se tiene en el territorio gracias a la guardia tradicional, que aunque posiblemente no posea los medios suficientes para realizar de manera óptima su servicio, su valor simbólico es de gran importancia para la autonomía y el respeto a los recursos naturales.

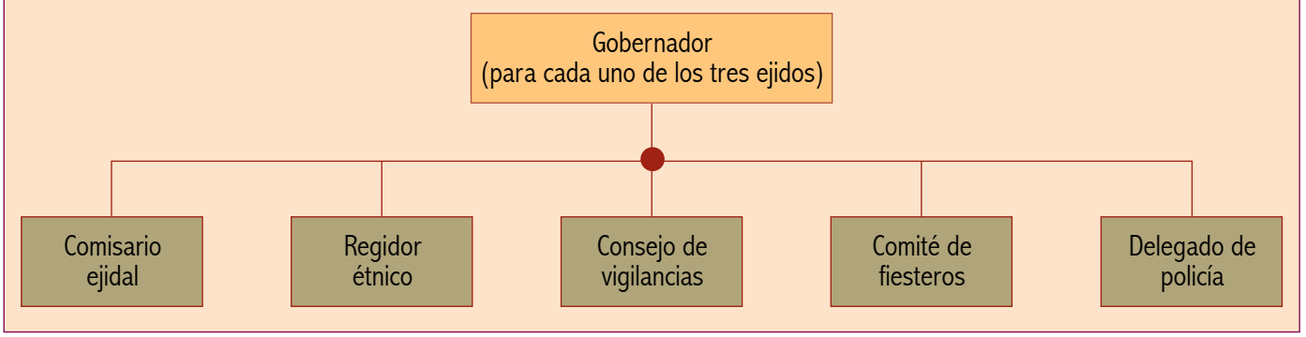
Durante la época de la Colonia, los jesuitas y franciscanos no impusieron el sistema misional entre los comcáac, por lo cual se generó un proceso diferente del que tenía el resto de los grupos de la región, quienes de una u otra manera lo aceptaron; esto marcó el inicio de una resistencia al cambio que sería el punto de choque frente a los intereses sobre su territorio y recursos. Los actos violentos entre ambas partes se suscitaron debido a la falta de entendimiento de la alteridad y la insistencia en invadir el espacio y utilizar los recursos de la región sin el consentimiento de sus habitantes.

El hecho de que hasta hace poco menos de un siglo se haya comenzado a considerar, al menos por los "invasores", que el contacto entre ambas civilizaciones podía ser más político que bélico se debió a que los comcáac empezaron a dar muestra de un acoplamiento a la economía nacional por medio de la pesca y, más aún, si su papel dentro de ésta resultaba dependiente o subordinado a los intereses del gobierno y de empresarios regionales. Después de reflexionar sobre los distintos contextos históricos en que españoles y mestizos intentaron dominarlos y hacerse de sus territorios, los comcáac visualizan los distintos rumbos que la historia puede ahora tomar según la diplomacia que se mantenga con el Estado mexicano y la inversión privada; por ello están conscientes de las transformaciones y los retos que implica ser parte de un país pluriétnico en vías de desarrollo.

Debido a lo anterior, los comcáac han construido un discurso que intenta equilibrar las ventajas y desventajas que le ofrece el contacto hacia el exterior, tratando de respetar en mayor medida las tradiciones y el conocimiento ancestral sagrado, así como el medio que desde tiempos antiguos ha sido habitado y defendido por sus ascendientes.

El cargo de gobernador, la creación de una "guardia tradicional", la adopción de una bandera propia con su respectiva escolta y el establecimiento de un consejo de ancianos son producto de la necesidad de establecer instituciones capaces de mantener una relación entre los comcáac y el resto de la sociedad, conservando una forma de pensar propia, distinta de la del resto de la población mexicana mestiza o indígena de Sonora.

GRÁFICA 6.
CROQUIS AUTORIDADES TRADICIONALES GUARIJÍO



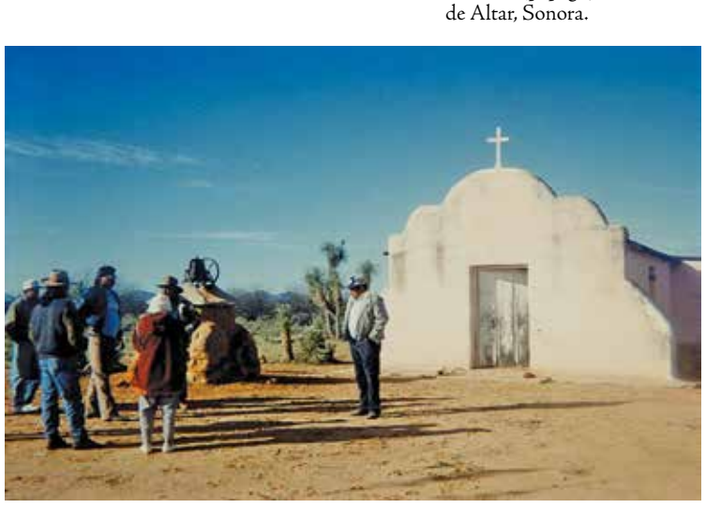
Si bien cada fiestero aprende así, cada grupo de fiesteros depende de la autoridad máxima que a la vez los encabece, la cual tiene en la persona del llamado *alperez* el alférez instituido por el sistema de cofradías españolas que al Noroeste llevaron los misioneros jesuitas.

La importancia de dicho sistema de cargos resulta primordial para yaquis y mayos; incluso para los primeros se complementa con un cuerpo militarizado capaz de ejecutar órdenes de aprehensión y castigo contra aquellos que violenten el ritual o incumplan su promesa, lo cual sucede entre los fariseos; a la vez, esto es señal de la rigidez con que los yaquis cumplen y hacen cumplir las normas establecidas por la estructura ceremonial, situación que contrasta con la actitud laxa de los mayos, especialmente los sinaloenses.

La validez del alperez radica no sólo en el conjunto de fiesteros que conduce —por ser además entendido en las cuestiones del ceremonial—, sino también por el enlace que sostiene con otras cabezas de grupo, como el *pascola* y *los músicos mayores, el capitán de los judíos, el pilato, el monarca de los matachines* y particularmente *el maestro rezandero*, quien entre los guarijíos tiene su equivalente en el *maynate*.

Siguiendo con los guarijíos, el sistema de cargos heredado por los jesuítas influyó más en quienes habitan territorio chihuahuense, lo que no ocurrió con los de Sonora, pues si —por ejemplo— entre los primeros se observa la actuación de soldados y fariseos durante la Semana Santa, entre los segundos, al igual que seris y tohono o´odham, no parecen existir dichas agrupaciones (Conde, 2003: 130).

De hecho, con las nuevas estructuras de autoridad que trajo la dotación de tierras ejidales, se abrieron a los guarijíos otras instancias de organización interna; por ejemplo, el llamado "comité fiestero" alentó el festejo de la *cavapisca*, evento a cargo del *alahuaz*, su esposa y dos ayudantes. La nueva estructura de autoridades, encabezada por el gobernador tradicional, ha cubierto la ausencia de instituciones políticas y religiosas, si bien el tiempo de duración de sus funciones no siempre se somete a la permanencia reglamentaria de tres años que se exige cumpla cada uno de los cargos (Conde, 2003: 129).



Protejamos nuestros sitios sagrados. Autoridades tradicionales de la comunidad o'odham (pápago). Desierto de Altar, Sonora.



Nuestra memoria no la borra el viento. Autoridad de Vigilancia, comunidad cucapá de Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora.

Sistemas de autoridad política y social

Esencialmente la fracción religiosa de la vida comunitaria se establece con el ejercicio de las cabezas de grupo, las cuales se complementan con la operación del gobernador tradicional, figura que hasta cierto punto posee un antecedente colonial; en la actualidad es el resultado de la injerencia del Estado nacional en las organizaciones tradicionales indígenas.

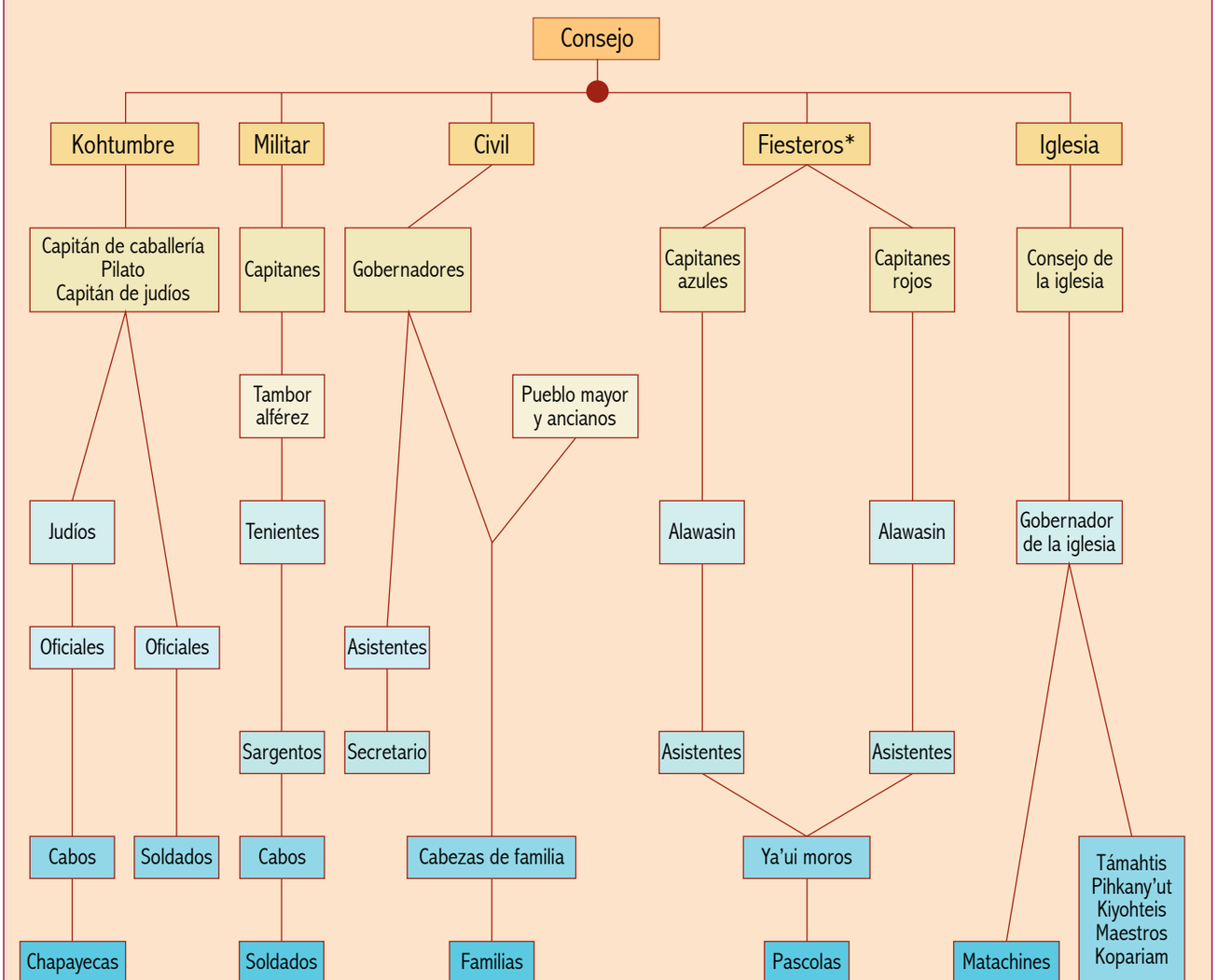
El surgimiento del gobernador tradicional entre los pueblos del Noroeste no posee la misma presencia o influencia, lo cual por una parte ha resultado benéfico o no; por ejemplo, entre los mayos de Sonora el gobernador tradicional es un

cargo poco significativo, no así entre los mayos de Sinaloa, quienes basan en gran medida la operación de sus centros ceremoniales en las funciones eminentemente gestoras del llamado *cobanaro*, ante las instancias oficiales, lo cual repercute en su vida religiosa a pesar de su independencia respecto a este personaje, más bien desenvuelto en las arenas políticas y estatales. Por su parte, entre los pimas ha sido tan violento el ejercicio de ser gobernador, que en ciertos momentos se ha requerido que ese liderazgo lo lleve una mujer.

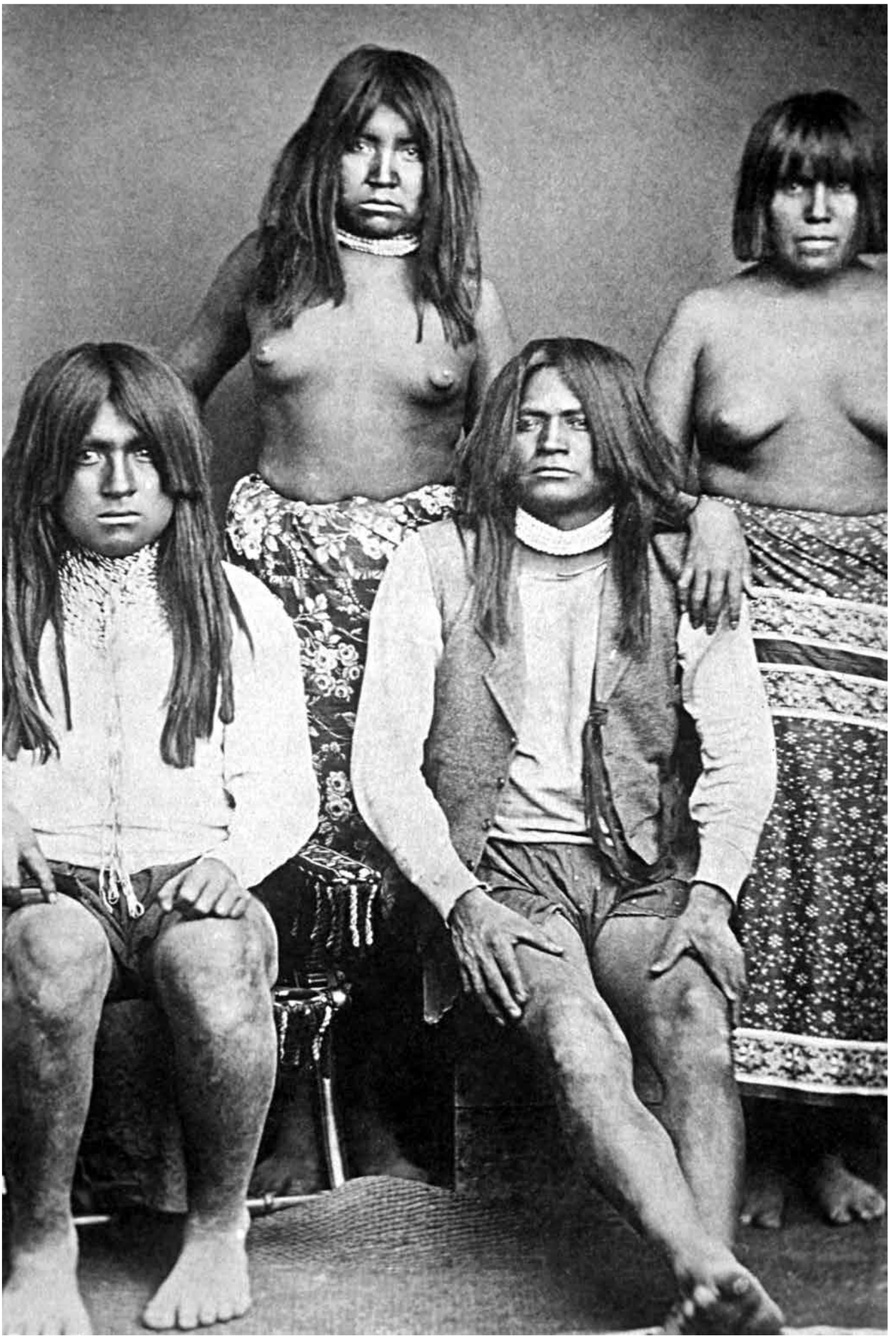
El régimen ejidal se constituyó como una respuesta a las demandas agrarias, acción que intentaba restituir o compensar la exacción de tierras, que particularmente con los yaquis ha sido un motivo de lucha persistente. Si en un principio la posesión de parcelas permitió el desarrollo agrícola, sobre todo en los valles de los ríos Yaqui, Mayo y El Fuerte, su potencial se incrementó con la construcción de grandes presas, cuyas aguas se redistribuyen en los campos de cultivo por una intrincada red de canales de riego.

La dotación ejidal no llegó a todos en el mismo tiempo y circunstancias, como aconteció con los guarijíos en tiempos relativamente cercanos. La peculiaridad

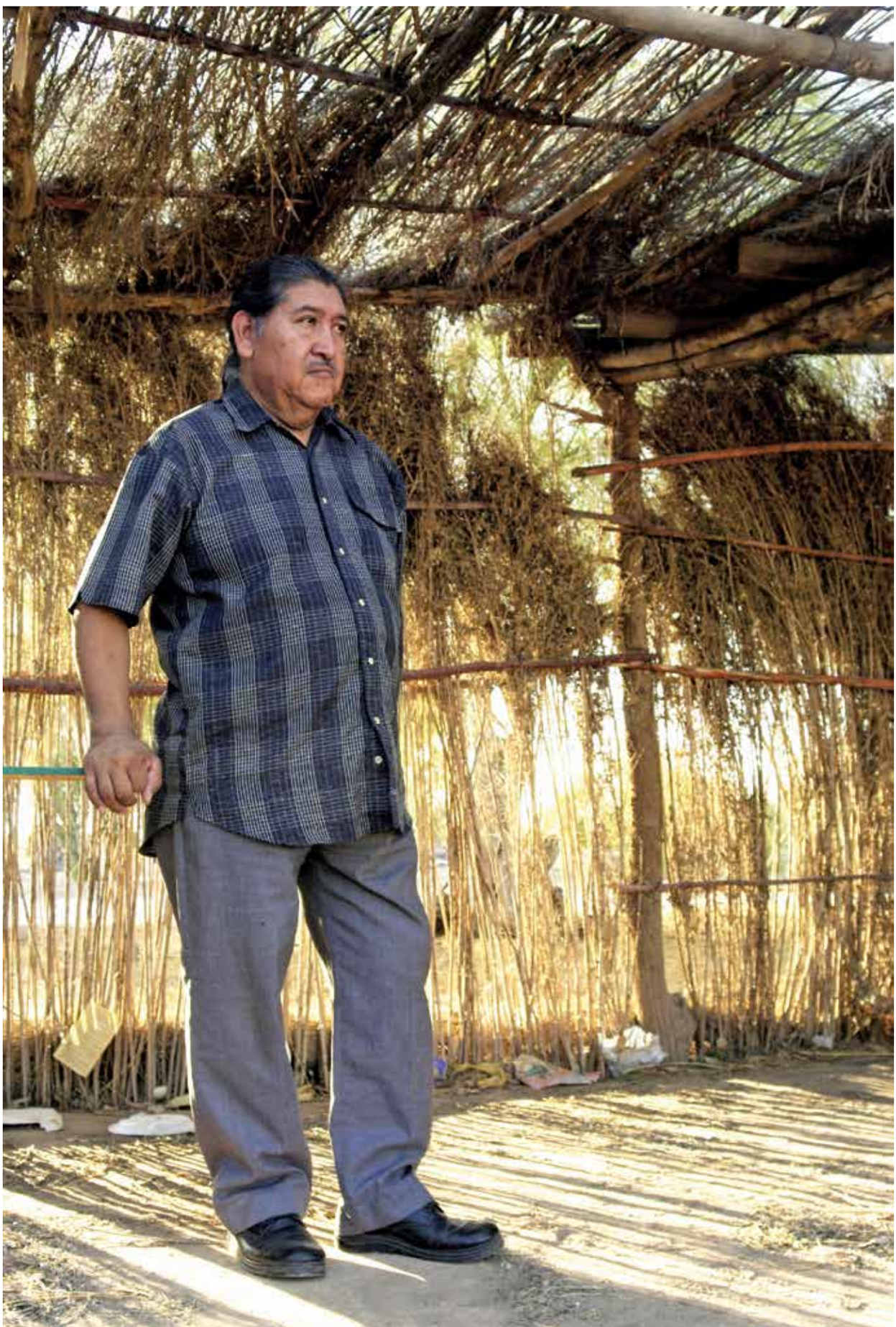
GRÁFICA 7.
RELACIÓN ENTRE LAS CINCO AUTORIDADES YAQUIS Y SUS SUBDIVISIONES



* En la actualidad los fiesteros únicamente se encuentran en cuatro de los ocho pueblos originales (Túrim, Vícam, Pótam y Ráhum).



Parejas de indios cochimí. Baja California.



Nicolás Wilson Tambo, gobernador tradicional cucapá.



Hornilla rústica. En las cocinas tradicionales de yaquis y mayos todavía se usan las hornillas rústicas. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

del caso guarijío comenzó a construirse a inicios del siglo XIX, cuando un puñado de familias ejercía un fuerte cacicazgo en la región que les condujo a vivir en las inmediaciones de sus ranchos como peones acasillados, situación que se mantuvo prácticamente hasta la repartición de tierras en la década de 1980 en Chihuahua, así como en Sonora. Antes de la dotación ejidal eran primordiales el parentesco y la reciprocidad, además de la movilidad del grupo doméstico; no obstante, en la década referida, el narcotráfico provocó migraciones hacia algunas rancherías y despobló otras. Posteriormente, a fines de esa década, la dotación ejidal logró mayor consolidación, la cual resultó en parte por la lucha organizada al frente de líderes ahora emblemáticos. Aunque la entrega de tierras



Iglesia y panteón. Templo yaqui del pueblo de Belem, con su cementerio al frente, herencia del catolicismo de la época colonial. Pitahaya, Guaymas, Sonora.



Jefes rituales yaquis urbanos. Barrio El Coloso, ramada de Los Naranjos.

significó un progreso, algunas innovaciones alteraron el modo de vida tradicional; por ejemplo, la instalación de tiendas Conasupo inhibió la recolección de plantas comestibles, la construcción de albergues y almacenes redujo las visitas a los parientes y la dotación de tierras alentó la permanencia de los individuos en los ejidos, una vez que los hijos tenían ahora la oportunidad de heredarlas (Conde, 2003: 125, 127).

Es posible que con la instalación de la nueva realidad menguaran asimismo las formas de organización tradicional, al grado de que sus estructuras organizativas vigentes sean el resultado de la acción institucional a partir de modelos ajenos. A pesar de ello, se mantuvo la movilidad de las familias en función de las nece-



La Guardia. Moderna edificación de la guardia del pueblo de Cócorit, sede de los gobernadores tradicionales de uno de los ocho pueblos. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora.

sidades del patrón yori o porque se iban a donde hubiera trabajo, lo cual influyó en la inestabilidad del tipo de residencia; por ende, se remarcó que la guarijío es una sociedad basada en la movilidad del grupo doméstico. La movilidad forzada, entonces, implicó que el cambio de residencia conlleva la ruptura o la debilidad de las relaciones comunitarias. No obstante, con la formación de ejidos se creó el cuerpo de autoridades tradicionales y la figura del Consejo Supremo, el cual a la postre desapareció con la muerte del primer gobernador (Conde, 2003: 127, 128).

La conjunción del peonaje y el patrón de asentamiento disperso repercutieron en la configuración del grupo doméstico y, por supuesto, en el sistema ceremonial guarijío. Paradójicamente, con la dotación ejidal empezó un proceso de reconstitución del sistema festivo, además de la estructura de cargos en la organización de la fiesta. La recuperación de un territorio y el fortalecimiento y apoyo a algunas comunidades reactivaron el no del todo desaparecido ritmo de la vida ritual, más bien al margen de su conocimiento por los yoris (Conde, 2003: 129).

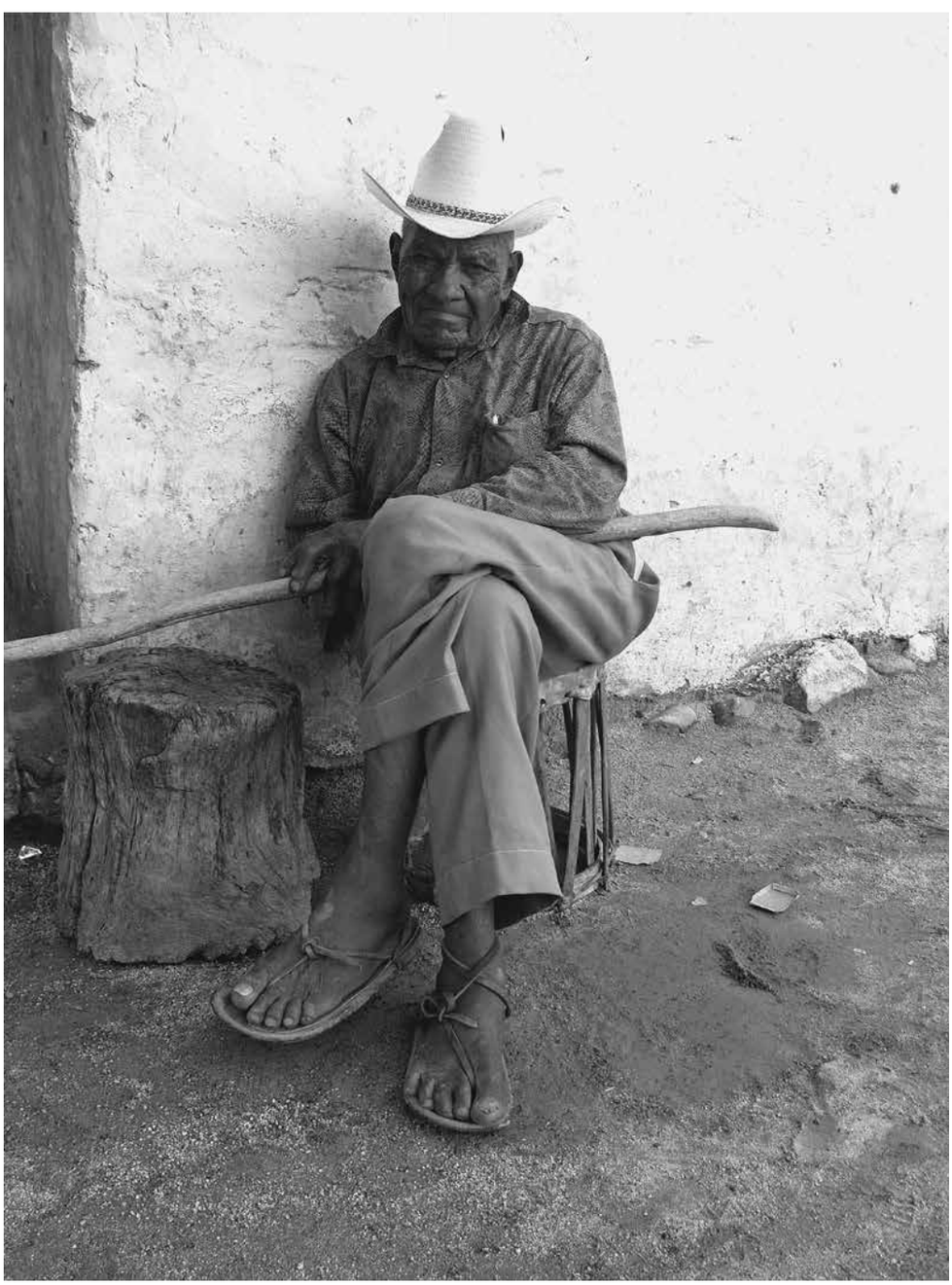


Rito Montes (†), fariseo y tamborero o'ob. Durante varios años, Rito Montes fue fariseo, tamborero y finalmente capitán de la celebración de la Semana Santa en la comunidad o'ob (pima) de Maycoba, Yécora, Sonora.

La restitución de tierras también benefició a otros grupos, que respecto a los seris, ocurrió en tiempos recientes, cuando finalmente les fue reconocida por el estado su propiedad sobre la isla Tiburón, aunque en los hechos representa un parque nacional, al que no pueden ingresar fácilmente, aun sus propietarios. No obstante, la posesión de la isla les ha permitido obtener beneficios económicos al prosperar ahí el borrego cimarrón, especie muy apreciada por los cazadores extranjeros, quienes están dispuestos a pagar los costosos permisos que les autorizan obtener tan imponente pieza.

Actualmente, la venta de parcelas o su renta favorecen el acaparamiento por particulares o su explotación por grandes consorcios, de modo que los indígenas, antes productores, ahora se ven reducidos a jornaleros agrícolas, en permanente dependencia de los ciclos agrícolas de la región.

Por mucho tiempo los seris no contaron con un sistema de organización política semejante al de sus vecinos. Hasta su sedentarización, durante la segunda



Personaje guarijío. Lázaro Santaneño, Arechuyvo, Uruachi, Chihuahua.

década del siglo xx, comenzó un proceso de conformación de varios tipos de autoridades y llegó a épocas recientes con un número significativo de formas de organización interna, desde el Consejo de Ancianos hasta la Guardia Tradicional Seri, pasando por la oficina del gobierno seri, el comisariado ejidal, el tesorero de bienes comunales y el regidor étnico municipal, todos ellos constituidos para servir como interlocutores ante distintas instancias de los gobiernos municipal, estatal y federal.

Entre los tohono o'odham tampoco se desarrolló un sistema de autoridades políticas como en otros pueblos indígenas de la región. En tiempos recientes, los tohono o'odham de ambos países han entrado en las lógicas políticas del estado. Mientras en Arizona se han integrado al sistema de reservaciones, con una serie de intermediarios, sobre todo con el gobierno federal, en México han constituido la figura del gobernador tradicional, que no existía en épocas anteriores y algunos otros cargos de tipo político, pero más bien afiliados a las diversas instancias del Estado. Tal vez los cargos o nombramientos más importantes se relacionan con elementos simbólicos y rituales que determinan el modo de vivir o *him:dag* entre los o'odham. De este modo, algunos de los cargos más señalados son el del cuidador del fuego, el de las funciones curativas determinadas por los *makai*, y entre los rituales y para convocar a reuniones y consejos existía un personaje llamado en inglés *cryer*, quien lanza voces en las noches para que la gente se reúna y participe con el grupo y sus actividades. Por tanto, se trata de cargos y nombramientos orientados hacia los espacios de reproducción simbólica de su mundo.

La continuidad de una organización social de los grupos indígenas contemporáneos del Noroeste ha permitido su permanencia, mientras muchos otros sucumbieron frente a las sociedades española y mexicana. Sus interacciones con estos grupos han sido conflictivas en la mayoría de los casos; los grupos indígenas tratan de mantener sus formas de organizarse socialmente en contraposición a los



Desafiante. Judío chicotero en primer plano con una parte de la tropa en la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.



Miradas femeninas. Frente a su casa, una familia guarijío se toma un descanso en sus actividades para mirar la lente y detener el tiempo. Mesa Colorada, Álamos, Sonora.

intentos por incorporarlos a la órbita de las sociedades dominantes. Su forma de enfrentar una agobiante presión desde muchos flancos ha constituido en integrar muchos elementos de quienes han intentado a toda costa sojuzgarlos para así romper sus sistemas de cohesión interna, entre los que destacan el establecimiento de la religión católica entre casi todos los grupos de esta región y el protestantismo entre gran parte de los seris; los cambios en los sistemas de parentesco, incluidos más recientemente por la estructura parental del español, así como las ideologías dominantes en torno de las relaciones sociales establecidas en una sociedad cada vez más globalizada.



Marcha. Ondeando sus banderas, los fiesteros avanzan y acompañan al Cristo el Domingo de Resurrección. Las alawasin portan como insignia la piel de zorra a un costado de la cintura. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

CUADRO 9.
PARENTESCO COMCÁAC

		Axíiha (bisnieto)		*Azáac* (bisnieta)
	Acáasac (nieto, nieta por el hijo)			*Acáac* (nieto, nieta por la hija)
		liquet (hijo, hija)		
	Aacaz (hermano menor)		*Cmaam* (mujer)	*Atez* (hermana menor)
	Amáac (arc.) *Axíiha* (hermano mayor)			*Azáac* (hermana mayor)
Aaitz (tío, hermano menor de su padre)		*Am* (padre)	*Aac* (tía, hermana de su padre)	*Axáac, azmíi* (tío, hermano de su madre)	*Ata* (madre)	*Antáac* (tía, hermana menor de su madre)
Amáhaj (tío, hermano mayor de su padre)						*Atmáhaj* (tía, hermana mayor de su madre)
Apaz (abuelo paterno)		*Amaz* (abuela paterna)		*Aaz* (abuelo materno)		*Aact* (abuela materna)
	Aacaz (bisabuelo)				*Atez* (bisabuela)	

Los términos subrayados son diferentes cuando están relacionados a una persona del sexo masculino. Véase el cuadro inferior.

		Axíiha (bisnieto)		*Apáac* (bisnieta)
	Aquíipaz (nieto, nieta por el hijo)			*Aquéezi* (nieto, nieta por la hija)
		Asáac, yaazi (hijo)		*Eec, yaazi* (hija)
	Azcz (hermano menor)		*Ctam* (hombre)	*Acóome* (hermana menor)
	Anyáac, axíiha (hermano mayor)			*Apáac* (hermana mayor)
Aaitz (tío, hermano menor de su padre)		*Ai* (padre)	*Aac* (tía, hermana de su padre)	*Axáac, azmíi* (tío, hermano de su madre)	*Ata* (madre)	*Antáac* (tía, hermana menor de su madre)
Amáhaj (tío, hermano mayor de su padre)						*Atmáhaj* (tía, hermana mayor de su madre)
Apaz (abuelo paterno)		*Amaz* (abuela paterna)		*Aaz* (abuelo materno)		*Aact* (abuela materna)
	Azcz (bisabuelo)				*Acóome* (bisabuela)	

Los términos subrayados son diferentes cuando están relacionados a una persona del sexo femenino. Véase el cuadro superior.

Tomado de Moser y Marlett, 2004:932-933.

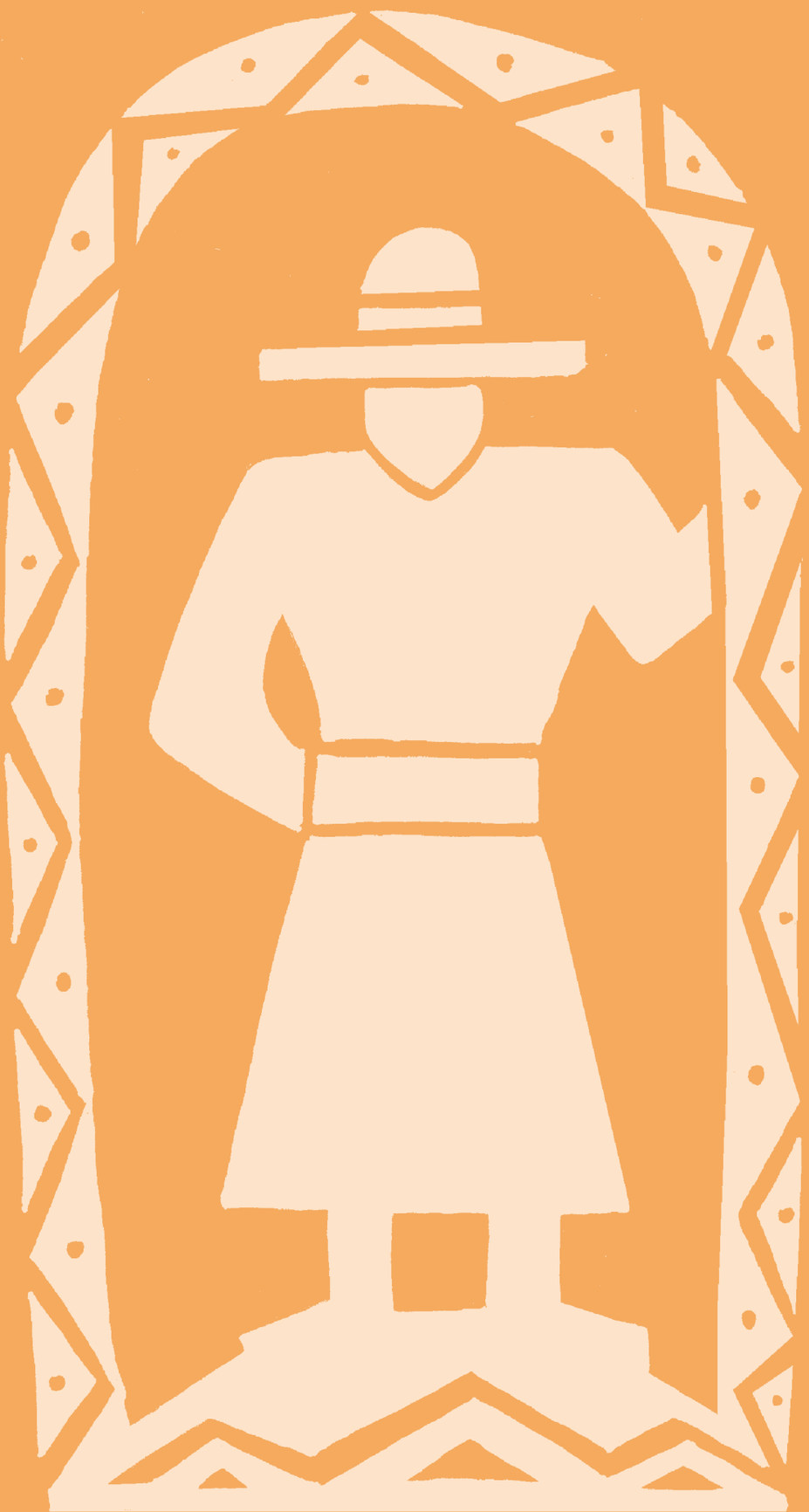


Jefe kickapoo. Chakoka Ániko es el actual jefe religioso de los kickapoo de Coahuila, también conocidos como la Banda kickapoo de Texas, donde tienen una reservación en Eagle Pass, Texas.

En cuanto a la organización política, es claro que algunas se incorporaron durante la época colonial, mientras otras han penetrado a partir de la consolidación del Estado mexicano y los diferentes órdenes de gobierno, así como las instituciones que han formado activos interlocutores entre ellas y los miembros de las comunidades indígenas, como los llamados gobernadores tradicionales de varios grupos, engranados en el aparato de lo que fue el Instituto Nacional Indigenista (INI), ahora Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en el que no entran los gobernadores yaquis, provenientes de la organización española, introducida por los misioneros jesuitas. Sin embargo, quedan algunas reminiscencias de antiguas formas de organización política, como las colectivas de toma de decisiones en varios grupos de la zona, así como una de las características principales de algunos líderes nativos, que implica tener un buen manejo de discurso y una capacidad de escuchar y buscar el bien común de la gente del grupo al que dirige. De esta manera, la organización política de los grupos étnicos del Noroeste ha sido conflictiva frente a las sociedades dominantes, al mismo tiempo que han negociado e incorporado métodos de organización política, no sin dejar de refuncionalizarlos, de acuerdo con las normas de cada grupo.

Miss San Lucy. Belleza tradicional o'odham. Sells, Arizona.





Icom molca (santo seri). Figura tallada en madera de torote.
Se cuelga en la entrada de la casa para atraer la buena suerte.

CAPÍTULO 5

Procesos rituales en el Noroeste

Alejandro Aguilar Zeleny*
José Luis Moctezuma Zamarrón**



En el Noroeste de México los rituales y ceremonias tradicionales de las sociedades que habitan esta región tienen gran importancia en la defensa de su existencia, en términos de la conservación de su cosmovisión y religión, pero también en términos de la vida y organización de las comunidades, así como frente a los distintos grupos sociales con quienes conviven y frente a los cuales la conservación de antiguos ritos o la realización de fiestas tradicionales para honrar a diversos santos representan también una forma de expresión de la identidad y la persistencia étnica, es decir, de la pugna por conservar las tradiciones frente a una sociedad que les exige de diferentes modos asimilarse a la modernidad. Esto quiere decir que en los rituales, ceremonias y fiestas tradicionales se expresan y manifiestan diversas formas de vivir y habitar el mundo. Lo cual se relaciona con el sentido o la intención que cada ritual o fiesta tiene; de igual modo entra en juego el conjunto de personajes, participantes, formas de organización o autoridades involucradas en dichos procesos rituales; por otra parte, la realización de los ritos, si bien se refieren en ocasiones a tiempos míticos lejanos, enfrenta condiciones sociales actuales y concretas: la escasez de recursos económicos, los problemas de organización, la intervención de elementos ajenos a los rituales, los intereses económicos, políticos, comerciales e incluso raciales, que afectan las condiciones en que se realizan estos rituales y que en cierta medida pueden determinar su futuro o su desaparición.

Tanto las antiguas sociedades de cazadores y recolectores como las sociedades agrícolas heredaron a sus descendientes complejos sistemas rituales y ceremoniales mediante los que daban cuenta del origen de la existencia y los dones con que contaban para vivir. La llegada de los europeos y sobre todo la tesonera labor de los misioneros logró en ciertos casos penetrar en algunos de estos sistemas rituales y convertirlos al cristianismo, lo cual dio lugar al surgimiento de nuevos procesos rituales, en los que algunos aspectos de las antiguas religiones y tradiciones de los indígenas lograron sobrevivir, a la vez que adquirieron un rostro particular entre algunos de los distintos grupos conversos. A pesar de siglos de dominación y de los continuos y variados esfuerzos por arrancar a los indígenas sus antiguas costumbres, hoy día en cada sociedad indígena aún se expresan antiguos rituales junto con tradiciones de origen católico, aunque nuevas

* ENAH- Chihuahua.
** Centro INAH-Sonora.



Procesos rituales, danza y música del Noroeste



Mapa 12. Procesos rituales, danza y música del Noroeste.

CUADRO 10.
PROCESOS RITUALES DEL NOROESTE

Ritual	Origen del ritual	Sentido/función del ritual	Espacio ceremonial	Tiempo	Elementos rituales	Organización y participación	Contexto social
RITOS CON PRESENCIA DE ELEMENTOS DE CARÁCTER PREHISPÁNICO							
Ceremonia del vi'kita	Ciclo mítico de l'itoi	Agradecer los dones Mantener el equilibrio del mundo	El desierto	Verano	Cantos y danzas Procesiones Bendiciones	O'odham	Varios problemas
Danza del Buro	Rito de cacería	Recordar el origen cazador	El desierto y comunidad	Verano	Cacería ritual Cantos y danza Comida sin sal	O'odham	Falta de gente
Fiesta de la Caguama de los Siete Filos	Mito de origen	Recordar el origen comcáac Evitar la mala suerte	Junto a la playa	Variable	Pintura ritual Enramada Cantos y danza Liberación de la tortuga	Comcáac	Escasez de tortuga, hay que pedir permiso
Fiesta de la Pubertad	Rito de paso	Proteger a la muchacha Proteger a su descendencia Evitar la mala suerte	Casa de la amac'j	Variable	Pintura facial Cantos, danzas, y juegos, procesión al mar e icoozlax	Comcáac (hamac'j)	Nuevas influencias religiosas
Fiesta de la Canasta	Rito de paso	Celebrar la conclusión de la canasta y evitar la mala suerte	Casa de la artesana	Variable	Cantos y danzas, terminación de la canasta e icoozlax	Comcáac Comprador de la canasta	Falta de clientes
RITOS QUE INCORPORAN ELEMENTOS CATÓLICOS							
Ceremonia del yúmare	Rito agrícola	Agradecer la existencia Pedir lluvia	Se realiza en el bosque	Diciembre-marzo	Preparación de Tesgüino Altar del yúmare	Fiesteros pimas Gobierno tradicional	Conflictos
Fiesta de la Tugurada	Rito de agradecimiento y propiciatorio	Amacizar la tierra	Patio ritual	Variable	Santa cruz Banca del maynate Danza de mujeres Tabaco Ritual	Familias pimas Gobernador	Violencia
Fiesta de la Cava-Pizca	Rito agrícola y cosmogónico	Agradecer las cosechas Recordar el origen	Ramada tradicional	Diciembre-marzo	Altar y campo de siembra Juegos de pascolas	Fiesteros guarijíos Gobernador Tradicional	Violencia

Elaboración: Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, región Sonora.

tendencias religiosas también influyen en la vida y las ceremonias de algunos de estos grupos.

Con fines de entendimiento de los distintos sistemas rituales del Noroeste, se distinguirá, en primer lugar, a las sociedades de origen cazador y recolector (ritos de caza y pesca) de las sociedades agrícolas (ritos agrícolas y de petición de lluvia), lo cual da pauta a sistemas ceremoniales diferentes, aunque no se puede caracterizar este mundo ritual basado sólo en esta distinción, pues existen otros rituales vinculados con las concepciones sobre su origen, que conserva cada grupo; dichos ritos señalan transformaciones biológicas, sociales y procesos de purificación, entre otros muchos procesos rituales históricos y contemporáneos. Otro de los criterios por considerar se relaciona con la influencia de la labor religiosa de los misioneros, jesuitas y franciscanos principalmente; asimismo, es preciso tener en cuen-

CUADRO 11.
PROCESOS RITUALES DE SEMANA SANTA DEL NOROESTE

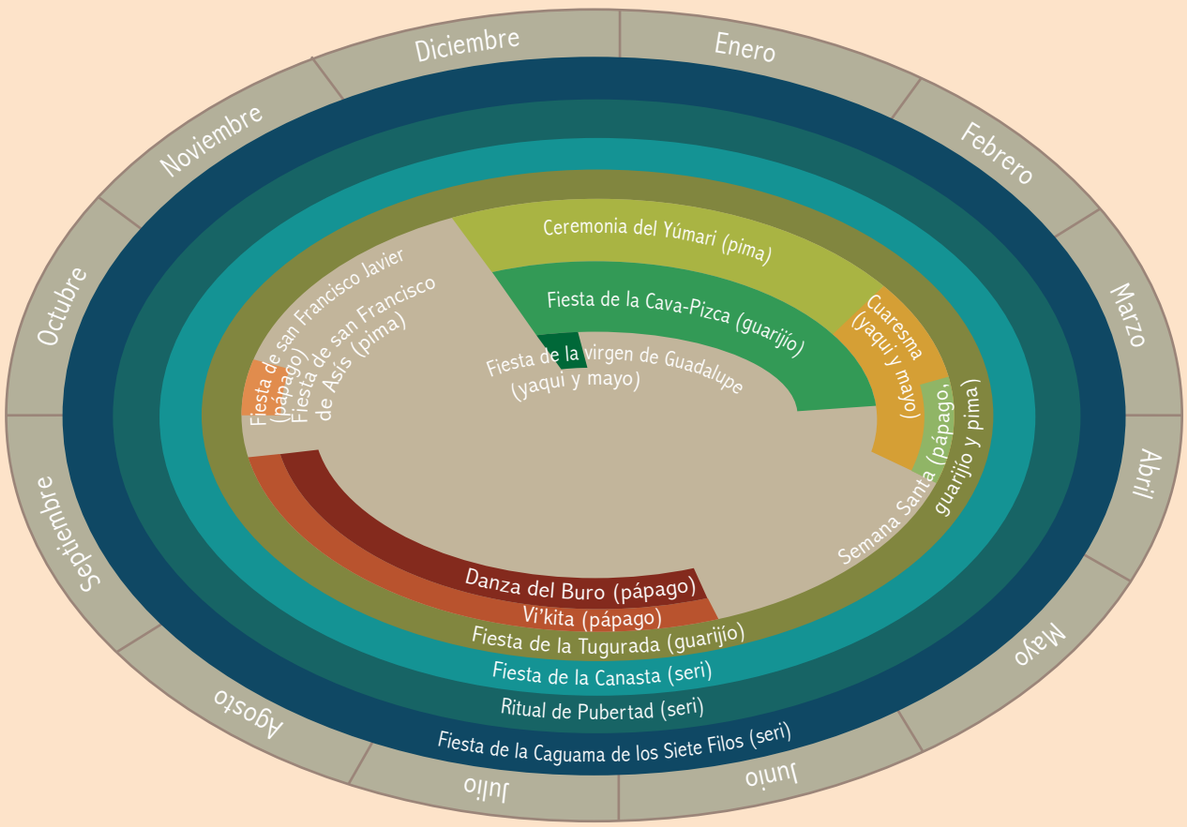
RITOS DE SEMANA SANTA EN EL NOROESTE							
Grupo étnico	*Origen del ritual*	*Tiempo*	*Espacio ceremonial*	*Personajes rituales*	*Elementos rituales*	*Organización y participación*	*Contexto social*
Yoeme yaqui	Influencia jesuita	Toda la cuaresma	Cada uno de los ocho pueblos	Chapayekas Judíos Kabayum	Ramada Guardia Conti	Autoridades de la iglesia yaqui	Control de la iglesia
Yaqui de Hermosillo	Adaptación urbana del ritual	Los fariseos se van integrando	La Matanza El Coloso Sarmiento	Fariseos		Autoridades de cada barrio	Problemas urbanos
Yaqui de Arizona			Pascua Guadalupe	Fariseos		Autoridades tradicionales	Cambios culturales
Mayo de Sonora	Influencia jesuita	Toda la cuaresma	Ocho Pueblos Mayo	Fariseos Judíos o vaqueros Fariseos		Autoridades de la iglesia	Algunos abusan de la tradición
Mayo de Sinaloa			El Fuerte	Fariseos			
O'oba	Influencia franciscana	Semana Santa	Yepáchic Maycoba	Fariseos Judíos	Lucha ritual	Gobernador Capitán Tamborero Matraquero	Violencia frecuente
Rarámuri	Influencia jesuita	Semana Santa	Varias comunidades	Pintos	Lucha ritual		
Macurawe	Influencia jesuita	Semana Santa	Loreto, Chih.	Capitán (soldados) Colaria ikabosi (rezadora) Moros	Procesiones Uso de matraca Bautizos Sones de pascola Flores		Violencia
O'odham	Influencia yaqui						Desaparecida

Elaboración: Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, región Sonora.

ta los procesos de reconfiguración étnica derivados de la Conquista. El desplazamiento, la asimilación o las guerras de exterminio marcaron por largo tiempo la pauta del proceso de despojo de los recursos de los pueblos indígenas, quienes durante varios siglos se vieron perseguidos y acosados, al disminuirse enormemente sus poblaciones y transformar su modo de vida; en este proceso los antiguos y complejos sistemas rituales que algunas de estas sociedades habían desarrollado se fragmentaron o se redujeron a su mínima expresión (o'odham, comcáac, o'oba y macurawe), mientras que entre otros grupos étnicos esto posibilitó el control autónomo de sistemas religiosos y procesos rituales (yaquis y mayos). Éstos son sólo algunos de los elementos que entran en juego para dar forma y sentido a la vida ceremonial de las distintas sociedades que han conservado una parte importante de sus antiguas creencias y reformulado su pensamiento como respuesta a las exigencias y necesidades de la vida actual.

Para los religiosos jesuitas y franciscanos, encargados de la conquista espiritual de los indígenas, la vida ceremonial de los indígenas representaba un extraño conjunto de borracheras, prácticas supersticiosas e ingenuas, en el mejor de los casos, o expresiones diabólicas que debían desaparecer. Al hablar acerca de las

GRÁFICA 8.
CICLO RITUAL DEL NOROESTE



Grupo étnico	Fiesta	Función	Tiempo	Lugar	Origen
Tohono O'odham (pápago)	Vi'kita	Ciclo mítico de l'itoi	Verano	Desierto	Presencia de elementos prehispánicos
Tohono O'odham (pápago)	Danza del Buro	Rito de cacería	Verano	Desierto	Presencia de elementos prehispánicos
Comcáac (seri)	Fiesta de la Caguama de los Siete Filos	Mito de origen	Variable	Playa	Presencia de elementos prehispánicos
Comcáac (seri)	Ritual de Pubertad	Rito de paso	Variable	Playa o casa de la amac'j (madrina)	Presencia de elementos prehispánicos
Comcáac (seri)	Fiesta de la Canasta	Rito de paso	Variable	Casa de la artesana	Presencia de elementos prehispánicos
O'ob u O'oba (pima)	Ceremonia del Yúmari	Rito agrícola	Diciembre a marzo	Bosque	Presencia de elementos prehispánicos
Macurawe (guarijío o wuarijó)	Fiesta de la Tugurada	Rito de agradecimiento y propiciatorio	Variable	Patio ritual	Presencia de elementos prehispánicos
Macurawe (guarijío o wuarijó)	Fiesta de la Cava-Pizca	Ciclo agrícola y cosmogónico	Diciembre a marzo	Ramada tradicional	Presencia de elementos prehispánicos
Yoeme (yaqui) Yoreme (mayo)	Cuaresma		Marzo a abril	Iglesia, camino del conti y alrededores del pueblo	Ritos católicos / prehispánicos
O'ob u O'oba (pima) Macurawe (guarijío o wuarijó) Tohono O'odham (pápago)	Semana Santa		Marzo a abril	Iglesia y alrededores del pueblo	Ritos católicos
Tohono O'odham (pápago) O'ob u O'oba (pima)	San Francisco Javier San Francisco de Asís		4 de octubre	Maycoba Chuwy Güsk Va'ak Sonoyta	Ritos católicos

tradiciones de los indígenas, el misionero jesuita Juan Nentuig (1777) aseveraba lo siguiente:

> Las borracheras no son entre estas naciones tan acostumbradas como se sabe de otras, y entre los ópatas y eudebes están ya del todo, por las diligencias y la vigilancia de sus padres ministros, desterradas (…) El vino, la bebida con que se embriagan lo hacen de maíz, de mezcal, de trigo, de tunas o higos de Indias. Pero, como ya dije en otra parte, lo peor es la del sauco, por su duración de varios días. En semejantes juntas y conventículos sueltan el freno a cuanto se les antoja y entretanto algún viejo se hace predicador sobre el asunto de sus hazañas antiguas o verdaderas y fingidas, cuyo sermón suele durar toda una noche, hasta que de puro ronco pierde el aliento el panegirista del infierno, que por lo común es el capitán de guerra u otro valentón, que presume de hechicero. A más del sermón, para que la variedad disminuya el fastidio, no faltan bailes y cantares, pero tan tristes y melancólicos como lo es el sermón. Y digo por experiencia que en mi vida no he pasado más tristes noches de las que me he hallado precisado de oírlos (Nentuig, 1977: 69).

En la época actual, como parte de este pensamiento filosófico y religioso, los o'odham de Sonora y de Arizona conservan en su vida religiosa y tradicional dos rituales que se realizan durante el verano y que están relacionados profundamen-

EL TUGURI Y LA CAVA-PIZCA, RITUALES DE LOS GUARIJÍO

Claudia Harriss*

Para los guarijíos de Sonora y Chihuahua, las llamadas fiestas de patio (*yawiláci-* patio, *yawi-* baile) forman parte de su calendario ritual doméstico y de las tradiciones en sus rancherías. Dos ceremonias, el *tuguri* (también llamado *tutuguri* o *tuburada*) y la cava-pizca, las organizan las familias en los patios de sus casas o, de manera comunitaria, los comités de fiesteros que reciben apoyos institucionales para la elaboración de dichas fiestas.

Tradicionalmente, a lo largo de su vida, cada individuo debe realizar varias *tuburadas* para agradecer a Dios. Los hombres tienen la obligación de organizar tres fiestas y las mujeres cuatro. El número tres relaciona a los hombres con Dios y los tres días requeridos para la creación del mundo; para las mujeres, su capacidad de procrear vida les exige el patrocinio de una fiesta adicional. La organización temporal e individual de las fiestas de *tuguri* convierte este calendario doméstico en un proceso cíclico de larga duración y difícilmente observable. Por otra parte, la fiesta de la cava-pizca es un evento comunitario anual, elaborado por lo general entre los meses que marcan el fin de la cosecha (octubre y noviembre) y el inicio de la siguiente temporada, durante mayo.

Los elementos y las manifestaciones religiosas de ambas celebraciones son similares y su realización depende de las posibilidades de reunir suficiente comida y los participantes necesarios para llevar a cabo los eventos. Asimismo, es necesario contar con la cooperación de los integrantes de la comunidad para cortar leña, para ayudar en la cocina y para mantener las fogatas durante la fiesta nocturna.

Durante las fiestas, el maíz, los tamales de chiva o de res, el pozole, el café, el tesgüino (bebida fermenta-

* ENAH-Chihuahua.

GRÁFICA 9.
ESPACIO RITUAL DE LA TUGURADA



da de maíz) o el *batari* (mezcal de agave o bacanora) son los alimentos y bebidas habituales. Usualmente, la comida para el tuguri o para la cava-pizca se debe elaborar y consumir sin sal. Al respecto, los guarijíos ofrecen dos explicaciones y ambas se refieren a sus ancestros: una consiste en la importancia de honrar a los llamados *pamíla* "los mayores", ya que "...ellos no tenían sal"; la otra explicación se relaciona con su ancestro primordial, el tata Dios y "el padre de todos los guarijíos" (llamado *no'no*), a quien, según algunas personas, "no le gusta la sal". Entonces, durante las fiestas de patio, la costumbre de comer sin sal representa una manera de recordar y mostrar respeto a sus ancestros.

Ambas fiestas requieren la participación de un especialista que actúa como cantador y maestro rezandero, llamado *maynate* o *yawimóloma*. El maynate pone el altar, reza y canta con tres sonajas durante las tres noches del ceremonial, con el altar instalado al lado oriente del patio, marcado por la Santa Cruz de madera, sobre la cual se acomoda una tela blanca y un rosario guarijío llamado *koloká*. El rosario se hace de semillas de la *pataka* (coix lacrymajobi) y cuenta con una pequeña cruz de madera de *huchachago* (*haematoxylon basiletto*). Entre otros elementos, puestos sobre la base del altar (en ambas fiestas), se encuentra una ofrenda de semillas de maíz y frijol, las imágenes de los santos católicos san Isidro, san Juan, san Martín y/o la virgen de Guadalupe, además del agua bendita, un vaso con tesgüino



Al final de la ceremonia, todos cansados, seguimos dando las gracias. Familias macurawe (guarijío) se reúnen al final de la tugurada. Los Conejos, Sonora.



Las mujeres dan consistencia al mundo. Danza de la tugurada, ceremonia de la comunidad macurawe (guarijío), rancho San Pedro, Álamos, Sonora.

te con el origen de su existencia. Se trata de la ceremonia del *vi'kita* y del ritual de cacería, conocido como *keijina* o danza del buro. Estos rituales representan hoy día un núcleo muy importante de la cultura o'odham previa a la conquista hispana y religiosa; es decir, la influencia de los misioneros jesuitas y franciscanos y otros procesos colonizadores posteriores, que pudieron tomar forma en otras celebraciones —como la Fiesta de San Francisco Xavier—, no lograron quebrantar del todo el pensamiento y la cosmovisión de esta sociedad, que además fue dividida entre dos naciones, México y Estados Unidos, a mediados del siglo XIX.

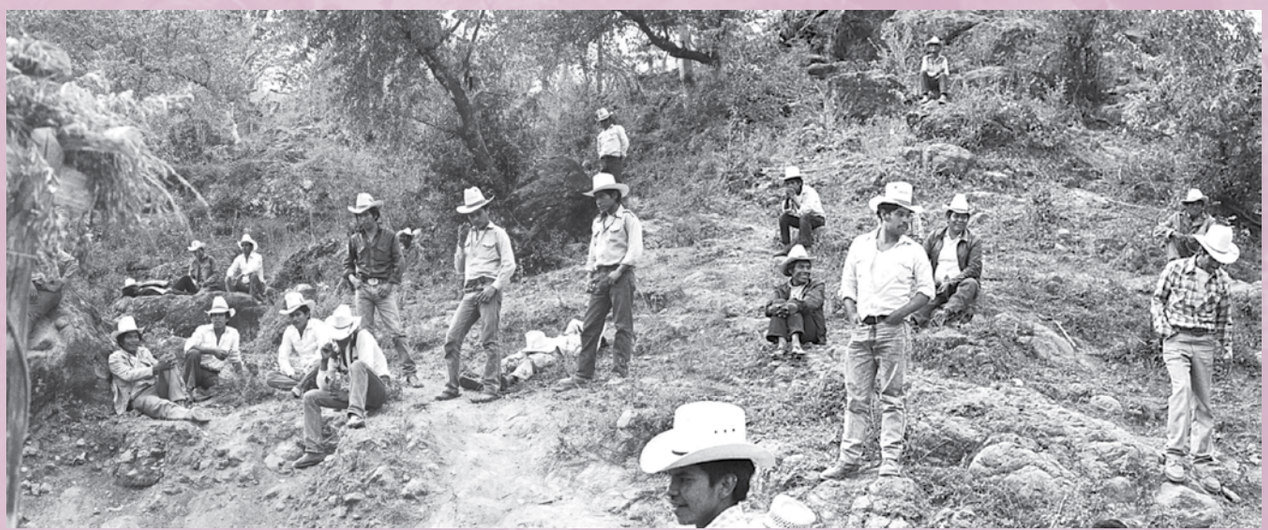
La ceremonia del *vi'kita* forma parte de un ciclo ritual que se realizaba, al menos en cuatro regiones distintas del antiguo territorio de los o'odham; el origen y sentido de estas ceremonias se relaciona a su vez con un ciclo mítico de acontecimientos que pusieron en riesgo en distintas ocasiones la existencia de los o'odham y de las hazañas que en cada una de ellas sobrepusieron los riesgos y penurias que habían padecido.

En este ciclo mítico-ritual se eleva la presencia de un personaje clave en la cultura o'odham, conocido como *I'itoi* o el *Hermano Mayor* de los o'odham quien formaba parte de una sociedad anterior a la cual los o'odham conocen como la de los antiguos *hohokam*, de los cuales ellos mismos se consideran sus descendientes míticos e históricos. Cada una de las antiguas y distintas ceremonias, conocidas como *vi'kita*, hacía alusión a un hecho en particular y al agradecimiento

o batari y el copal, cuyo humo evoca las nubes y el agua.

Por su parte, la cava-pizca puede iniciar con cohetes y una procesión en la que se pasea a los santos. Tiene un elemento no incluido en el tuguri: una ofrenda ubicada al lado del altar en forma de un pequeño *mahuechi* o campo de siembra de ramas de maíz-seco. La posición del altar durante estas festividades es la misma, al oriente del patio; esta dirección, la de los cantos del maynate y la del baile, representa un punto cardinal significativo. Las aguas de temporada para la siembra llegan del oriente, de manera que los cantos y el tuguri de las mujeres funcionan para evocar la lluvia.

Durante las tres noches del tuguri o de la cava-pizca, el maynate, frente al altar, entona canciones que cuentan historias acerca de animales del monte. Al mismo tiempo, las mujeres bailan entre el altar y el maynate. La danza de las mujeres, en ambas fiestas, es llamada *tuguri*; para su ejecución, ellas se paran en filas perpendi-



Mirando la cava-pizca. Con la fiesta de la cava-pizca reconstruimos el mundo y le damos las gracia. En las faldas de los cerros, alrededor de la fiesta de la cava-pizca, los hombres de la comunidad macurawe miran la ceremonia, Bavícora, Álamos, Sonora.

GRÁFICA 10.
ESPACIO RITUAL DE LA CAVA-PIZCA



culares al maynate. Las más jóvenes primero y las adultas atrás, todas bailan agarradas de las manos y con sus pasos "amacizan" la tierra, mientras sus cuerpos se mueven como péndulos, hacia adelante y atrás, en un movimiento que, al igual que el humo de copal y los cantos, evoca los vientos, la llegada de las nubes y la lluvia.

Mientras las mujeres bailan tuguri con los cantos del rezandero, los músicos y los hombres danzantes de pascola festejan por debajo de una ramada de palma, ubicada cerca del espacio del tuguri (por atrás o por un lado). Los músicos con arpa y violín acompañan a los pascoleros y tocan sones que evocan los nombres de animales de su ambiente: venado, liebre, conejo e iguana, entre otros. En ambos espacios, las mujeres y los hombres bailan toda la noche. Al término de cada una de las tres noches de la fiesta, a la llegada del amanecer el maynate se hinca frente el altar y reza a la Santa Cruz. Durante el día, los participantes descansan en los



Con la música el pascola cuenta sus historias. Músicos macurawe (guarijío) en la fiesta de la cava-pizca. Mesa Colorada, Álamos, Sonora.

campamentos cercanos, o en sus casas, en espera del atardecer para reiniciar las festividades.

Durante el último amanecer, cuando terminan la tercera noche de la fiesta, el maynate concluye con sus rezos frente a la Santa Cruz, mientras que los demás participantes se reúnen en dos filas, una de mujeres y otra de hombres, por ambos lados del altar; sin palabras, el maynate, pasa por las filas con el copal y bendice a los integrantes. Para finalizar, regresa al altar y se despide de Dios, a



Echando tortillas de maíz para la Santa Cruz. Celebración del día de la Santa Cruz en la comunidad de El Encinal, Yécora, Sonora.

veces con una escoba que utiliza para limpiar la tierra, y el altar es desmantelado momentos después. La terminación de la cava-pizca es distinta: el maynate añade una procesión para regresar los santos a sus lugares en las diferentes casas de la comunidad.

En resumen, el tuguri es una expresión de reciprocidad del individuo con su grupo y se puede celebrar en cualquier momento del año; mientras que la cava-pizca es un evento anual, de organización comunitaria y normalmente efectuado durante las fechas de la cosecha. Ambas fiestas se realizan de manera similar, pero la cava-pizca cuenta con elementos adicionales: se inicia y finaliza con una procesión de los santos y cuenta con un pequeño campo de maíz como ofrenda, que asegura la abundancia de la próxima temporada. Tanto la cava-pizca como el tuguri tienen la finalidad de agradecer a Dios, evocar el agua y asegurar la plenitud de las cosechas; en el caso del tuguri, la fiesta también refuerza la fertilidad de las mujeres. De esta manera, "... el tuguri es para dar gracias a Dios y para tener más, más comida y más guarijíos"; además, estas celebraciones tienen la función social de mostrar reciprocidad entre los individuos y obligan a las familias a compartir sus cosechas de forma que mantienen un equilibrio económico en las comunidades. Representan importantes momentos en tanto que se reúnen los familiares y otras personas que viven alejados entre sí en la sierra; también constituyen una oportunidad de fortalecer las redes sociales, forjar nuevas alianzas de trabajo y para los jóvenes la fiesta es un momento propicio para buscar pareja o iniciar un cortejo.



Entre la ritualidad, muchas acciones incorporan el número tres: las tres noches de la fiesta, las tres sonajas del rezandero, las tres fiestas requeridas por los hombres e incluso la manera de persignar de los maynates es en series de tres. Este número se relaciona con su mito de origen y de forma parecida a las creencias del cristianismo occidental, cuando Dios creó el mundo en tres días. Así, cantar y danzar por tres noches seguidas es una manera de honrar a Dios, la creación del mundo y el inicio de la vida de los guarijíos.

de los o'odham por haber sido salvados; sin embargo, no sólo esto daba sentido al ritual, ya que en cada una de ellos otros aspectos entraban en juego, como celebrar el florecimiento de las pitahayas, fruto del desierto, o la petición de lluvias; también el apaciguamiento de seres dañinos o el sacrificio y la curación.



Mujeres del desierto o'odham. Celebración de la Fiesta de san Francisco Xavier, Charco número 7. Reservación de Sells, Arizona.

La cultura o'odham ha cambiado mucho y en la actualidad sólo sobreviven dos de las cuatro antiguas ceremonias del vi'kita. Una de ellas se lleva a cabo en un lugar conocido como Quitovac, el cual es considerado sagrado por la cultura o'odham, ya que está vinculado con el origen del mundo y de la existencia de los o'odham. Algunas personas han señalado que hace mucho tiempo la gente que hacía la ceremonia del vi'kita en la región del Pinacate se juntó con los de Quitovac e hicieron una sola ceremonia. Según cuenta la tradición oral, en este sitio, donde se ubica una antigua laguna en pleno desierto, habitó hace largo tiempo un inmenso monstruo, conocido como *Ne:big*, quien impedía que ellos pudieran vivir ahí y aprovechar esa agua. Según Rafael García, de Quitovac:

> El lugar era una laguna o un brazo de mar; en él había una serpiente que ya se había devorado a muchos hombres. Un día I'itoi, al que también se le da el nombre de Moctezuma, se dejó comer por el animal, pero llevaba consigo un pedernal con el que lo mató y abrió un camino para salir, sacándole además el corazón. Ese corazón es de piedra, de la que, según cuentan los o'odham, al ponerla en la mano se ve el agua en ella. La ceremonia dedicada al agua realizada en Quitovac, se cuenta que de esta piedra se creó a un hombre y una mujer que fueron destinados a que cuidaran Quitovac.

Entonces acuden a *I'itoi'*, quien acepta luchar contra la bestia, advirtiéndoles que si él pierde una nube roja saldría de la laguna, mientras que si resultaba vencedor, la nube sería de color azul. Al vencer a *Ne:big*, *I'itoi* le arranca sus corazones (masculino y femenino) y se los entrega a los o'odham, quienes consideran por eso que:

La afrenta. Momento en que Pilatos hiere el costado de la imagen de Cristo con su lanza, rodeados por las marías y las autoridades de los fiesteros en la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.



> esta *vi'kita* es muy sagrada para la gente o'odham, mucho depende de ello nuestra him:dag, la manera de presentarnos humildemente ante nuestro Creador, para que nos otorgue el perdón y nos provea con la protección para la gente, así como para todo lo que existe sobre la tierra, todos los seres vivientes y la gente no únicamente los o'odham, sino toda la gente (Rájsbaum y cols., 1991).

En los primeros días de julio varios miembros de la nación o'odham, que viven en ambos



Infaltable. Judío con máscara de diablo en la entrada de la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.

lados de la frontera entre México y Estados Unidos, se dirigen hacia El Quitovac, para reunirse a celebrar la ceremonia del vi'kita, la cual se realiza en el verano y bajo los inclementes rayos del sol, aunque en ciertos años la ceremonia coincide con algunas lluvias de temporal, lo cual es considerado por la gente como una especie de bendición. Aunque gran parte del ritual se lleva a cabo en el desierto, para mucha gente éste se inicia en el pequeño poblado de Quitovac, cuando la gente hace un cuadrado con cuatro pequeños montículos de tierra frente a su casa, y un montículo un poco más grande al centro. Ahí se ponen alimentos, como naranjas, sandías, envases de miel, jalea de pitahaya o bebidas frescas, que son las ofrendas para uno de los personajes de este ritual, *el cu-cú*, acompañado de los miembros de la cofradía ritual de los *nawichus*, extraños personajes ataviados con máscaras de gamuza que ocultan su rostro y llevan cinturones con cascabeles, plumas y caracoles, cintas de colores y otros objetos, así como en sus manos arcos y flechas. Al acercarse a los pequeños montículos que están frente a cada casa, el cu-cú dice algunas palabras mientras esparce harina de maíz encima de cada montoncito de tierra; entonces uno de los nawichus dispara su flecha sobre el montículo central y la gente que está alrededor toma los alimentos que ahí se encuentran. La acción se repite casa por casa, hasta que al final los nawichus y el cu-cú desaparecen entre la vegetación del desierto.

Antes de caer el sol, toda la gente se reúne en algún lugar del desierto, donde en una breve llanura se encuentran dos semicírculos hechos de varas y plantas; frente a cada uno de ellos y mirando hacia la caída del sol se reúnen los miembros de dos grupos rituales y al centro cuatro de ellos sostienen una manta, encima de la cual están los distintos objetos rituales que se utilizarán durante la ceremonia. Ambos grupos rituales avanzan poco a poco hacia los semicírculos, donde observan la caída del sol, que marca el inicio del vi'kita; a su vez, los participantes en la ceremonia se alistan dentro del semicírculo, el cual es cubierto con otra manta (Aguilar, 1998).

Cuando cae la noche comienzan a escucharse los cantos del cu-cú, los cuales parecen melancólicos; al centro de cada semicírculo se paran frente a frente dos personajes enmascarados, cada uno de los cuales sostiene una vara en cada mano; uno de ellos dirige el canto y la danza y mueve acompasadamente ambas varas, mientras marca un pausado ritmo y golpea la tierra con sus pies, como apaciguando a los espíritus malignos que les acechan desde el origen de la existencia. Este canto y esta danza se mantendrán toda la noche; al final de cada canto los asistentes reciben las bendiciones que representa, frotando sus brazos, su pecho y su frente.

Mientras eso sucede, a lo lejos, frente a los semicírculos de los dos grupos rituales, se escuchan algunos cantos y el sonido de instrumentos que se raspan; bajo una pequeña enramada, los mayores entonan los cantos del vi'kita que de algún modo rememoran el origen de la existencia y el sentido de las cosas.



Cascada de luz. Judíos bailan al pie del poste del castillo en la noche del Viernes Santo durante la Semana Santa. Jahuara II, municipio de El Fuerte, Sinaloa.

Durante toda la noche, estas profundas voces dan vida a un tiempo mítico e histórico, del cual provienen el pensamiento y las creencias de los o'odham. A lo largo del día siguiente y desde el amanecer, los nawichus llevarán a cabo distintos actos rituales entre los que se representan la cacería, los cambios en la naturaleza, la presencia de las nubes, la maravilla del arcoiris y otros elementos que dan forma y sentido a la existencia de la gente del desierto los cuales, mediante distintas procesiones, hacen acto de presencia. No importa que el sol del mediodía eleve demasiado la temperatura, ni que el calor de la resolana haga desfallecer a la gente: el ritual sigue su curso y de tanto en tanto la gente se cubre del inclemente sol y bebe algo de agua fresca. De los más pequeños a los más ancianos, hombres y mujeres hacen acto de resistencia, aprenden a vivir el sitio en que les ha tocado y aceptan los rigores de la existencia.

Al caer la tarde, el ritual casi se ha completado, cantos y actos rituales mantienen su secuencia y la gente del desierto comparte este momento: esperan que el sol vuelva a ocultarse para dar por concluida una compleja ceremonia que implica muchos sacrificios y que se enfrenta a los retos de la modernidad, a las políticas migratorias y a los proyectos de desarrollo, que no alcanzan a comprender la importancia del significado del sitio del Quitovac y el ritual del vi'kita. Cuando concluye la ceremonia, algunos jóvenes se encargan de deshacer los semicírculos donde se llevó a cabo el ritual, de tal modo que a los lados de cada uno de estos

LA CUARESMA Y LA SEMANA SANTA YAQUI

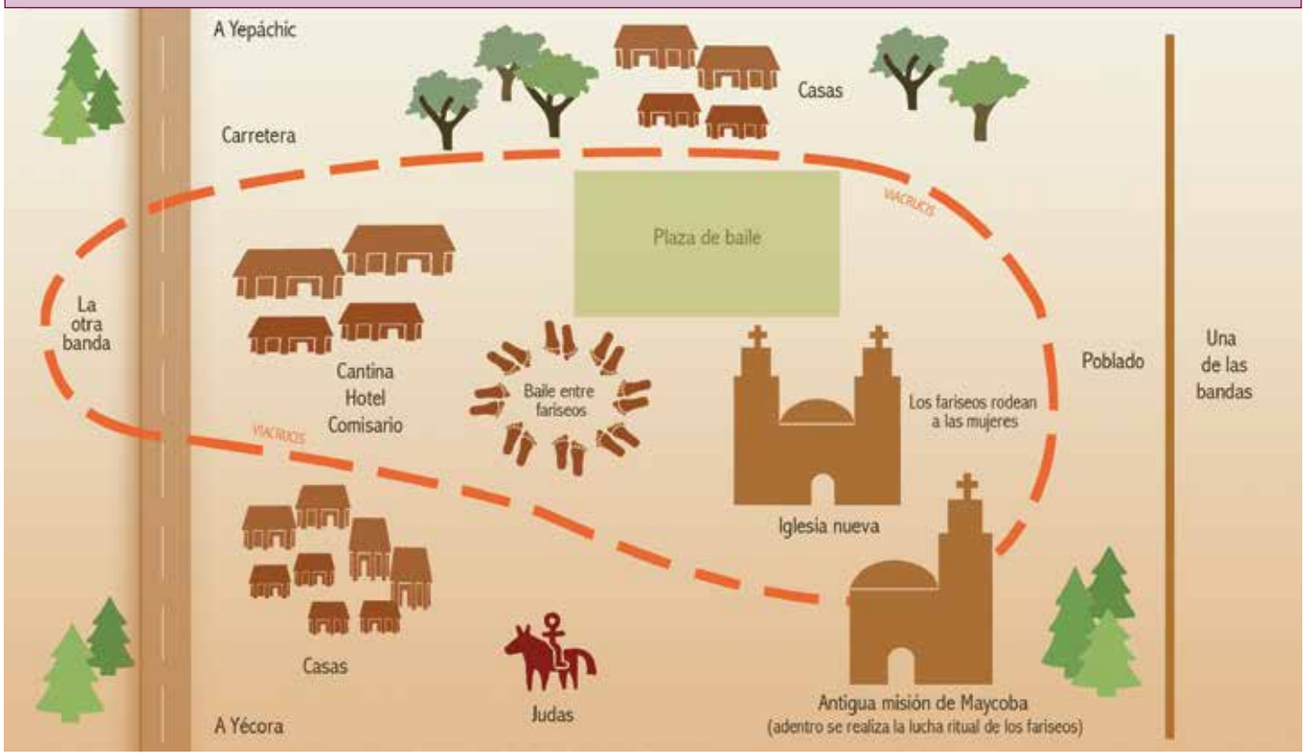
Erica Carlota Merino González*

La cuaresma yaqui inicia con distintos grupos, cuya función se desprende de su compleja organización ceremonial; algunos de ellos están representados por el *kohtumbre*, término que abarca a los *kabayum* o caballeros, quienes se encargan del orden público, además de los *chapayekas* o *fariseos*, grupo predominante y sumamente jerarquizado, cuyo atuendo revela los distintos niveles del conjunto como un cuerpo militarizado. Los *chapayekas* de mayor rango son los únicos que portan máscaras con dibujos de flores, mientras los demás las usan de diferentes personajes, como apaches, negritos, payasos, "cholos" o centuriones romanos, todas elaboradas con piel de chivo. Durante la cuaresma, esta organización religiosa sustituye a los gobernadores tradicionales o *cobanaos*, encargados del mando civil, con lo cual se da entrada y legitimidad al kohtumbre como máxima instancia de autoridad. Aquí se describirá el ritual realizado en Loma de Guamúchil (pueblo tradicional de Cócorit).

Desde el Miércoles de Ceniza inicia la cuaresma yaqui y el maestro rezandero pone una cruz de ceniza en la frente de quienes acuden a la iglesia. El primer viernes de Cuaresma comienzan los *contis*, que consisten en una procesión a través de un camino alrededor del templo católico, en el sentido opuesto a las manecillas del reloj. Siguen el camino del *conti*, que en esta época significa el vía crucis, donde se ubican 14 cruces de madera, con el calvario formado por tres cruces. Cada viernes tendrá lugar un conti hasta llegar el Domingo de Ramos. Ese día se reparten las palmas con las cuales los yaquis confeccionarán las cruces que se colocan en la

* INAH.

GRÁFICA 11.
SEMANA SANTA EN MAYCOBA



puerta de cada casa de la comunidad, para cuidarlos del mal; también se celebra un pequeño conti frente a la iglesia y entonces se cierran las puertas de la iglesia. Los chapayecas, como bufones rituales, golpean las puertas con sus armas de madera, que tienen forma de lanzas o espadas, decoradas con figuras geométricas o flores de colores, pero siempre con la punta pintada de rojo, que simboliza la sangre de Cristo. Sin hablar una palabra durante el tiempo que usen la máscara y con movimientos muy peculiares, llaman en busca de Jesucristo, pues lo han perseguido durante toda la cuaresma y están a punto de atraparlo. Al abrirse las puertas de la iglesia está cercano el desenlace del más importante ritual anual de yaquis y mayos: la captura, crucifixión, muerte y resucitación de Cristo, llevadas a cabo durante la Semana Santa.

El Miércoles de Tinieblas, o *tinieblah*, empieza cuando en la iglesia se han encendido 12 velas que representan "la luz del cielo", cuyo resplandor se extinguirá conforme finaliza un rosario y se apaguen consecutivamente. Cerca de las dos de la madrugada, cuando se apaga la última vela, de inmediato se escucha un estruendoso golpeteo: las luces de la iglesia se apagan por completo, mientras que la tinieblah se ha concretado con la extinción de la luz y ha dado entrada a la "oscuridad".

El Jueves Santo es la conmemoración de la Última Cena, suceso representado por un hombre de edad adulta que personifica a Jesús, llamado *El Viejito*. Por la tarde este personaje sale de la iglesia para reunirse con 12 niños, quienes actuarán como apóstoles. Al terminar esta representación se realizan dos *contis*. Ese día los chapayecas encuentran al Viejito y se lo arrancan de las manos a sus defensoras; este personaje desaparece entonces del escenario para dar lugar a Jesús el Nazareno, una imagen como de un metro de altura, atada con dos sogas al cuello y sostenida por dos *chapayekas*. Estos personajes vigilan toda la noche al Nazareno para que no escape.

El Viernes Santo es la jornada de mayor intensidad ritual, por lo cual es también la más estricta en todos los sentidos. En el interior de la iglesia se ha preparado la enramada con unos botes de tierra que tienen clavados troncos macizos de álamo que cubren una gran cruz con Jesús crucificado. Encabezados por el Pilatos, los *chapayekas* y cabos irrumpen violentamente en el templo y se acercan al momento en que le darán muerte. El Pilatos atraviesa el álamo con su lanza y la clava en las costillas de Jesús: se ha consumado la muerte del Nazareno. Los *chapayekas* corren intempestivamente fuera de la iglesia y celebran la muerte de su enemigo. Las imágenes se han cubierto con una tela negra y los presentes se acercan a depositar veladoras encendidas alrededor de Jesús, ahora tendido y sin la cruz, sobre una sábana blanca. Después lo colocan en el ataúd o *urna*, cubierta de tul blanco con tres

sitios quedan mudos testigos vegetales de que se ha cumplido la tradición una vez más.

La vida ritual de otro de los grupos del desierto, los comcáac o seris, presenta otras particularidades vinculadas con su forma de vida y su relación con el mar y con el desierto, lo cual dio características seminomádicas a su forma de vida y a un preciso reconocimiento de los ciclos de la naturaleza, que actuaban y se expresaban mediante diversas formas, seres o espíritus. A diferencia de otros grupos, la vida ritual de los seris está más vinculada a su relación con una naturaleza espiritualizada, que eventualmente ofrece riesgos y peligros concretos para su existencia.

Entre los rituales más conocidos en los últimos años se menciona la fiesta de la caguama de los siete filos, que se realizaba tradicionalmente cuando un grupo de pescadores atrapaba este gigantesco espíritu marino de las profundidades; la tortuga era llevada a la orilla de la playa y su caparazón se decoraba con símbolos de la cultura seri, relacionados con el origen de su existencia y del mundo que les fuera entregado por una inmensa tortuga mítica. Este espíritu totémico se celebraba con cantos, danzas, juegos y alimentos tradicionales, para finalmente ser liberado de nueva cuenta en el mar si la tortuga sobrevivía los días durante los cuales se llevaba a cabo el ritual; hoy día esta ceremonia prácticamente se ha dejado de realizar; a cambio de ello son cada vez más las acciones que los comcáac llevan a cabo en tareas relacionadas con la protección ecológica y el monitoreo técnico de

ramilletes de flores amarillas y de colores. Las flores simbolizan la sangre de Jesús y las lágrimas de la Virgen María.

El cuerpo de Cristo es velado toda la noche hasta la madrugada del sábado, día en que se celebra "el encuentro de la Virgen". Este ritual da comienzo con un *conti*, en el sentido de las manecillas del reloj, cuando al salir de la iglesia cargan a la Dolorosa con el luto puesto y acompañada por un grupo de *chapayekas*, mientras a Jesús lo escoltan otros fariseos en sentido contrario. Cuando ambos bandos se encuentran en la parte trasera del templo, comienzan una pelea ritual en la que cada cual trata de llevarse a un *chapayeka* opuesto a sus filas; las caídas, jalones y empujones terminan cuando capturan un número suficiente de contrarios. Concluida la disputa, la Dolorosa sale al encuentro de Jesús, mujer que al percatarse de la resurrección de su hijo, se quita el luto y ambos retoman su camino rumbo a la iglesia, cada uno con los chapayekas capturados y los propios. Entonces las cruces se levantan nuevamente, debido a la resurrección de Jesús.

El Sábado de Gloria comienza por la mañana con el tradicional "recorrido del malhumor", un conti dedicado a los niños, quienes van acompañados por familiares o padrinos. El recorrido se efectúa en el sentido de las manecillas del reloj y el personaje principal es el *Judas*, un muñeco vestido a la moda *yori* o mestiza, aunque con máscara de *chapayeka* y sombrero. Los chapayekas hacen mofa del maestro litúrgico y del ritual y vuelven a éste lúdico e irreverente. Al término del conti colocan al delator a un costado de la ramada de los caballeros, donde cada fariseo, en estricto orden jerárquico, pone un cohete en el muñeco que habrá de encenderse más tarde.

Finalmente los *chapayekas* se preparan a dar la batalla final y así irrumpir en el "cielo", representado por una sábana blanca que divide la nave principal del templo. Detrás de la sábana se encuentran los angelitos y sus madrinas, preparados con flores, *sewam*, utilizadas para retener a los fariseos; el momento culminante llega cuando el Pilatos y los chapayekas hacen tres "glorias", es decir, tres intentos de entrar al "cielo". Cada vez que se abre, los angelitos lanzan flores a fin de contenerlos; acto seguido, tras concluir las glorias, el Pilatos y los chapayekas corren hacia fuera, se deshacen de la máscara y armas y las colocan alrededor del judas, luego sus padrinos atan un paño en el brazo de su ahijado y corren descalzos hacia la iglesia para alcanzar el "cielo", que les fue negado cuando eran fariseos.

En ese momento hace su aparición dentro de la iglesia el venado (*maso*) y los *pascolas* y por primera vez aparecen en la festividad los *matachines*, los "Soldados de la Virgen", para iniciar la conmemoración de la "gloria" y el inicio de sus ciclos rituales. Después de este suceso, uno de los capitanes enciende la mecha que quemará al ju-



Rezo a los muertos. Maestro rezandero y sus cantoras rezan frente a una tumba el 2 de noviembre. Loma de Guamúchil, cabecera del pueblo de Cócorit, Cajeme, Sonora.

das, junto con los sombreros, espadas y máscaras utilizados ese año.

El Domingo de Resurrección se forma a muy temprana hora un camino muy frondoso con hojas de álamo y se coloca a Jesús en la ramada hecha a un lado de las "tres cruces" que se encuentran frente a la iglesia. Cuatro *tenanchis*, jóvenes encargados de cuidar las imágenes de la virgen, la cargan y corren por el camino de álamo; una vez que éstas han realizado el recorrido, se juntan las imágenes religiosas con el danzante de venado, pascolas, matachines y el pueblo congregado para concluir el ritual de Semana Santa.[1] Por último, cada grupo da las gracias en su respectiva ramada por la culminación de sus obligaciones y, al toque del *tampaleo*, oficiantes y comunidad se disgregan rumbo al reposo de sus hogares.



[1] Dentro de la iglesia los padrinos confirman a los miembros del *Kohtumbre* frente al altar, colocando cada uno un rosario de madera de torote, en el cuello de su ahijado.

esta especie, sus fuentes de alimentación y sitios para desovar, lo que sigue dando cuenta de la importancia de este quelonio en las profundidades de la conciencia étnica de los seris (Aguilar, 1998).

Otro ritual de gran importancia hasta la época actual entre los miembros de este grupo es la fiesta de la pubertad, que se realiza para señalar el cambio de condición de las niñas de la comunidad; para esta ceremonia se cuenta con la participación de una madrina ritual, conocida como hama'cj y se llevo a cabo en los dos primeros periodos menstruales de las muchachas comcáac. Dado que en otra parte de esta obra se analiza con mayor detalle dicha ceremonia, no nos extenderemos más sobre este ritual en este momento. Cabe mencionar también otro de los rituales de los comcáac, en este caso el conocido como Saptiim o fiesta de la canasta gigante.

Tal ceremonia se realiza cuando una de las artesanas del grupo termina una corita o canasta de gran tamaño, la cual se elabora con fibras del desierto y en cuya confección a veces se requieren hasta cinco años de trabajos continuos que implican ir al desierto para recoger y llevar ramas de torote (bursera sp), las cuales se hacen en tiras; algunas de ellas se tiñen de distintos colores y durante su elaboración aparecen hermosos diseños de seres y especies del desierto o armónicos diseños geométricos; pero estas mujeres artesanas no se dedican exclusivamente a tal actividad; además deben elaborar collares y otras artesanías con el fin de procurar ingresos económicos para sus familias; también se hacen cargo de elaborar los alimentos para los miembros de la familia, así como del cuidado de niños y ancianos. Sin embargo, esta labor artesanal, tan apreciada y de gran valor en el mercado internacional, no está libre de riesgos; por ejemplo, si la mujer está trabajando y al ensartar su punzón, hecho con hueso de venado, la canasta hace algún ruido, se piensa que tal vez algún espíritu trashumante que busca el calor humano se ha metido en la canasta y se queja por el dolor que le causa el punzón. Entonces la mujer abandona su trabajo y entona una canción para pedir a ese espíritu que salga de la canasta, porque ella debe seguir trabajando.



Pureza y luz. Marías transportan arcos de carrizo con velas prendidas y tras ellas voluntarios que cargan el santo entierro el Viernes Santo durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.



Principio y fin. Judío luce su máscara con la mitad de la cara descarnada a la entrada del templo durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.

Poco antes de concluir con la elaboración de una de estas grandes canastas, la mujer llama a su hama'cj, madrina ritual, quien se encargará también de conducir el ceremonial que marca la tradición en este momento tan importante para la artesana y su familia. La canasta se lleva bajo una enramada de ocotillo, la cual se adorna con listones de colores; se llama a los cantores y danzantes de pascola y durante cuatro días se canta y danza, mientras se comparte comida tradicional entre los asistentes, la cual consiste en pescado frito, arroz y el tradicional pan seri, parecido a una tortilla de harina muy gruesa y frita en aceite. En los últimos años, estas grandes canastas se hacen por encargo especial de algún comprador, con frecuencia proveniente de Estados Unidos y a quien corresponde sufragar parte de los gastos que se deben cubrir para llevar a cabo esta celebración.

Otro de los rituales que en los últimos años se ha convertido en un acto de reforzamiento de la cultura e identidad de los comcáac es la celebración de la fiesta de año nuevo, la cual se lleva a cabo entre los últimos días de junio y principios de julio, relacionada con la luna nueva. Este periodo señala importantes transformaciones en el territorio del desierto, con la cercanía de las lluvias y el florecimiento de los frutos del desierto como las pitahayas; pero también marca el cambio en algunas de las corrientes marinas que entran y salen del canal del Infiernillo, que es el núcleo central del territorio pesquero de este grupo que a lo largo de su historia ha dependido en gran medida de los recursos del mar, actividad en la que han desarrollado un gran conocimiento y técnica, aprovechando equipos y tecnología contemporáneos.

Para realizar la ceremonia de año nuevo, los comcáac se reúnen, construyen sus antiguas casas tradicionales, hechas de ocotillo, se visten con sus trajes tradicionales y trazan en su rostro la pintura facial que ha sido símbolo y emblema de su cultura y condición social. Se efectuán juegos de hombres y de mujeres, donde se hacen algunas pequeñas apuestas y se obtienen diferentes regalos como

una manera de compartir la alegría y el reencuentro con sus tradiciones. En años recientes ha sido notorio el incremento de la presencia de gente de otras partes que se ha interesado por conocer y compartir de mejor forma el conocimiento y las tradiciones de esta rica y compleja sociedad, que recibe con alegría tales visitas y trata de que la gente entienda y comparta de mejor modo sus tradiciones. Las anteriores son sólo algunas de las más conocidas tradiciones festivo/rituales de los comcáac, que han logrado sobrevivir como parte de la herencia cultural de este grupo, que ha sabido conservar una parte importante de su pensamiento y forma de vida, frente a una sociedad que no ha logrado entenderlos del todo.

Sociedades agrícolas

Los pueblos indígenas habitantes de la región de los valles agrícolas del sur de Sonora y norte de Sinaloa presentan características muy distintas de los grupos de la región desértica; en particular tanto los yaquis como los mayos expresan una tradición festivo/religiosa que integra elementos originales de su cultura, con la asimilación y reformulación de las enseñanzas religiosas de los misioneros jesuitas, particularmente. De esta manera, en fiestas y rituales tanto de yaquis como de mayos se aprecia la presencia de personajes y creencias propias de estos grupos, como derivados de la religión católica.

XICA AN COII, LA FIESTA DE LA PUBERTAD ENTRE LOS COMCÁAC

Rodrigo Rentería*

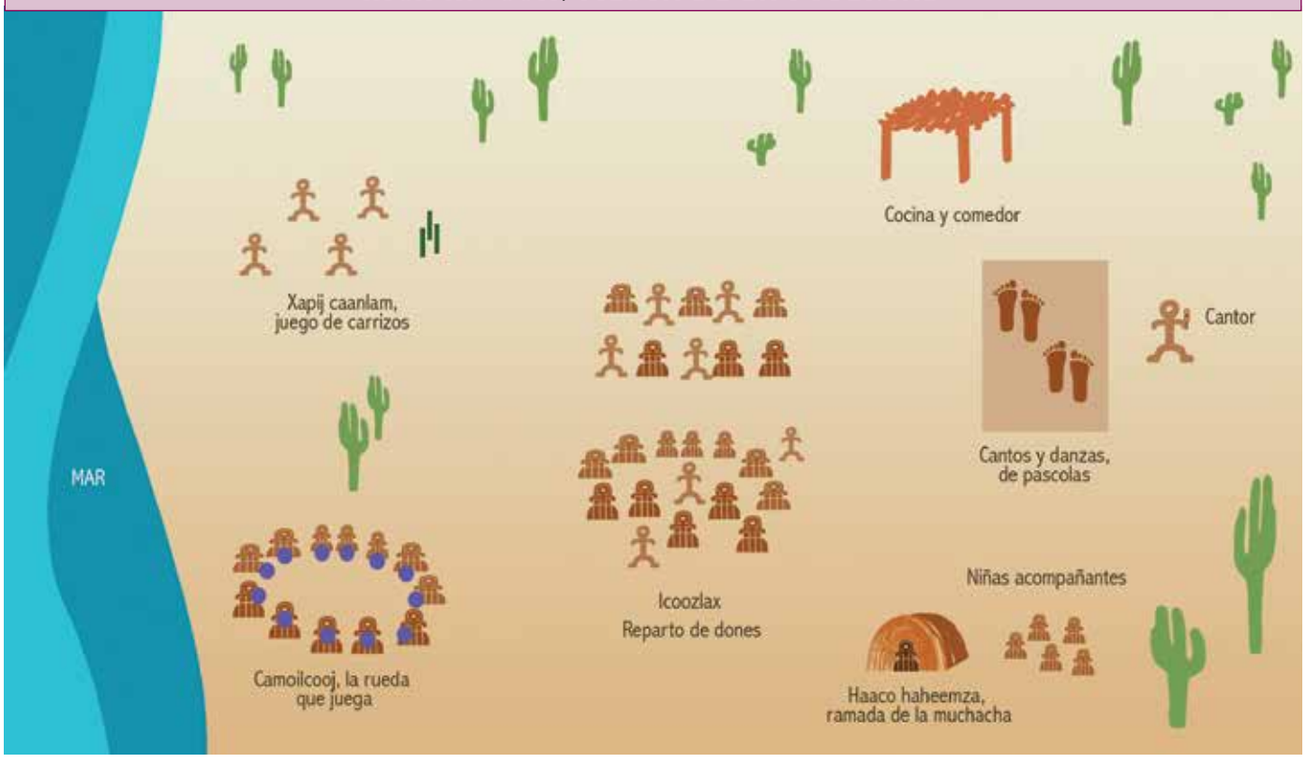
Cuando a una niña comcáac le llega su primera menstruación, su *amác* (madrina ritual) es informada inmediatamente de la situación, con la finalidad de que ese mismo día se dé comienzo a la ceremonia de la pubertad, que tiene el propósito de proteger a la muchacha, a su futura descendencia y a su familia de los peligros que puede presentar esta transición. Un miembro de la familia del amác recoge a la niña de su casa y la conduce a la de su madrina, donde se celebrará el ritual. Una vez ahí, se da a la niña un vestido tradicional que usará durante cada noche del ritual y pintan en su rostro diseños especiales para la ocasión. A partir de ese momento, la gente se referirá a ella como *hapáatim*, término con el cual se designa a la muchacha festejada en su fiesta de la pubertad.

En algunos casos y dependiendo de las circunstancias, la *amác principal*, quien por lo general es una mujer, puede solicitar la ayuda de sus propios *amác*, así como involucrar a varios miembros de su familia para que funcionen como *amác secundarios* con la intención de que se hagan cargo de conducir los *camoiilcoj* o juego de las mujeres. Con el apoyo de la gente que haya reunido a su alrededor, la *amác* tratará de cubrir todos los gastos de la fiesta, incluida la comida, así como el pago de los cantores y danzantes; además, la amác se encargará de alimentar a la niña con comida preparada de un fuego distinto al de la fiesta; también deberá elaborar los diseños de la pintura facial, pues ella no debe verse en un espejo.

La familia de la niña no participa directamente en ningún gasto o actividad organizativa para el ritual; sin

* Centro INAH-Sonora / Universidad de Arizona.

GRÁFICA 12.
XICA AN COII, FIESTA DE LA PUBERTAD



embargo, debe seguir una serie de restricciones para el buen desarrollo del mismo. Estas restricciones se aplican también a la amác y su familia, así como a cualquiera que le ayude en el desarrollo de la fiesta, incluidos sus amác. Las restricciones tienen por objetivo evitar la contaminación espiritual que la niña o cualquiera cercano a ella pudiera provocar en el colectivo a su alrededor. En ese sentido, la niña y todos sus allegados en el ritual deben a toda costa evitar ingerir comida hecha en el fuego donde se preparan los alimentos para el resto de los asistentes; además, la amác deberá estar al pendiente de tener un fuego aparte donde cocinar los alimentos de la niña, de su familia y de todos los relacionados con el amác. Otra restricción impuesta a la niña y a los vinculados con ella es la de comer carne.

Sin embargo, la más importante de las restricciones existentes, impuesta de manera exclusiva a la niña, consiste en no dormir cuando se realiza la celebración, pues se tiene la creencia de que si duerme, lo malo que sueñe se hará realidad; por ello, dicen, en la fiesta hay cantos, danzas y juegos: para mantener feliz y despierta a la niña. Durante la mañana, mientras la niña se encuentre en casa de su *amác*, podrá descansar, pero en tanto esté dentro de la *haaco haheemza*, la choza tradicional especialmente construida para ella con varas de ocotillo, no deberá dormir; además, varias amigas suyas le acompañarán durante toda la celebración. Dado el corto tiempo para los preparativos, el primer día de la fiesta transcurre en arreglar el espacio ritual. Algún familiar de la amác se encarga de ir al desierto con el fin de llevar a la fiesta una columna de pitahaya dulce y cortar las secciones que se requieren para el juego del camoiilcoj. Otros se encargan de ir a conseguir los regalos y comida necesaria para ese día y los siguientes.

La primera noche transcurre en relativa calma, pues muchos elementos aún están en preparación; no obstante, la niña es pintada con el diseño facial del primer día, que, así como el resto de los diseños que ostentará, es una composición altamente elaborada y que sólo utilizará durante su fiesta de pubertad. La pintura facial es una de las artes más desarrolladas por la cultura seri y en una fiesta de pubertad ocupa un lugar privilegiado; se usa como método curativo y de protección contra entidades sobrenaturales. Algunos diseños expresan la pertenencia a determinado grupo familiar, mientras que otros aluden al sitio o condición social que cada persona tiene en su comunidad. Los diseños faciales pueden incluir varios colores pero comúnmente se utilizan: el rojo, el blanco y el azul. Los diseños de la pintura facial se extienden sobre las mejillas y la nariz con pedazos de varita o cabello que hace las veces de pincel.

Las mujeres y niñas que asisten a la fiesta quizá jugarán un primer camoiilcoj, si la familia de la amác consiguió en ese día los regalos para

Las celebraciones de cuaresma y Semana Santa, así como las relacionadas con el calendario litúrgico de origen católico tienen un lugar preponderante en la vida festiva y religiosa de estos grupos; pero en ella, participan de forma crucial elementos que tienen su origen en la raíz de los miembros de esta sociedad (Olavarría, 2003, Moctezuma y cols., en prensa).

Uno de los grupos ceremoniales distintivo de yaquis y mayos es sin duda el de los pascolas y el venado. Ambos participan casi siempre juntos en toda festividad ritual en las dos comunidades, aunque en ocasiones únicamente lo hacen los pascolas. Desde la concepción de ambos grupos para dar el carácter de fiesta religiosa a un ritual, es necesaria la presencia de los pascolas, conformados casi siempre por tres pascolas, un venado y sus respectivos músicos. Por esta razón, al perder su poder los fariseos con la muerte y velación de Cristo, comienza la fiesta, después del periodo de maldad y oscuridad, en los días previos a la Semana Santa. En ese momento aparecen los pascolas y el venado, como parte primordial del carácter festivo del fin de la cuaresma, cuando los enemigos de Cristo han sido derrotados y el orden vuelve a reinar en las comunidades yaquis y mayos (Crumrine, 1974).

Los pascolas son de origen cahita, esto es, de yaquis y mayos, además de otros grupos emparentados que desaparecieron durante la época colonial. El término proviene de *pahko*, 'fiesta', cuya etimología se deriva del préstamo de la palabra española *pascua* y de *o'ola*, 'viejo', o, como le comentó un yaqui a Miguel Olmos (1998: 51), el conocedor; por ello, el pascola puede traducirse como "el sabio de la



Amac'j. La amac'j es la madrina ceremonial comcáac durante la fiesta de la pubertad. Socaiix o Punta Chueca, Sonora.

las apuestas. Al caer la tarde, el cantor arriba para interpretar los *xepe an cöicoos* (cantos del mar) y los sones de pascola que alegrarán la fiesta; el término empleado en la lengua seri para señalar el acontecimiento de una fiesta tradicional es *Xica an coii* "donde se canta", y el primer canto que se entona en una fiesta tradicional es el *ziix hasax hapxöt cöicoos* o "canto de la fiesta alegre", que marca el inicio de la celebración y prodiga buena suerte. Una vez interpretado este canto, el danzante contratado o cualquier otro individuo que así lo desee sube a la tarima para danzar los sones de pascola.

Los presentes disfrutan de los cantos y las danzas mientras platican y hacen bromas, en espera de la cena que la amác y sus ayudantes repartirán para concluir la noche. A la mañana siguiente, la amác y sus asistentes retoman la celebración y pintan un nuevo diseño facial en el rostro de la niña. Durante los siguientes tres días de la fiesta existen periodos de mayor y menor actividad, tiempo en el cual el cantor entona distintos sones de pascola y cantos del mar; el danzante o cualquier otro individuo puede acompañar con sus pies estas interpretaciones.

La amác se enfoca en atender la preparación de los alimentos para los asistentes, así como en supervisar el buen desarrollo de las demás actividades; sin embargo, su prioridad básica consiste en estar al pendiente de la niña y encargarse de pintar en su rostro los diseños faciales adecua-



El traidor. El judas bajo el santo entierro en la madrugada del Sábado de Gloria durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.

dos para cada día, así como de vigilar su alimentación. Por lo general, la comida que se da en la actualidad a los asistentes consiste en arroz guisado con pedazos de pescado, frijoles, tortillas de harina y café. Por las noches se acostumbra preparar el *simit* o pan seri, gruesa tortilla de harina frita. Cuando se llega al cuarto día de fiesta, todo transcurre de la misma manera que los días anteriores, pero esta vez la celebración deberá continuar hasta el amanecer. Por lo general, cuando se reparte la cena muchos de los asistentes a la fiesta se retiran a descansar, aunque regresarán antes de la salida del sol para la conclusión del ritual.

Cuando falta un par de horas para la salida del sol, la amác comienza a dibujar en el rostro de la niña el último diseño facial de la fiesta de pubertad; la composición de los trazos es tan compleja y precisa que tarda al menos una hora en realizarse. Terminado el diseño, de nuevo se mantiene un halo de espera; súbitamente y aún con la oscuridad de la noche, cuando la amác considera que el primer hilo de claridad se asoma en el horizonte, se dirige con la niña hacia el mar.

El cantor acompaña a la amác y al resto de la comitiva, y enseguida interpreta a lo largo del trayecto antiguas canciones que invocan el poder de los espíritus del mar. Una vez en la playa, los presentes aguardan expectantes sobre la arena, mientras la amác toma a la niña del brazo y se adentran algunos metros en el mar; la amác se inclina y mientras le habla toma entre sus manos agua de mar, la cual vierte sobre la cabeza de la niña en repetidas ocasiones, hasta que todo el pelo haya sido tocado por el agua. Incorporándose por última vez, pasa sus manos sobre la cabeza de la niña.

De regreso al campamento, la amác cubre la cabeza de la niña y la conduce nuevamente al espacio ritual; la claridad apenas comienza a vencer la noche. El cantor continúa interpretando antiguos cantos conocidos como *xepe an*. Más gente llega a la celebración y el principal danzante de pascola acompaña el canto. Risas, murmullos y bostezos marcan la expectativa de lo que viene; la gente mira hacia la isla del Tiburón mientras la luz del sol empieza a anunciar su aparición. Dentro de la ramada peinan a la niña, en tanto llenan una bandeja con pequeños regalos, baratijas, broches y cepillos para el pelo, entre otras cosas, que representan dones que se repartirán entre los asistentes. La amác coloca una silla a espaldas del cantor y se pone de pie sobre ella, mientras que la gente que asiste a la ceremonia se coloca a espaldas del danzante; el dialogo entre la voz del cantor y los pies del danzante sirve como puente de unión entre la amác y los asistentes; a su vez, la niña se coloca entre la gente aglomerada a espaldas del danzante, tiempo durante el cual tiene lugar el *icoozlajc*, el acto conclusivo de la ceremonia de pubertad: momentos antes de que el primer rayo de sol se

fiesta" o, como lo señala Spicer (1962: 511 y 1994: 112), "el viejo de la fiesta". Los pascolas representan a los anfitriones de la fiesta (Spicer, 1962: 511), después de haber sido contratados por los habitantes de la casa si es una ceremonia familiar o por el grupo de fiesteros, llamados *pahkome*, si es una fiesta comunitaria. Su espacio natural es la ramada de los pascolas, construida en el solar familiar o en un espacio frente a la iglesia, si es la del pueblo. La familiar se construye de carrizo o se improvisa en la ramada de la casa, desbaratada o modificada de nuevo al término de la fiesta. La del pueblo tradicionalmente se elaboraba para cada fiesta, aunque en los últimos años varios pueblos mayos la han hecho de materiales industriales, pero con piso de tierra, lo cual las hace permanentes, aunque sólo se utilizan durante las fiestas de la comunidad.

El término *pahko o'ola* representa una forma sincrética entre un préstamo del español y una palabra nativa de los grupos cahítas. Esto implica que el danzante de pascola se incorpora al ceremonial católico, modificando su antiguo estatus y refuncionalizando a la vez su carácter primigenio, lo cual da como resultado un nuevo vocablo que implica su incorporación, de acuerdo con las representaciones cahítas, a la religión católica, interpretada de forma particular por estos grupos étnicos.

Las migraciones colectivas de yaquis y mayos a la zona serrana durante la época colonial, donde se localizan guarijíos, pimas, tarahumaras y tepehuanos del norte, facilitaron la asimilación de los pascolas a estos grupos, llamados *pascoleros* por

coloque sobre la punta más alta de las montañas de la isla del Tiburón, la amác mete sus manos en la bandeja llena de regalos que alguien sostiene a su lado y comienza a aventarlos al conglomerado de participantes colocado atrás del danzante —cualquiera puede unirse a este grupo.

Al ritmo de esos sones, la amác arroja a puños los pequeños regalos, mientras la gente estira sus manos al aire e intenta atrapar algo: hay risas, gritos de emoción, manotazos y hasta cómicos empujones en un esfuerzo individual por obtener algunos de estos regalos, que, se dice, son de buena suerte. La fiesta ha terminado y muy probablemente en ese momento los primeros rayos del sol tocan las crestas de las montañas de la isla del Tiburón. Finalmente la niña y sus padres agradecen a la amác sus esfuerzos y se retiran a su casa; todo queda desierto por algunas horas, pues el ritual ha concluido. Un mes después de la realización de la primera fiesta de pubertad, se debe hacer la segunda parte, la cual confirma de manera simbólica la transición de niña a mujer. El desarrollo de la segunda celebración se traza sobre las mismas pautas que la primera. La principal diferencia que existe entre la primera y la segunda celebraciones ocurre al final del ritual; esta vez, después de que la niña retorna al lugar de la ceremonia tras haber lavado su cabello en la orilla del mar, la amác corta un mechón de su pelo.



la mayoría de ellos y, verbalizando el sustantivo, *pascolear* a la acción de bailar pascola, frase utilizada generalmente por yaquis y mayos. No sólo los grupos emparentados lingüísticamente a yaquis y mayos incorporaron a los pascolas, éstos también fueron adoptados por los seris, vecinos norteños de los yaquis, quienes modificaron, de acuerdo con su concepción de la música, este género musical —no así la danza del venado, exclusiva de los grupos cahítas— (Astorga y cols., 1998).

Todas las fiestas religiosas concluyen cuando los pascolas lanzan varios cohetones, incluido uno que tiran al suelo y truena muy fuerte, llamado *cámaro*. Al hacer eso espantan a los pascolas como hijos del diablo y con ello ponen fin a sus actividades rituales y regresan a su estado humano, cambiando su traje típico por la vestimenta normal. Quienes fueron circunspectos durante la fiesta, como el que lidera a los pascolas y al venado, nombrado *alawasi yoowe* por los mayos y *moro ya'ut* entre los yaquis, pueden en ese momento bromear con los presentes, mientras alguno de los pascolas, burlesco y obsceno en su actuación, se transforma en alguien reservado en la conversación.

La indumentaria de los pascolas yaquis y mayos es rica en símbolos y elementos. En la cabeza llevan una máscara de madera con una cruz en la frente y unas barbas largas de chivo, pintada de color negro, aunque en El Júpare, Sonora, puede ser café y en Jahuara II, Sinaloa, amarilla o blanca. La diferencia entre las máscaras de yaquis y mayos estriba en que las primeras llevan un mechón corto sobre el dibujo de los ojos, y en las segundas el mechón es largo. Los yaquis se amarran

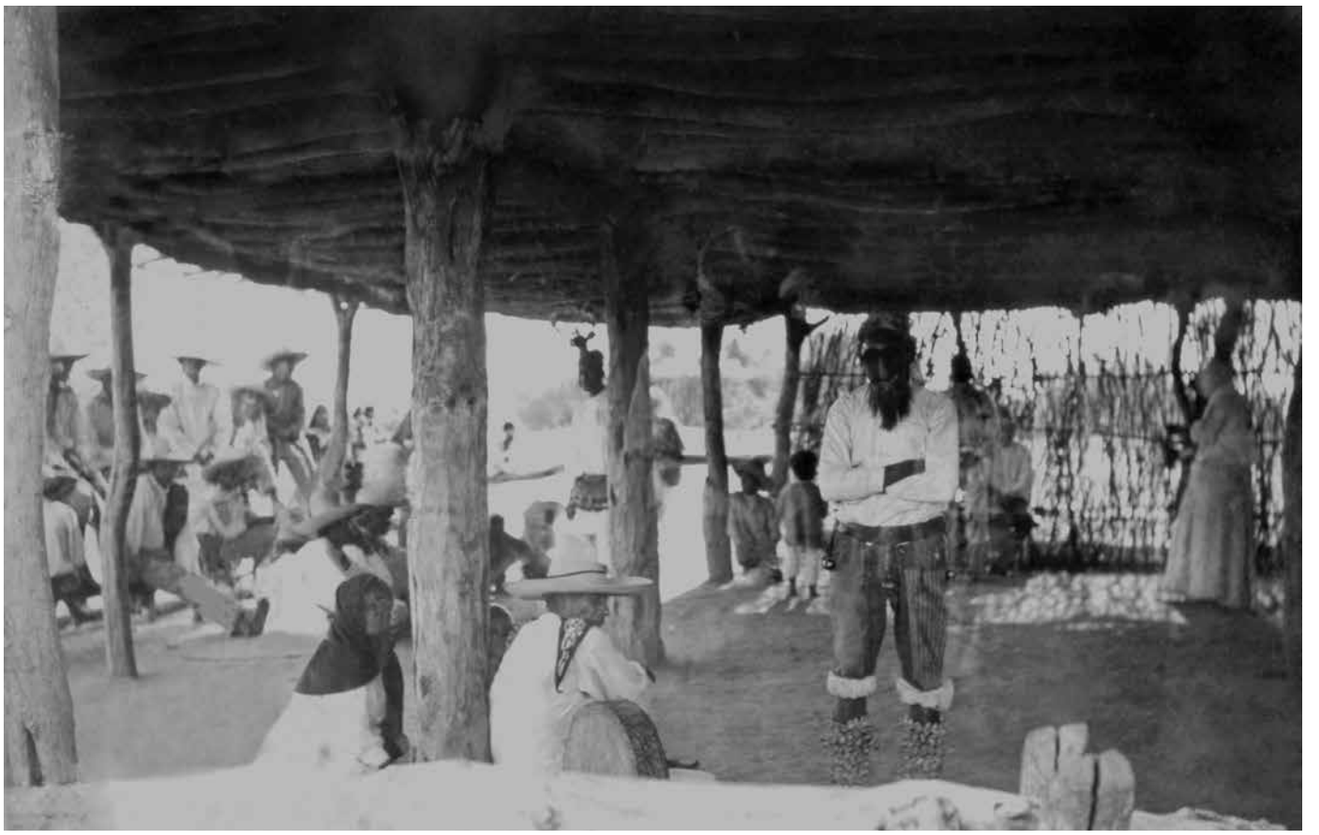
CUADRO 12.
ESTRUCTURA DE LOS FIESTEROS DE LOS PUEBLOS MAYOS

Alpés mayor: "alférez"	
(Alpés segundo)	
(Alpés tercero)	
(Alpés cuarto)	
(Alpés quinto)	
(Alpés sexto)	*Kubajoleero* o *kubajlero*
(Alpés séptimo)	"tamborilero" o "moro"
Alpés punta	(tanto dirige y aconseja, como
Parina mayor: "madrina"	recibe un pago de los fiesteros
(Parina segundo)	por su labor)
Parina punta	
Alawasin mayor	
(Alawasin segundo)	
(Alawasin tercero)	
Alawasin punta	

Los fiesteros que aparecen entre paréntesis son opcionales en algunos pueblos mayos.

Sonora	
Buaysiacobe:	seis fiesteros
Etchojoa:	ocho fiesteros
El Júpare:	15 fiesteros
Navobaxia:	15 fiesteros
Tesia:	24 fiesteros (por pares: 12 hombres y 12 mujeres)
Masiaca:	24 fiesteros (los que están en el cargo y los que salen, llamados *yúyam*)

Elaboración: José Luis Moctezuma Zamarrón.



Pascola en casa del poblado de Ocoroni. Ocoroni, Sinaloa.

un mechoncito de cabello en el centro de la cabeza, en tanto que los mayos colocan una flor de papel sobre o alrededor de ella. Alrededor del cuello llevan los yaquis un collar, originalmente hecho con concha de abulón y los mayos un paliacate rojo. Los yaquis llevan el torso desnudo y los mayos una camisa o camiseta preferentemente blanca. Los pascolas de ambos grupos se colocan un cinturón de baqueta con cascabeles o coyoles grandes que les cuelgan de cada tira hecha también de baqueta, aunque los mayos de Jahuara pueden incluso no usarlo. A su vez, alrededor de la cintura los yaquis se colocan una faja de colores, que es negra entre los mayos. En ambos casos la faja desciende por el frente de los muslos y se enreda alrededor de las rodillas. Los mayos usan pantalón blanco y sobre él una especie de faldilla blanca que les llega hasta las rodillas, sostenida por la faja en la cintura y en las rodillas. Por su parte, los yaquis se suben el pantalón a la altura de las rodillas y sobre él se enrollan una cobija a cuadros, de diferentes colores, entre los que predominan el rojo y el verde. Sobre las pantorrillas se enredan una sarta de capullos de mariposa con unas piedritas dentro, que produce un sonido muy peculiar, llamados *ténabaris*. Los yaquis prefieren usarlos cortos, del tobillo a la mitad de la pantorrilla; por su parte, los mayos los usan largos, de los tobillos a las rodillas. Al bailar lo hacen encorvados y dejan a un lado los huaraches para bailar descalzos; a su vez hacen sonar los cascabeles y los ténabaris al moverse y golpear los pies sobre la tierra, en ocasiones arrastrando los pies para producir un sonido particular. Al bailar golpean rítmicamente una sonaja o sistro de madera contra la otra mano, llamada *sena'aso*. Este instrumento es de mango redondo, forma rectangular y terminación plana o triangular, con dos o tres rondanas grandes en el espacio que dejan al tallar una parte de la zona central del trozo de madera con que confeccionan la sonaja. Cuando no la usan, la colocan metida entre la parte posterior de la cintura y la faja.

Los músicos de los pascolas son de dos tipos, el primero es un trío sentado sobre una banca que toca diferentes sones con dos violines y un arpa. La diferencia entre yaquis y mayos se debe a que los músicos mayos llevan un paliacate anudado al cuello y al frente de la copa de los sombreros una flor confeccionada con papel, mientras los yaquis sólo llevan el paliacate al cuello y el sombrero sin ningún distintivo. Cuando los pascolas mayos bailan frente a los músicos de cuerdas lo hacen con la máscara hacia atrás, mientras los yaquis lo ejecutan con la máscara a un lado de la cabeza. En posición de descanso, casi siempre colocan las máscaras en el lugar que ocupan al bailar de esta manera, aunque algunos pascolas mayos de vez en cuando la colocan al lado de la cabeza, como lo hacen los yaquis. El otro músico es el *tampaleo*, quien toca simultáneamente un tambor de cuero de doble parche y una flauta larga de carrizo, fabricada de dos partes que se ajustan una con otra. Al tocar se sienta sobre un petate y/o una cobija colocada sobre el suelo o sentado en una silla y los pascolas bailan con la máscara que les cubre la cara. Estos músicos tienen las mismas diferencias de indumentaria que los de cuerdas. Algunas veces, al estar sentados en el suelo se recargan sobre una tabla clavada en el piso.



Comitiva. Procesión de promeseros, Semana Santa. Loreto, Chínipas, Chihuahua.

El *maso* o danzante de venado y sus *masobuicame* o músicos acompañan generalmente a los pascolas en las fiestas religiosas y al final de la Semana Santa. Al igual que los pascolas, su procedencia se encuentra en el *huya ania* y se integra a la forma como yaquis y mayos adoptaron el catolicismo y crearon un espacio físico alterno al templo católico, conocido como la ramada de los pascolas, pero compartida la mayor parte de los rituales con el danzante de venado.

La diferencia en la indumentaria de venados yaquis y mayos es similar a la de los pascolas. Los yaquis llevan el torso desnudo, mientras los mayos visten camisa y pantalón blanco. Los yaquis cubren la cabeza con una pieza de tela blanca que tapa casi totalmente los ojos y sobre ella se coloca una pequeña cabeza de venado con cuernos, adornada con listones de colores rojo o morado, enredados en las astas, que a veces cubren casi todos los cuernos. El uso de listones y flores los ubica como provenientes del *sewa ania*, el mundo flor. Los mayos se ponen un paliacate rojo y no se cubren los ojos; además,



Novenario mayo. Flautero y tampaleos de los fariseos acompañan la tumba simbólica de uno de los suyos durante el fin de su novenario. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

los de Sonora se cubren parte de la nariz y la boca con otro paliacate del mismo color. Sobre las astas colocan listones (de preferencia verdes y rojos) y flores de papel de colores, mientras los de Sinaloa ponen una flor blanca, como lo hacen también sus músicos al frente del sombrero. En el cuello llevan los yaquis un collar de trozos de concha de abulón y los mayos de Sinaloa se anudan un paliacate rojo. En la cintura se ponen una faja de cuero, de donde cuelgan pezuñas de venado o de cerdo. En ocasiones los yaquis se enredan una pieza de tela alrededor del estómago; al bailar suenan las pezuñas y por momentos golpean las maracas contra ellas. De la cintura cuelga un rebozo gris de los venados yoemem, que cubre el pantalón enrollado hasta las rodillas, mientras los yoremem llevan una especie de faldilla blanca sobre los pantalones del mismo color; a su vez, alrededor de las pantorrillas colocan unos *ténabaris*, en menor cantidad que los de los pascolas.

Tres *masobuikame* acompañan al venado y cantan canciones sobre la naturaleza. Hincados sobre una cobija, uno toca un instrumento de percusión que consta de una pequeña tina con agua y media calabaza seca que flota sobre ella, donde se golpea con un palito, y otros dos tocan raspadores de madera, llamados *jirukia*, los cuales apoyan sobre media calabaza seca colocada en la tierra. Al final, el agua de la tina la utilizan los pascolas para arrojarla a los asistentes a la ramada, que marca la última broma para la conclusión de la fiesta.

Varios rituales ocupan el trabajo de los pascolas, entre ellos las fiestas patronales en diferentes pueblos yaquis y mayos, algunas de ellas de reconocido prestigio

LOS O'OBA HABLAN DEL YÚMARI

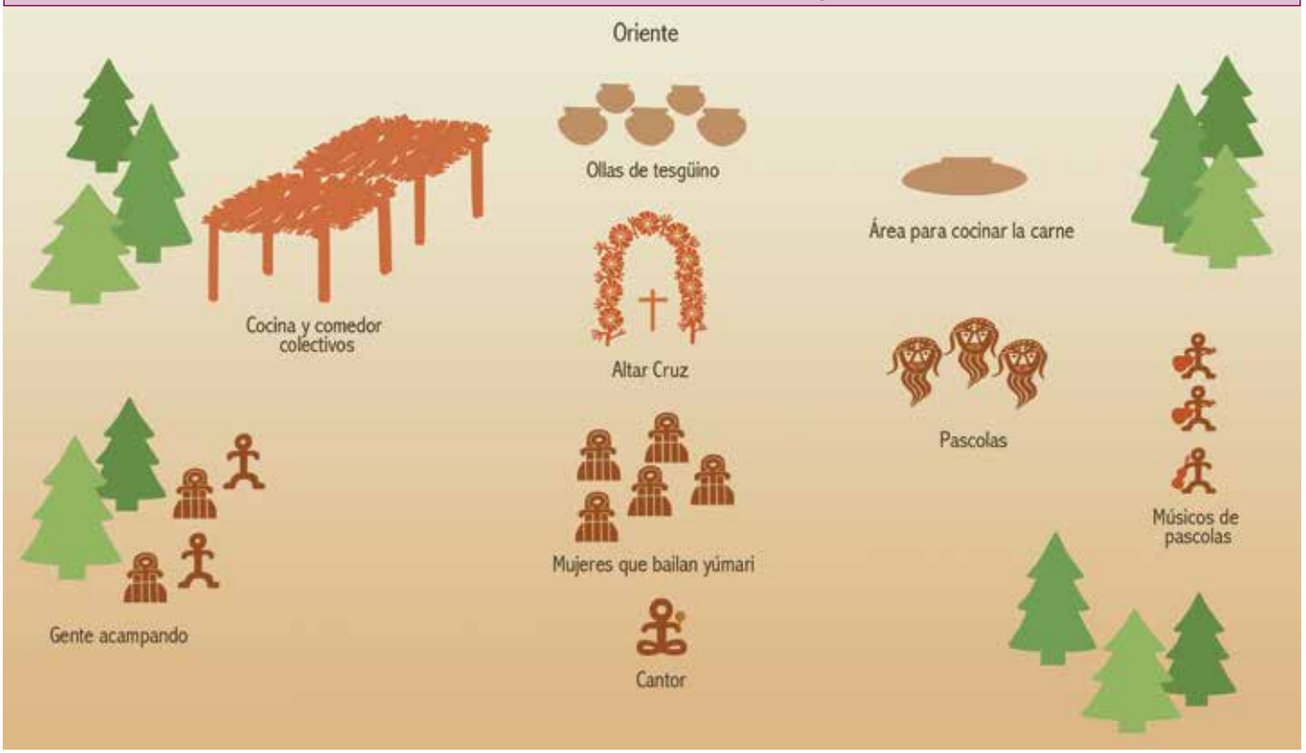
Testimonio pima,
Sonora y Chihuahua

Primero se comprometen dos mayores para juntar maíz y ya que se junta todo, se le echa a remojar en una olla cuando menos un día antes del *yúmari*. Luego se hace un hoyo grande en la tierra y se le echa la hoja de pino. Allí le echa y más arriba se le tapa el maíz con la misma hoja de pino. Se le echa agua tibia para que nazca el nuevo maíz y ya que nazca hay que molerla. Se saca el maíz y se solea un día o dos días. Se muele el maíz en puro metate, las mujeres y también los hombres. El encargado del yúmari trae hombres para hacer leña. En tiempos pasados hacían caso los hombres, no como ahora. Se hace el patio en donde se va a hacer el yúmari. No se cambia el lugar del yúmari, siempre fue en el mismo lugar. Todavía está el lugar antiguo de Yepachi, en Piedras Azules se comenzaron a tener yúmari hasta después, como también en Navo Gámez, hace algunos diez años. Se tiene que invitar al cantor para santiguar el tesgüino (licor de maíz) para poder tomarlo, tirando todo el patio con tesgüino en tres vueltas en forma de cruz.

Luego ya cuando se cuece todo, el mismo día se puede sacar: se lleva la Santa Cruz en donde se va a velar. Ya están listos los arcos. Delante va el sabino (*non vam ga*), en medio el pinavete (*sud hék*), el último es de pinate, son tres. Se hacen flores de sotol. Ya se lleva al patio la Cruz con música y pascolero; antes en la noche había un solo pascolero, ahora hay muchos; se dan tres vueltas con la Cruz por el patio y luego se mete la Santa Cruz en el arco.

Luego se nombra a tres o cuatro mayores para mandar a las mujeres a hacer comida, tamales (*nox*) y tortillas (*jun tumich*). Desgranaban primero el maíz, el hombre echa tres puñitos y la mujer echa cuatro puñitos, si es niño

GRÁFICA 13.
ESPACIO RITUAL, CEREMONIA DEL YÚMARI, EL QUIPOR, YÉCORA, SONORA



tres y si es niña cuatro. Traían la leña para echar lumbre, para la gente que va a llegar. Toda la noche trabaja el mayor. En este tiempo, los niños no tenían ropa ni nada; estaban tirados entre la ceniza en el puro suelo. Unos llevan un cuero de *cibo* (res) para tender algo o taparse con el frío. Había puro pantalón remendado; toda la gente amanecía ahí. Se dejaban todas las casas solas; no se metía ningún borracho. En veces llegaba uno y lo encerraban en su casa hasta que se le quitara la borrachera.

Son tres noches las que velan. Las rezanderas rezan el Rosario tres veces cada noche: al empezar, a medianoche y al amanecer. Antes tocaban puro violín sin guitarra. Era un solo pascolero, que era muy bueno para bailar con un cinturón de pezuñas de venado y con unas tres o cuatro campanitas.

Si había dos, uno ayudaba al otro; si no, uno solo bailaba toda la noche. Eran buenos para bailar, muy livianos. El pascolero iba solo a comer, él agarraba el *huare* (canasta) con un palito y con eso llevaba las tortillas o tamales en su palito. No podía tocar la comida con las manos, sólo la picaba con el palito. Se les daba comida primero a los niños y niñas juntos y luego a los músicos, cantores, rezanderos y pascoleros y luego de allí seguían los leñeros, luego las mujeres y al final los hombres hasta que no se quedaba comida. En esos tiempos el que tenía vaca la ponía. En la puerta de la Iglesia, el gobernador pedía la vaca. Se daba la vaca sabiendo que Dios le iba a dar otra. Traía la vaca a la iglesia para entregarla y la mataban frente a la Santa Cruz, en el yúmari. Guardaban la sangre en un cajete de barro (*bidg si kla*) y la regaban con una ramita por todo el patio, haciendo tres vueltas también. Eso hacía el cantor. Con cada animal que se mataba, regaban su sangre. Muchos traían *cibitos* (becerros) solos, sin decirles nada. Toda la carne se preparaba en caldo y se servía con una cuchara grande de palo. Todo era preparado en puras ollas de barro. No había tambos ni nada de metal. Tenían unas bateas grandes donde molían el maíz.

Para iniciarse, en frente de la Cruz se ponían un cuero de cibo, para que no les dolieran las rodillas. Como a las diez de la noche comenzaron los cantores junto con los músicos, pascolero y violinista. Se termina como a las seis de la mañana, cuando sale el sol. Cuando ya se va a terminar en la última noche, ahí mismo se tiene que dar el rosario y luego se da el tesgüino a los niños: tantito para que les santigüen a los niños chiquitos. Luego comienzan con los hombres con una *hueja* (jícara) grande, más de un litro; luego las mujeres con una *hueja* más pequeña, de menos de un litro. Las mujeres toman cuatro *huejas* y los hombres tres. Las mujeres toman más tesgüino que los hombres. Luego ya es para terminar. Se reparte el tesgüino, primero a los cantores una olla, luego a los pascoleros una olla, a los músicos una olla. Luego juntos



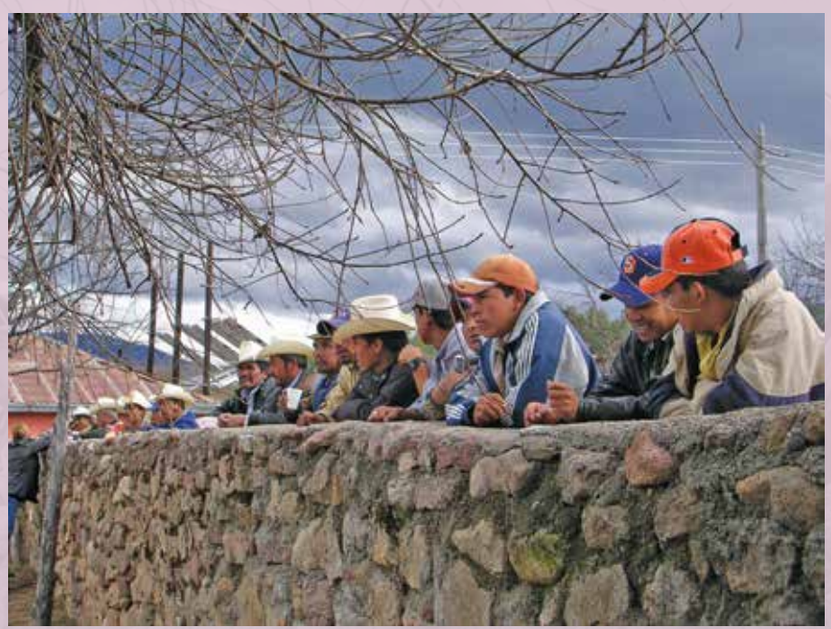
Los fariseos o'ob salen corriendo listos para la lucha. Celebración de la Semana Santa en la antigua iglesia de Maycoba, Sonora.

se destapan las ollas. Los cantores iban a cada olla para santiguarla.

El gobernador dice que hay que hacer fila en línea al final, con las mujeres a un lado y los hombres a otro lado. Las mujeres primero saludan a los hombres y luego les hablan a las mujeres para dar gracias. El gobernador tiene que platicar, primero a la gente en lengua pima, cómo salió la fiesta o explicarles sobre la fiesta; por ejemplo, en noviembre, que es para sembrar, o para la enfermedad o para pedir agua; o si para una cosa por allí como un temblor, para que no se voltee el mundo; dos veces aquí en Yepachi ha habido un terremoto. Hacían otro yúmari para pedir el agua. Antes mucha gente se iba a un aguaje y traían el agua en una ollita, caminando tres días con el agua para que lloviera y pusieron las ollas de agua aquí en la iglesia.

Otro día sacaban la imagen del santo que quisieran para pasearlo por el pueblo, para que lloviera. A los tres días ya venían las nubes. Hay un aguaje por La Huerta y otro arriba del Cerro San José y uno arriba de Santa Brígida. El gobernador decía: "Vamos a volver a tener la fiesta en mayo". Antes hacían la fiesta en noviembre, enero y en mayo.

Se llevaban a la Santa Cruz, hecha de pino, a la iglesia y el padre bendecía a la Santa Cruz. Al final de la fiesta tienen que bailar el gobernador o cabecera de la fiesta y el suplente una pieza, luego una pieza los mayo-



Los señores del yúmari en la iglesia de Yepachi. Integrantes de la comunidad o'ob (pimas), en la iglesia de Yepachic, Chihuahua



La procesión inicia. Fiesteros bajan las escaleras del templo, franqueado su paso por los judíos durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.

res que hicieron la comida y luego el capitán al último. El mayor baila con el bastón que se usa para levantar a la gente. Se usaba este bastón para despertar a la gente, para que no se durmieran durante el yúmari. Se llevaban todos los trastes de barro y ollas para la casa. Los mismos mayores hacían este trabajo. El que se nombra desde la primera noche como mayor se queda hasta el mediodía. Un día se cambia. La última noche vuelven los primeros de la primera noche. Los mayores buscan comida por las casas para dar comida a la gente que viene de lejos (gallinas, frijol, papa, maíz). Antes se juntaba la gente de la iglesia para decir cuándo es la fiesta del yúmari y todos llegaban de Piedras Azules, Navo Gámez, las Gallinas, la Huerta, Peñasco Blanco, Cueva Prieta y Tierra Blanca. Todavía es igual.

Cuando nos preguntan por qué celebramos el yúmari, siempre les contestamos que es para que llueva, para dar gracias a Dios por las cosechas y para pedirle que el año que siga levantemos más maíz y calabaza, para pedirle a Dios por el agua; para pedir lluvia por la verdura; para que no pase nada malo a la gente; para que haya agua en los arroyos, para que aprendan los demás, para que no se pierda la tradición que hemos hecho desde hace años; para alabar al señor por las creencias que tenemos los pimas, para que se cumpla el deseo de la gente; para alabar a Dios porque en el yúmari llega Dios; para danzar; para rezar; para dar gracias a Dios; para bailar y para que llueva; para acercarnos más a Dios; para que no se pierda la costumbre de antes; para que llueva, porque si no se hace yúmari no llueve. Se tiene que hacer el yúmari con toda la fe para que llueva y se dé lo que uno siembra, para que se dé el frijol, el maíz y la papa.



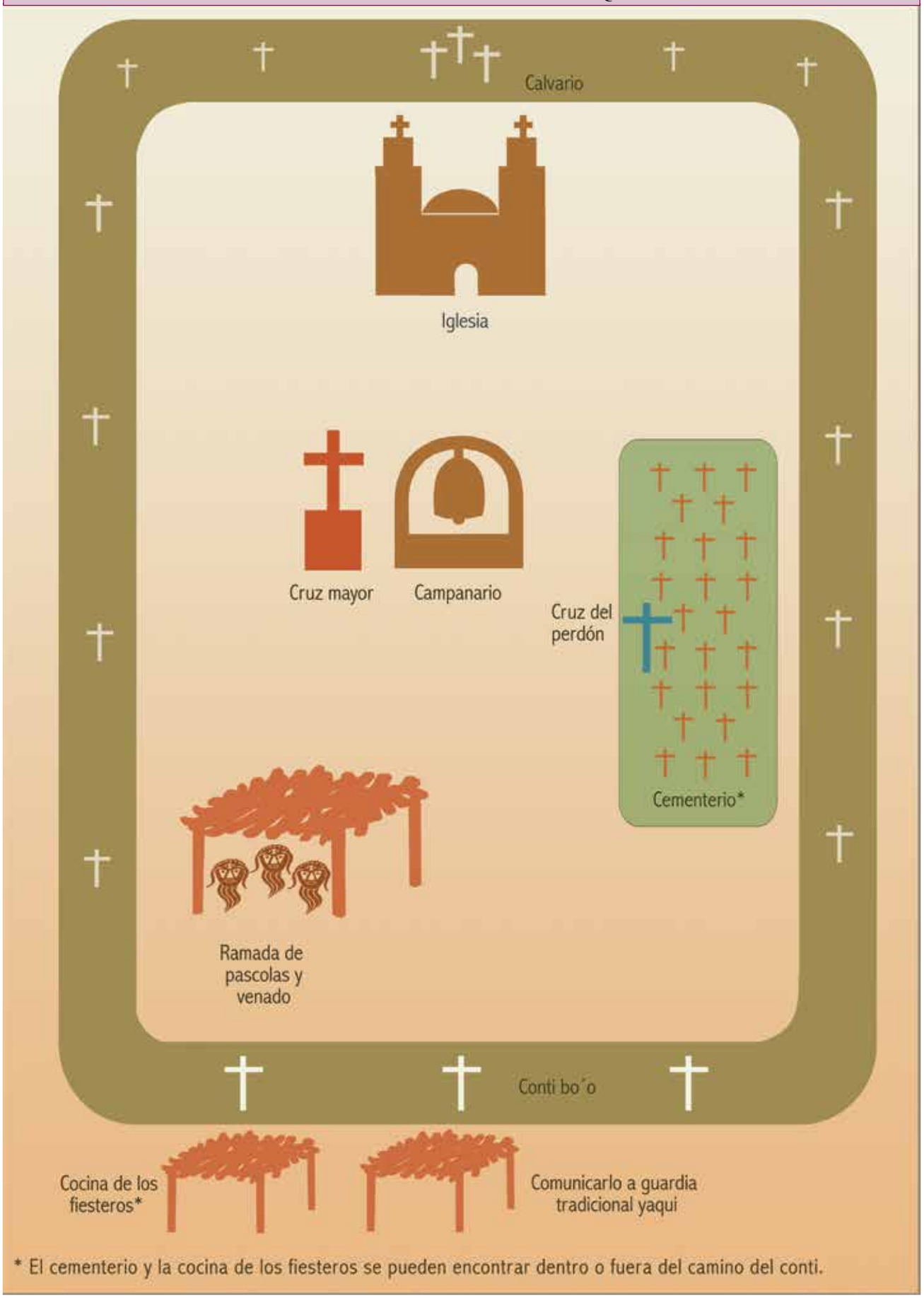
Retiro de los hombres
y las mujeres pimas,
Yepáchic, Chihuahua, 2005.



Las mujeres del yúmare. Mujeres artesanas del pueblo o'ob, Yepachic, Chihuahua.

en la región, como la fiesta del Espíritu Santo en Etchojoa; la de la Santísima Trinidad en El Júpare (Melchor, 1992) y en Pótam; la de la Santa Cruz en Navobaxia y Tórim y la de la Virgen del Camino en Loma de Bácum. En todas las fiestas mayos, los fiesteros de cada pueblo son los patrocinadores de la ceremonia, mientras en algunos pueblos yaquis hay fiesteros y en otros las autoridades tradicionales ayudan en el patrocinio del ritual. Con sus grandes rosarios, adornados con listones de varios colores y sus banderas de diferentes colores, de acuerdo con las congregaciones del pueblo cabecera o la cofradía a la que pertenecen, los fiesteros realizan varios pasos durante el ceremonial, entre ellos los saludos, y ondean las banderas con movimientos característicos, establecidos en tiempos pasados. Los maestros rezanderos y en el caso yaqui sus cantoras son los encargados de presidir los actos litúrgicos, con rezos y alabanzas en lengua indígena, español y latín. Los fiesteros sacan las imágenes a recorrer el camino del conti y en procesión rodean la iglesia, seguidos por multitudes que les rinden culto. En la fiesta de El

GRÁFICA 14.
CONTI BO'O (CAMINO DEL CONTI) YAQUI Y MAYO

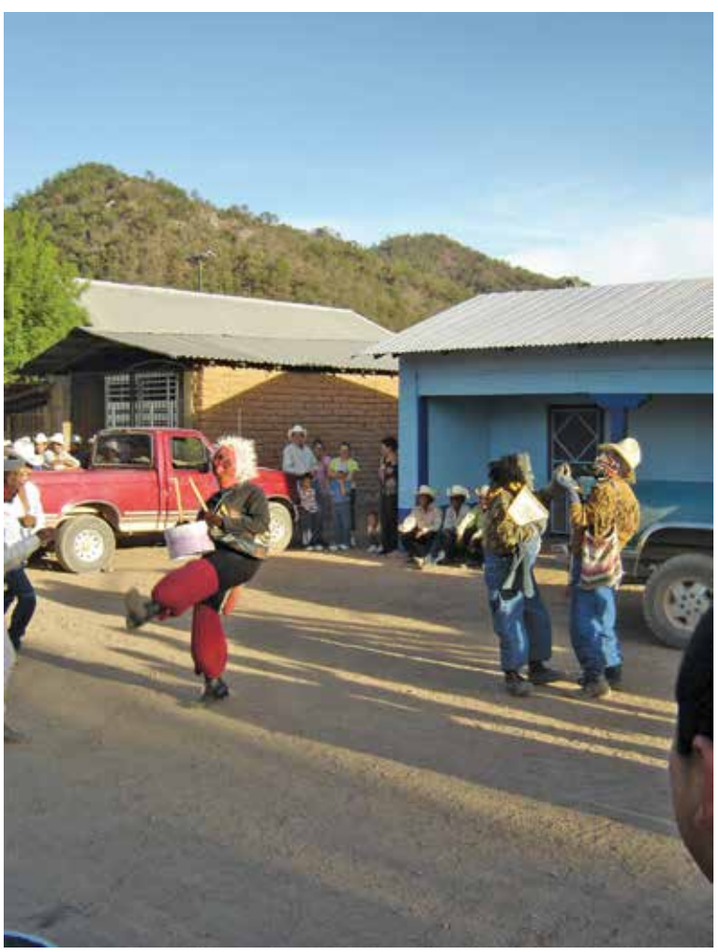


* El cementerio y la cocina de los fiesteros se pueden encontrar dentro o fuera del camino del conti.

Júpare se presentan decenas de niños matachines, que sólo vuelven a aparecer en la celebración de la natividad. En los pueblos yaquis, los matachines acompañan las imágenes de la virgen, ya que son conocidos como sus soldados. Ocasión especial ocurre durante la celebración de la Virgen del Camino, en la cual se dan cita los grupos de matachines de los ocho pueblos tradicionales, además de los danzantes de Pascua, Arizona. Ataviados con su corona, llamada *sewa* 'flor', su sonaja y su vara, adornada también como flores, danzan rítmicamente al compás de la música de cuerdas (guitarras y violines).

El ritual mayo incluye el trabajo en las cocinas de los fiesteros, la mayoría de ellas construidas con ramas y carrizo, y frente a cada una de las cuales (una por fiestero) se ubica el fogón, donde se preparan todos los alimentos servidos a los llamados oficios (maestro rezandero, *cubajlero* 'tamborilero' y el grupo de pascolas y venado), a los familiares y amistades, así como a todo aquel que participe en el ritual, como una muestra de la reciprocidad reinante en esta comunidad indígena y que marca una de las diferencias con los mestizos que habitan en los mismos poblados.

Durante las fiestas patronales, según corresponda a cada poblado, se realizan dos rituales, en fechas distintas, que corresponden a la dinámica del cambio de fiesteros, debido a que la promesa es por tres años y en ocasiones el pilón, pero no deben ser continuos. Así, cada fiestero tendrá un ahijado, al que cederá el puesto para el año siguiente. Durante el primer ritual, llamado el amarre, se celebra una ceremonia en la cual el padrino o madrina compromete a su ahijado para transferirle tan importante misión. Quien va a recibir se sienta en un banco y el padrino le da a tomar agua en un cajete; por eso se llama en lengua mayo *ba'aji'itua* o *ba'aji'ituawame* y entre los mayos de Sinaloa *púttiwame pajko*, 'tomar agua'. En las cocinas se celebra el amarre y el padrino entrega una serie de objetos y alimentos al apadrinado, como cohetes, cajetes, ollas, un cuarto o media res desollada y otros víveres, lo cual a su vez el ahijado reparte entre la gente que lo acompaña. De lo recibido ese día, tienen que regresar el doble al año siguiente. De esa manera, si alguien recibe un cuarto de res, la siguiente ocasión regresará medio animal.



¡Vienen los fariseos! Durante la Semana Santa las mujeres mestizas se disfrazan de grotescos hombres, Loreto, Chihuahua.

La segunda parte del ritual de cambio se conoce como *entrega*, en lengua indígena *jísumma* 'amarrar, comprometer'. El acto principal consiste en sentar al ahijado en un banco o silla, colocado sobre un petate de carrizo, donde el fiestero saliente ha puesto utensilios y alimentos relacionados con la fiesta, para entregarlos a su sucesor(a). Alrededor de ellos se sientan sus invitados, a quienes les compartirá el rescate, para recibir el doble el año siguiente. El padrino le da a tomar agua y atole y de comer el cocido llamado *wakabaki* en mayo. El



Fariseos en acción. El pueblo de El Júpare tiene la mayor cantidad de fariseos de toda la región yaqui-mayo. Frente a la iglesia hacen su trabajo ritual ante el gusto de la concurrencia. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

ahijado comparte el agua con sus invitados y después les entrega los presentes. El fiestero saliente arroja tres cohetones y uno nombrado *cámaro*, que truena muy fuerte en el suelo, para anunciar que ha cumplido con su manda. Juntos, padrinos y ahijados, realizan la procesión con la imagen del santo patrono del pueblo sobre el camino del conti. Al otro día los fiesteros salientes realizan su última actividad al bailar en el ramadón de los pascolas. Cada uno pasa a bailar con los coyolis de los pascolas alrededor de la cintura. También lo hacen todos aquellos que apoyaron al fiestero en su ardua labor, debido a que esa actividad implica el trabajo de una red de personas que participan con diversos recursos, incluso económicos, así como en las labores de las cocinas, en las velaciones y en otros rituales que llevan a cabo durante un año de trabajo continuo.

Además del ritual de cuaresma, relacionado con la persecución, captura, muerte y resurrección de Cristo, los yaquis y mayos cuentan con otros rituales relacionados con la defunción. Entre ellos están los llevados a cabo al fallecer una persona, al final del novenario y el llamado *cabo de año* o *responso*; el otro es el referente al día de muertos. Estos grupos son los únicos del Noroeste de México que cuentan con rituales específicos para celebrar a los difuntos. Para estas sociedades, la vida está asociada con la muerte; por tal motivo, los ritos mortuorios y de recordatorio forman parte de su sistema de creencias y prácticas culturales, en el que los congéneres fallecidos desempeñan un papel fundamental en las familias y las comunidades.

Al morir una persona comienza una serie de rituales para acompañarla en el viaje que realizará de su lugar de deceso hasta llegar al *sewa ania* 'mundo flor', localizado en el *huya ania* 'mundo del monte' (Moctezuma, 2009a: 117). La familia o la misma persona, con antelación, escoge a los ocho padrinos para el sepelio, cuatro mujeres y cuatro hombres y sólo uno si es infante quien muere. Éstos se encargan de manejar el cuerpo para que la familia haga otras actividades, mientras ellos están al pendiente de todo lo necesario para la velación. En su momento, lo amarran con listones alrededor de la cintura; según los mayos, de allí los tomará



Día de muertos. Frente a la Cruz del Perdón se coloca el féretro que simboliza a todos los muertos de la comunidad, mientras en la parte posterior se colocan los fiesteros del pueblo. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

Dios para llevárselos a un lugar florido, donde convivirán con la fauna y flora de la zona, esta última colorida, como cuando el desierto florece después de las lluvias. Colocan cirios en los cuatro puntos donde se encuentra tendido el cuerpo. El maestro rezandero y, en el caso de los yaquis, sus cantoras se hacen cargo de presidir la liturgia, en la que guían los rezos y letanías. La velación tiene lugar en la ramada de la casa y en ocasiones se construye una ramada especial dentro del solar familiar, donde ubican el cadáver. Al día siguiente los deudos, acompañados por los padrinos, familiares, amigos y vecinos y si la persona tuvo algún cargo ritual o civil tradicional, conducidos también por algunos de sus compañeros de agrupación (ya sean fariseos, fiesteros o autoridades de la iglesia o civiles), conducen el féretro hacia la iglesia del poblado. Antes de entrar en ella, se detienen frente a la Cruz Mayor, localizada frente al templo. Una vez dentro se celebra una misa con el párroco que asiste a esa iglesia o el maestro rezandero realiza algunos rezos cuando no es posible contar con un cura. Al salir se dirigen a la cruz del perdón, localizada dentro del cementerio, último momento para que la persona se arrepienta de sus pecados. Acto seguido, se le da el último adiós al enterrarla en el panteón que le corresponde como miembro de la comunidad. En el lugar dejan veladoras y los padrinos colocan ocho carrizos alrededor de la tumba como símbolo de su cuidado, debido a que ellos no pueden custodiarla mientras dura el novenario y los carrizos los representan para protegerla de los seres malignos que acechan el poblado.

Terminado el sepelio se lleva a cabo el novenario, a cuyo final se realiza otro ritual. Entre los mayos se pone lo que se conoce como *tumba*: una mesa o cajón forrado casi totalmente de tela negra. Sobre ella se colocan agua, velas, flores y algunos alimentos, como fruta y pan, además de un cuadro de la virgen del Carmen. Por la noche da comienzo la velación para rezar el último rosario, el cual casi siempre lo dirige el maestro rezandero del poblado o la región. Al igual que durante el entierro, quienes tuvieron algún cargo son acompañados por los

miembros de su grupo ritual. En la mayoría de las defunciones, los fiesteros están presentes, cargando sus banderas y con sus rosarios alrededor del cuello. Los padrinos han barrido tanto la habitación en donde dormía el difunto como el solar familiar, lugar que, como en otras ocasiones, se transforma en espacio sagrado durante alguna ceremonia religiosa. A los asistentes se les convidan alimentos y bebidas. Antes del amanecer se deshace la tumba y se coloca una ramada donde cuelgan alimentos y flores, además de colocar alrededor veladoras y agua, con el fin de dar bebida y sustento a quien realizará un largo camino antes de llegar al sewa ania; las velas sirven para alumbrar el oscuro trayecto. Por la mañana los padrinos limpian la tumba en el panteón y barren alrededor, para borrar las huellas de la persona fallecida y que ésta no regrese a buscar sus pasos. Acompañados de los deudos, los fiesteros y el maestro rezandero, hacen el último rezo y se despiden del difunto y de los familiares.

Los yaquis también realizan un ritual que pone fin al novenario. Por la noche, todo está listo para comenzar el ceremonial. Los familiares y amistades tienen la comida lista para los asistentes y ya se ha instalado una ramada donde se coloca un altar forrado con tela negra. Sobre él se ponen un crucifijo, la foto del fallecido, veladoras, agua, flores y a la llegada de los matachines, la imagen de la virgen del Carmen. Después de que los padrinos y el maestro rezandero, con sus cantoras, han cenado, se dan las gracias mutuamente, ellos y los deudos. Acto seguido, los matachines bailan tres sones hasta la madrugada. Después de un breve descanso, por la mañana se hace el último rezo con el fin de esperar mínimo un año para realizar el cabo de año.

Aproximadamente al año de su muerte —en ocasiones dilata más tiempo— se hace el último ritual de despedida del difunto. Los mayos lo hacen de manera similar a cuando termina el novenario, aunque en algunas ocasiones se presentan los pascolas y el venado para concluir la fiesta, pues en ese momento la familia se quita el luto porque el alma de la persona que fue congruente con las normas dictadas por el grupo va a llegar al sewa ania o la *Looria:* 'la Gloria'.



El arribo de los demonios. Judíos en la iglesia tocan sus tambores durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.

Los yaquis hacen un ritual que puede durar de uno a tres días. La primera noche hay rezos y a los padrinos se les da el bolo durante la cena, así como una ofrenda que consiste en un balde (cubeta) con comida y una canasta con pan, elaborada de carrizo, cubierta con una servilleta bordada con flores de colores. Alrededor de los que están sentados a la mesa se ubican los familiares, con sus pequeñas velas prendidas. Los pascolas comienzan sus danzas y bromas y más tarde empiezan a bailar los matachines. En la madrugada el sacristán de la iglesia les coloca un cordón negro alrededor del cuello a todos los familiares del difunto, en señal de duelo. Al otro día continúan las danzas y por la noche la misma autoridad de la iglesia les quita el cordón en señal de que ya no están de luto. A la mañana siguiente los matachines hacen una danza alrededor de un poste que tiene en la parte superior una paloma en un ramo de flores, la cual representa el Espíritu Santo que se llevará el alma de la persona a quien se le celebra el paso del mundo de los vivos al de la Looria. Del lugar donde se encuentra la paloma cuelgan listones de colores. Cada matachín toma uno y mientras danzan van haciendo la trenza para después deshacerla. Al terminar quitan el poste y en pares se persignan frente al altar, ahora luciendo una cubierta de color azul, con una cruz al frente.

Los pascolas no han dejado de bailar y bromear. En esos momentos realizan varios actos que hacen reír, en ocasiones hasta las lágrimas, a los presentes. En seguida salen a mojar a la gente con el líquido del tambor de agua de los músicos del venado. Después, con los coyolis del cinto de los pascolas bromean y dicen que son huevos de tortuga, los cuales pesan y cuentan de forma imaginaria y salen a vender entre los asistentes. De imediato los pascolas se embadurnan la cara con el lodo elaborado con el agua del tambor y la tierra de la ramada de los pascolas, convertida en ese momento en espacio sagrado, y corren a embarrar el lodo del rostro en la ropa de la concurrencia. Entre carcajadas la gente deja que le llenen su atuendo de lodo ya que eso significa una bendición, llamada *sewa*, 'flor'. Acto seguido los pascolas salen a brincar y realizar piruetas, que tienen como significado



El paseo. El Pilatos con su capucha negra montado en un caballo ataviado como pascola y conducido por los judíos alrededor de la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.



Alistamiento de la lucha ritual. Un fariseo de la comunidad o'ob (pima) prepara pintura vegetal en la celebración de la lucha ritual durante el Sábado de Gloria. Semana Santa o'ob, Maycoba, Sonora.

hacer un pedido de lluvia. Al final, salen a cazar a los animalitos del monte, sobre todo animales anfibios, hechos de pan, con sus arcos y sus cantimploras elaboradas con envases de refrescos. Los deudos esconden las figuras en los alrededores de la ramada y cuando los encuentran juguetean con los jóvenes y niños, corriendo tras los que llevan los animales. La fiesta termina con una serie de despedidas entre los diferentes grupos rituales y los familiares del difunto, además de dar las gracias a los pascolas y el venado durante el almuerzo, mientras les entregan un donativo en especie a cada uno, que consiste en productos alimenticios, como azúcar, sal, café, manteca, frijol, arroz, etc. Aquellas personas que vistieron de luto por el tiempo que duró el duelo se cambian por ropa de color y tres días después limpian y barren la cocina y el solar, para que la persona fallecida no regrese y se lleve a algún otro miembro de la familia.

La celebración de muertos comienza entre los mayos el 24 de octubre, con la novena de los fieles difuntos. En los bales, pequeños cuadernos, de preferencia con pasta negra, se anotan los nombres de las personas que han fallecido e incluso de personas que no pertenezcan a la comunidad. Los maestros rezanderos los nombrarán durante los novenarios en la iglesia. En los solares familiares se coloca la armazón del tapanco o altar de muertos, hecha con delgados troncos de mezquite y en la parte superior le ponen una cubierta hecha de carrizo. En la parte posterior se coloca la cruz familiar y en ocasiones una sobre otra hasta sobrepasar el tapanco la segunda. El altar tiene una altura mayor al metro y medio (los mayos afirman que se debe a que los difuntos no tocan el piso). Sus características estructurales



Comailcoj, el juego de la rueda que juega. Juego ceremonial y tradicional comcáac, Socaiix, Punta Chueca, Hermosillo, Sonora.

tienen que ver con el ritual prehispánico de quemar los cuerpos de los difuntos sobre un armazón parecido al de los altares de la actualidad y que los jesuitas incorporaron en el ritual católico para dar mayor credibilidad a sus enseñanzas. Poco a poco van colocando las viandas que más gustaban al difunto, como tamales, atole, cocido y carne con chile, entre otros, además de frutas, calabazas endulzadas y otros dulces, cigarros, bebidas dulces y alcohólicas, sin faltar agua y flores. También ponen la foto del difunto, un crucifijo y un cuadro de la virgen del Carmen. Los miembros de la comunidad hacen cuadrillas para limpiar el panteón y muchos pintan de nuevo la tumba de los parientes que yacen en el camposanto. El 1º de noviembre, en la víspera, como en todos los rituales de estos grupos, la gente llega desde la tarde hasta entrada la noche con flores y veladoras. Allí les rezan a sus difuntos y no falta quien les lleve música. En la madrugada, cuando casi toda la gente ha regresado a sus casas, el panteón luce resplandeciente, con cientos de velas y veladoras alumbrando por único día ese lugar. En la casa también han puesto veladoras en el altar, hasta que se consumen durante la madrugada.

A la mañana siguiente, los fiesteros han sacado de la iglesia la tumba comunitaria y la llevan al cementerio, para colocarla frente a la Cruz del Perdón. Ahí llega la gente con sus bultos y bolsas con comida para escuchar el rezo de los maestros rezanderos. Los que no llevan comida hacen una aportación monetaria, dejando el dinero sobre la tumba comunitaria. Al término, éstos se reparten lo que las personas colocan sobre un petate (parte de lo colocado en los altares), ya que otra la comparten los miembros de la familia. Durante este acto colectivo la gente va diciendo en voz alta los nombres de sus seres queridos muertos e incluso de amigos o conocidos de otras regiones. Con ese acto se da fin al ritual de muertos.

En la espera. Judíos hacen valla con sus lanzas de carrizo durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.



Los yaquis también colocan altares en sus solares, aunque no todos. Algunos prefieren ir el 2 de noviembre con los alimentos al panteón, adonde llevan flores y bebidas. Los maestros rezanderos y sus cantoras van de una tumba a la otra para rezar con los miembros de la familia y recibir parte de los alimentos, los que a su vez comparten (sobre todo los dulces) con los niños yoemem. El día anterior la gente llena el espacio del tapanco con todo tipo de alimentos que saboreaba la persona fallecida, sin faltar agua, flores y bebidas de diferente tipo. Por la tarde comienza el peregrinar de los maestros rezanderos y sus cantoras, casa por casa. Durante el rezo sale a relucir el bale con los nombres de los miembros de la familia ya fallecidos, hasta donde tengan recuerdo los familiares, habitantes del

solar. Cuando terminan, reparten la comida y bebida entre los llamados oficios (Erickson, 2008: 109). A ellos los acompaña una tropa de niños, que esperan recibir comida y sobre todo galletas, atole y dulces, los cuales guardan en las bolsas que traen con ellos. De esta forma, el rito es una forma de intercambiar dones entre quienes participan en el ceremonial. La vigencia del ritual está en función de la reciprocidad y de la relación vida-muerte que forma parte de la cosmovisión de los yaquis y mayos.

Pueblos indígenas de la sierra

En la región serrana, donde se unen Sonora y Chihuahua, se extiende el actual territorio de los grupos pima y guarijío, los cuales tienen algunas diferencias entre sí como resultado de su separación física y territorial y por las relaciones que han mantenido con otros grupos indígenas de la región, donde se destacan los rarámuris en Chihuahua o los mayos en Sonora.

De esa manera, al entrar en contacto con los diferentes procesos rituales de dichos grupos es posible encontrar ciertas semejanzas y relaciones en distintos ritos y ceremonias; en este sentido, debe tomarse en consideración particularmente la influencia de la cultura rarámuri, pues los nombres de ciertas celebraciones son semejantes entre estos grupos, lo mismo que ciertos patrones espaciales y rituales. En el caso de los guarijíos se conservan principalmente dos tipos de ceremonia: la *tuburada* y la *cava-pisca*; la primera es un rito de agradecimiento que tiene presencia en distintas ocasiones y circunstancias, relacionadas tanto con la vida y azares de la existencia humana como con hechos que involucran al conjunto de alguna de las comunidades guarijío. Se dice que al nacer un nuevo miembro del grupo, adquiere el compromiso de llevar a cabo esta ceremonia, al menos tres veces a lo largo de su vida en el caso de los hombres y cuatro para las mujeres. La *tuburada* es dirigida por el *maynate* (cantador y rezador), quien se sienta en una banca frente a la Santa Cruz; ante él danzan las mujeres con un paso lento y acompasado para "amacizar el mundo".



Juego del amoiix. En las ceremonias tradicionales, los comcáac apuestan en el juego ceremonial y tradicional del Amoixx. Comunidad de Socaiix, Punta Chueca, Hermosillo, Sonora.

Por su parte, la *cava-pisca* es una ceremonia de carácter agrícola, más vinculada con el ciclo de siembra y el reconocimiento de la importancia del maíz en su vida y en su cultura y en la cual destaca la presencia de los músicos y danzantes de pascola, quienes con sus juegos y danzas dan cuenta del mundo mágico de la naturaleza, según las concepciones de este pueblo. Durante la realización de la *cava-pisca*, tradicionalmente se efectuán también los cantos, rezos y danzas de la *tuburada* a un lado de la ramada donde los pascolas llevan a cabo sus representaciones.

En el caso de los pimas de Sonora y de Chihuahua, también son dos las ceremonias más importantes que reflejan sus concepciones festivo/religiosas: el yúmari,

rito de agradecimiento de carácter agrícola, dedicado principalmente al maíz y al proceso agrícola y donde destaca la preparación del "tesgüino", bebida ritual hecha a base de maíz. El tesgüino es fermentado en diferentes ollas, que pertenecen a los distintos grupos familiares de esta sociedad; para su preparación se guarda maíz de la cosecha anterior y se pone a fermentar con trigo; las antiguas ollas se ponen en hileras y de algún modo a ellas se ofrece la ceremonia; el espacio ritual integra también una banca donde se sientan los cantores del yúmari; frente a ellos las mujeres pimas, tomadas de la mano, danzan de modo semejante a las mujeres guarijías. En el centro del patio del yúmari se coloca un pequeño altar cubierto con ramas de pino y sábanas blancas, donde descansa una cruz, y varias ofrendas, imágenes de santos, veladoras, canastas con maíz y chiltepín, entre otras cosas. A un costado se pone otra banca, donde estarán los músicos para la pascola pima, la cual es representada por algunos hombres, quienes, a diferencia de otros grupos indígenas que tienen esta danza, bailan en línea y sigue los pasos que marca quien va hasta enfrente. La ceremonia dura tres días y aún se conservan algunos juegos que hacían las mujeres cuando se entonaban ciertos cantos, que representaban animales y seres de la naturaleza y sus diferentes actitudes; al término de la ceremonia, el tesgüino es repartido y bebido ritualmente; cabe destacar que al ofrecerse la bebida o los alimentos, siempre se hace todo esto primero con los niños más pequeños y al final con las personas mayores. Por largo tiempo esta ceremonia estuvo a punto de perderse en Sonora, pero se conserva mejor en la región de Chihuahua y en



Celebración junto al mar. Integrantes de la comunidad comcáac de Axöl Ihöm realizan una ceremonia religiosa junto al mar, Sonora.



Cuidado del viejito. Verónicas resguardan al viejito durante el Miércoles de Tinieblas, antes de apagar las 12 velas, El Júpare, Huatabampo, Sonora.

los últimos años los pimas de Sonora han hecho esfuerzos por recuperarla (Aguilar, 1998).

La otra celebración de gran importancia entre los pimas de la sierra es la fiesta de la Semana Santa, en la cual participa el grupo ritual de los fariseos, quienes intervienen en esta tradición luego de participar en una lucha ritual, que consiste en tomar al contrincante por la cintura y tratar de ponerlo de espaldas sobre el piso. Esta lucha es muy conocida y tiene gran presencia entre los tarahumaras y señala los vínculos históricos entre los miembros de estos grupos y la influencia de los misioneros jesuitas y franciscanos.

Entre los pimas, la celebración de la Semana Santa se lleva a cabo especialmente a partir del Miércoles de Tinieblas, cuando elaboran dos altares móviles, hechos cada uno con una silla, troncos y cubiertos con ramas de pino. Uno de ellos lo llevarán los hombres a lo largo de las distintas procesiones que se realizan alrededor del pueblo y contiene una pieza de adobe, como señal de la penitencia que deben pagar por la muerte de Jesucristo; por su parte, las mujeres deben cargar dos piezas de adobe porque, según señala la tradición, "ellas deben pagar más", lo cual se piensa que está relacionado con el agradecimiento por el don que han recibido de poder otorgar la vida mediante el embarazo.

Además de los fariseos, quienes se pintan el rostro de blanco o de negro en algunas comunidades, portando un paliacate rojo anudado en la cabeza, el Viernes Santo aparecerá otro grupo, conocido como los judíos e integrado por gente mestiza de las mismas comunidades. Los judíos utilizan ropa puesta al revés

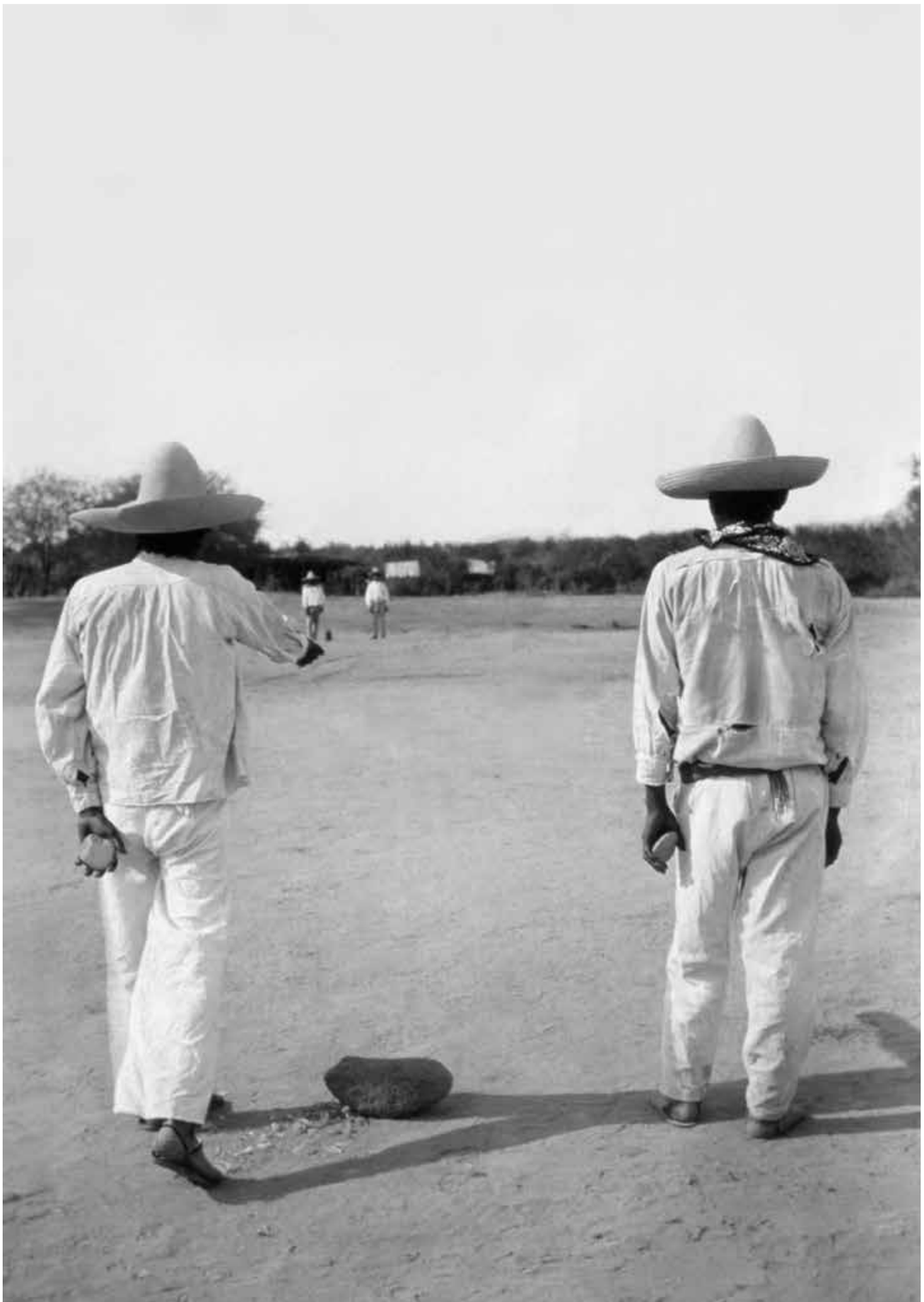
(es decir, con la parte que va dentro hacia fuera) y grotescas máscaras que por lo general se compran fuera de la región. Ellos se encargan de buscar y en ocasiones de robarse al judas, un personaje hecho con ropa vaquera, rellena de paja, quien es paseado en burro por la comunidad. Los judíos hacen travesuras y destrozos, extralimitándose en tales tareas en algunas ocasiones, lo que a veces provoca enfrentamientos y discusiones entre ambos grupos rituales (Aguilar, 1998).

Por la madrugada del Sábado de Gloria, Judas se pasea por las casas de los pimas, para luego desaparecer o ser incinerado; al clarear el día, los fariseos se preparan a apagar los fuegos de todas las casas, lo que propicia un enfrentamiento con baldes de agua entre los miembros de las mismas, que defienden sus fogatas o cocinas y los fariseos que tratan de sofocar toda seña de lumbre.

Después de algunas procesiones más, los fariseos, burlándose de los hombres blancos, bailan entre sí al son de la música norteña; luego se lanzan hacia la antigua iglesia, donde han velado a Cristo, y se avientan piedrecillas unos a otros, antes de dejarse caer al suelo y ser chicoteados por las mujeres, para que paguen sus culpas y pecados por atentar contra el hijo de Dios. Luego de ello los fariseos se abalanzan contra la puerta de salida, donde se ha amarrado una cuerda para impedirles escapar; los mestizos se amontonan frente a este umbral con el fin de impedirles la salida, pero los fariseos logran escapar, con lo que se inicia la lucha ritual que a veces termina en pleitos campales. Al final las mujeres tratan de retornar las imágenes religiosas a la iglesia, mientras los fariseos las asedian, corriendo en círculos alrededor de ellas; al llegar a la iglesia concluye el asedio y los fariseos también entran a la iglesia, para dar por concluida su tarea, irse a lavar la cara y despedirse de la gente. La jornada concluye entre fiestas y algunas borracheras, mientras que al día siguiente se realiza la fiesta de San José, en la cual la gente comparte los alimentos y la música popular.

Un mundo ritual que se resiste a desaparecer

Los anteriores son sólo algunos de los rasgos y elementos que dan forma a la vida ritual, religiosa, festiva y ceremonial de los pueblos indígenas de Sonora, Sinaloa y Chihuahua; se trata de importantes expresiones de la vida de estas sociedades, que dan pauta a la existencia de diferentes formas de organización, expresión de apoyo mutuo y respeto hacia las tradiciones. Sin embargo, es importante señalar que, desafortunadamente, en los últimos años diferentes problemas, como los intentos de aprovechar las celebraciones indígenas para vender cerveza y diversas mercancías, ponen en riesgo estas tradiciones, ya que por tratar de aprovechar el espacio festivo indígena, éste es invadido con música comercial, lo cual es una falta de respeto a las tradiciones de sus espacios rituales; en otros casos, el fenómeno del narcotráfico y la violencia atentan directamente contra estas tradiciones al amagar con sus armas a los participantes e incluso utilizarlas durante el ceremonial, así como raptar mujeres con la finalidad de violarlas. Sin embargo, los indígenas se empeñan en seguir llevando a cabo su vida ceremonial con respeto y devoción.



Mayos de Ocoroni juegan a la teja. Ocoroni, Sinaloa.



Guari o canasta guarijío

CAPÍTULO 6

Economía y aprovechamiento de los recursos naturales

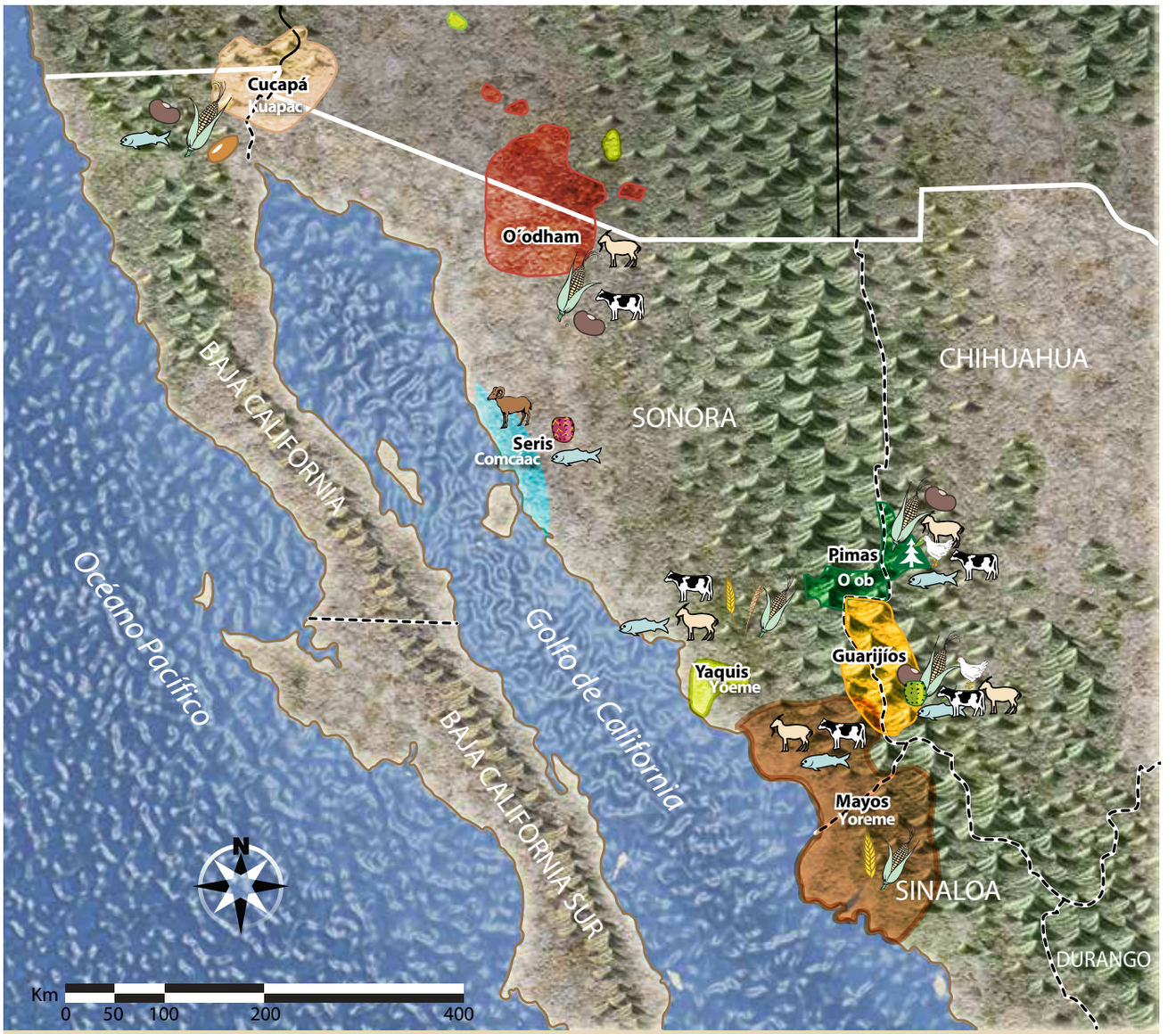
Rodrigo Rentería*
Felipe Mora**

Sociedad, cultura y naturaleza

¿Dónde viven y cómo viven los pueblos indígenas que habitan en el Noroeste de México? y ¿cuál es su relación con la naturaleza y cómo participan dentro de la economía regional? Tales cuestionamientos se presentan frente a nosotros al pensar en estas sociedades y en sus economías, así como en la relación y aprovechamiento de los recursos naturales. Se trata de un vasto tema cuyas raíces más profundas se originan a partir del establecimiento en la región de distintos grupos humanos, cada uno con peculiares modos de apropiación y uso de la naturaleza mediante diversos procesos históricos de configuración étnica y territorial desde la época prehispánica hasta la actualidad. Por las características de sus territorios y los recursos que en ellos se encuentran se puede hablar de tres grandes regiones: sociedades del desierto, sociedades de los valles agrícolas y sociedades de la sierra, lo que, en términos generales, representa condiciones y procesos diferenciados en la forma de vida y el desarrollo histórico de los grupos de la región.

Hablar de las economías indígenas del Noroeste actualmente implica entenderlas no sólo como formas de apropiación de la naturaleza, ya que expresan un mosaico de realidades sociales y políticas tanto en estas comunidades como en su relación con el resto de la sociedad; hoy día las condiciones de vida de estas sociedades aún son en su mayoría contradictorias e incluso desfavorables respecto a otros sectores de la sociedad. Si bien conservan el control de una parte de sus territorios originales, sufren desventajas en cuanto a la obtención de beneficios económicos reales en torno del aprovechamiento de los recursos, lo cual se relaciona con el hecho de que en algunos casos cuentan con tierras poco aptas para la siembra o problemas de créditos y carteras vencidas; por largo tiempo se ha intervenido en sus formas de organización; además, el acceso a la educación técnica y profesional ha sido limitado por sus condiciones de vida, elementos que han impedido su desarrollo. Una característica importante por considerar como parte de su existencia es el arraigo de los pueblos indígenas al *territorio*, basado en un prolongado conocimiento y relación con la naturaleza, que dota de sentido su forma de pensar y la interpretación de su pasado, y fortalece los reclamos de identidad étnica del presente y hacia el futuro.

* Centro INAH-Sonora / Universidad de Arizona.
** Centro INAH-Sonora.



Recursos agropecuarios

	Agricultura y recolección	Ganadería y o animales	Pesca u otros
Yaquis	Cebada, trigo y maíz	Caprino y vacuno	Pesca ribereña
Mayos	Maíz y trigo	Caprino y vacuno	Pesca ribereña
Seris	Recolección de frutos silvestres, como pitahayas	No existe ganadería, pero subastan los permisos de la caza del borrego cimarrón	Pesca de sierra, curvina, jaiba y callo de hacha
Pimas	Maíz, frijol, calabaza, tunas y manzanas	Vacas, chivos guajolotes, gallinas y conejos	Trabajo forestal, aserraderos y carboneras
Guarijíos	Maíz, frijol, calabaza y tunas	Chivas, vacas, gallinas y conejos	Pesca en arroyos
O´odham	Maíz, frijol y calabaza	Vacas y chivos	
Cucapá	Maíz, frijol y dátiles		Pesca ribereña

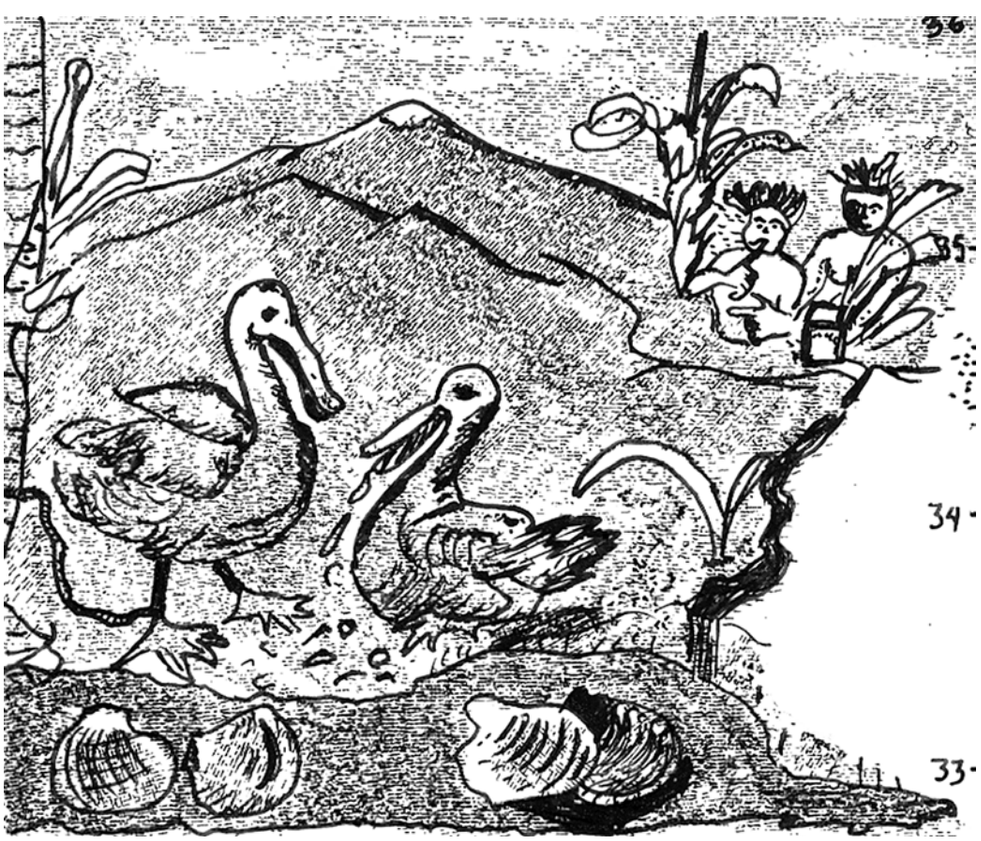
Todos los recursos son a muy pequeña escala para consumo local.

Mapa 13. Recursos agropecuarios.

A lo largo del tiempo, la relación con el territorio, los recursos y las formas de propiedad ha sufrido cambios considerables en diferentes momentos, al reinterpretar con ello actividades productivas tradicionales e integrar nuevas prácticas en su modo de vida, sin que esto implique olvidar del todo su interrelación con la naturaleza, reflejada en concepciones filosóficas, mitos o rituales que les han caracterizado y se mantienen con un rostro actual. Las sociedades indígenas contemporáneas tratan de conservar una relación armónica entre su forma de vida, tradiciones y la manera de concebir, utilizar y valorar la naturaleza; esa premisa fundamental se reconoce en el modo de vivir y en la conservación de la existencia.

Economías indígenas a lo largo de la historia

Para tratar de entender el proceso por el que han atravesado los pueblos indígenas del Noroeste de México, cabe considerar a grandes rasgos algunas de las etapas más características de éste. Un primer momento, que se podría reconocer como *formativo*, tiene lugar al establecerse distintas sociedades de grupos de cazadores, recolectores y en algunos casos también de pescadores que dieron pauta a la instauración de los primeros territorios en la región. Un segundo periodo tiene lugar con el desarrollo de la agricultura de temporal, dependiente de las crecientes de los ríos más importantes; durante el mismo se establecen procesos de sedentarización y asentamiento de grupos humanos en poblaciones más estables, bajo lo que se ha conocido como *sistema de rancherías*; además, las prácticas de caza, pesca y recolección aún los llevan a cabo los integrantes de las sociedades agrícolas. Cabe considerar también variaciones climáticas que propiciaron largos periodos



Indígenas observan pelícanos.

CUADRO 13.
ECONOMÍAS INDÍGENAS DEL NOROESTE DE MÉXICO

Pueblo indígena	*Agricultura*	*Ganadería*	*Pesca*	*Artesanía (Arte Popular)*	*Observaciones*
Yoeme (yaquis)	Rentismo, migración a campos agrícolas de Sinaloa y Sonora	Ganado caprino. Ganaderia para el autoconsumo. Corporativo ganadero	Pesca ribereña organizada en cooperativas. Dependiente de las cooperativas externas	Máscaras de pascolas, muñecos danzantes. Mínima, bordados, muñecos de trapo, cestería y parafernalia	Renta de tierras; por falta de apoyos se convierten en jornaleros agrícolas. Salinidad, productores de carbón, generadores de jornaleros agrícolas. Contaminación del mar por desechos de granjas de camarón y contaminantes
Yoreme (mayos)	Rentismo, migración a campos agrícolas de Sinaloa y Sonora	Ganado para el autoconsumo y para su sacrificio en las fiestas tradicionales	Pesca ribereña que contrasta con el resto de la región, por la austeridad de sus medios de pesca	Máscaras de pascola, muñecos danzantes de pascola, venado y fariseo. Canastas y cobijas	Generadores de gran cantidad de jornaleros agrícolas y maquiladoras de Yavaros receptoras de obreros
Comcáac (seris)	Recolección según temporada para la venta y el autoconsumo	Con el proyecto de cacería controlada del borrego cimarrón se obtienen recursos y se conserva la especie. Los permisos de cacería se subastan y se cuenta con un fideicomiso	Explotación exclusiva de recursos marinos (decreto presidencial). Se trabajan distintos tipos de pesquería: sierra y curvina, jaiba y callo de hacha	Tallado de figuras en palo fierro y piedra, y elaboración de collares, pulseras y anillos con conchas, caracoles y semillas. Cestería en fibra de torote, muñecas con algas marinas y santos en madera	Actos de invasión y pesca constante en aguas pertenecientes al territorio comcáac por pescadores de Bahía de Kino, Puerto Libertad y de Sinaloa. Algunos les entregan un porcentaje de lo que pescan
O'ob (pimas)	De temporal y para autoconsumo		Trabajo forestal (aserraderos y carboneras)	Sombreros y canastas de palmilla. Bordados con arte rupestre	Aserraderos clandestinos mestizos del estado y de Chihuahua, producción del carbón sin control y deforestación
Makurawe (guarijíos)	Inestable, tierras de mala calidad (laderas cerros), de temporal y para autoconsumo	Principal actividad, tienen rebaños de chivas y un poco de ganado	La pesca es eventual en los arroyos que atraviesan su territorio	La artesanía principal es la cestería y la elaboración de sombreros. Hacen máscaras y violines	El fenómeno del narcotráfico ha afectado la economía regional y la vida cotidiana de los macurawe
Migrantes (Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Michoacán)	Jornaleros agrícolas de vital importancia en los campos agrícolas en la zona de la costa de Hermosillo, Caborca y Pesqueira		Algunos en los campos pesqueros e industria pesquera	Pequeña industria de sus lugares de origen	Quejas más frecuentes de los migrantes: incumplimiento de las condiciones de trabajo al llegar a los campos, malos tratos, hacinamiento, trabajo infantil, malas condiciones de vida y retención en los campos contra su voluntad hasta terminar la temporada
O'odham (pápagos)	Los o'odham viven de la agricultura en pequeña escala, debido a lo árido de su territorio	Algunos o'odham tienen algo de ganado, pero no es muy rentable por la escasez de agua		La artesanía o'odham (cestería) es muy cotizada y de alto valor en Estados Unidos	Existe una economía muy diferente entre los que viven en las reservas de Arizona, quienes cuentan con más recursos que los de Sonora, los cuales son principalmente comuneros
Cucapá	Algunos se emplean como jornaleros agrícolas		Se desarrolla la pesca ribereña en una zona ecológica originalmente de ellos	Se elaboran collares y otros ornamentos con chaquira y existe la cestería	Los cucapá defienden sus derechos de pesca y señalan que ellos no afectan la ecología de la región, como los pescadores industriales
Cucapá Baja California	Antiguamente practicaron la agricultura, pero la reducción y privatización de sus tierras acabaron con esta práctica		Por largo tiempo algunos cucapá se han dedicado a la pesca como modo de vida. Vedas de carácter ecológico han afectado sus derechos de pesca	Collares, capas, cintos y otros trabajos de chaquira, y muñecas con vestimenta tradicional	En general los grupos de la península sufrieron de manera semejante la pérdida de gran parte de sus territorios originales, lo que transformó sus modos de vida. La sobreexplotación pesquera de tipo comercial y los decretos de protección ecológica de la región han afectado esta práctica

CUADRO 13. *(continuación)*
ECONOMÍAS INDÍGENAS DEL NOROESTE DE MÉXICO

Pueblo indígena	*Agricultura*	*Ganadería*	*Pesca*	*Artesanía (Arte Popular)*	*Observaciones*
Kiliwa Ko'lew	Históricamente vivieron de la caza y la recolección	Se han empleado como vaqueros en ranchos ganaderos		Collares de semillas, arcos y flechas, carcaj de piel de venado, alforjas, muebles y utensilios de madera	Debido a su escasa población y a la gran reducción de hablantes de su lengua, los kiliwa han declarado estar listos a desaparecer como grupo
Kumiai	Recolectan miel, bellotas para su venta, siembran trigo de temporal y hortalizas y trabajan en cultivos de uva. Las mujeres recolectan bellotas	Tienen algún ganado y se emplean como vaqueros en ranchos ganaderos		Cestos de junco y otros materiales, cerámica, prendedores, aretes y collares	Otras alternativas de trabajo son las maquilas y otros empleos. Su población es muy reducida
Pai-Pai Akwa'al	Siembran maíz, frijol, chile y calabaza para autoconsumo y trabajan como jornaleros	Cría de ganado o vacuno y caprino a baja escala	Antiguamente practicaron la extracción de abulón	Las mujeres trabajan canastas de junco o sauce y conservan la cerámica; algunos hombres hacen arcos y flechas	Su población es muy reducida
Cochimí	Siembran frijol, maíz, cítricos y árboles frutales con poca producción	Cuentan con algunas cabezas de ganado vacuno y caprino		Escultura en piedra	Su población es muy reducida
Migrantes (Oaxaca y Guerrero)	Trabajan como jornaleros en grandes campos agrícolas			En Tijuana, Ensenada, Rosarito y otras localidades venden artesanías, sobre todo al turismo	Por largo tiempo carecieron de todo tipo de apoyo y reconocimiento. Vivían prácticamente aislados en muchos campos agrícolas. Poco a poco han logrado mejorar un poco sus condiciones de vida. Cruzar la frontera sigue siendo un gran atractivo de mejorar económicamente

Elaboración: Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, región Sonora.

de sequía, así como la llegada de otros grupos a la región, lo cual dio lugar a nuevas transformaciones étnicas y territoriales.

Primeras sociedades: cazadores, recolectores y pescadores

Como se ha señalado, los primeros pobladores de la región que ahora se conoce como el Noroeste de México fueron grupos de cazadores y recolectores; algunos de ellos practicaron además la recolección de moluscos, la pesca de especies marinas, así como la navegación en las aguas del Golfo de California; además, aprovechaban los variados recursos que se desarrollaban en torno de los ríos de mayor importancia. Debido a la acumulación de conocimiento de los diferentes tipos de recursos naturales, mediante la observación y transmisión de experiencias, aquellos primeros grupos comenzaron a establecer y configurar territorios propios. Con el paso del tiempo, algunas de estas sociedades empezaron a fun-



A toda carrera. Carreta tradicional, llamada araña, todavía en uso entre las comunidades mayos. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

dar rancherías o poblados temporales (de verano o invierno), que eran ocupadas en distintas épocas del año, permitiendo así la renovación de los recursos de distintas áreas.

La práctica de la cacería era fundamentalmente una actividad masculina, relacionada con diversas creencias y rituales, como ritos de intermediación con diversos espíritus totémicos, para pedir suerte durante la cacería o al mostrar su respeto hacia el espíritu de sus presas; surgieron también ritos y mitos cosmogónicos que explican el origen de las distintas especies del proceso de creación del mundo; de igual manera aparecieron ritos y prácticas de iniciación para el reconocimiento de jóvenes cazadores.

La recolección de diversas plantas, semillas, frutos y raíces era una actividad muy importante para la dieta familiar, en la que destaca particularmente el trabajo de las mujeres. Algunas especies adquirieron gran importancia para la vida y tienen relevancia, además, en la vida ceremonial, por ejemplo: el florecimiento y maduración de pitahayas, bellotas, péchitas de mezquite, funcionaban como marcador estacional; a su vez, sociedades del desierto (como los comcáac y los o'odham) realizan en la actualidad ceremonias durante el verano, relacionadas con la aparición de estos frutos.

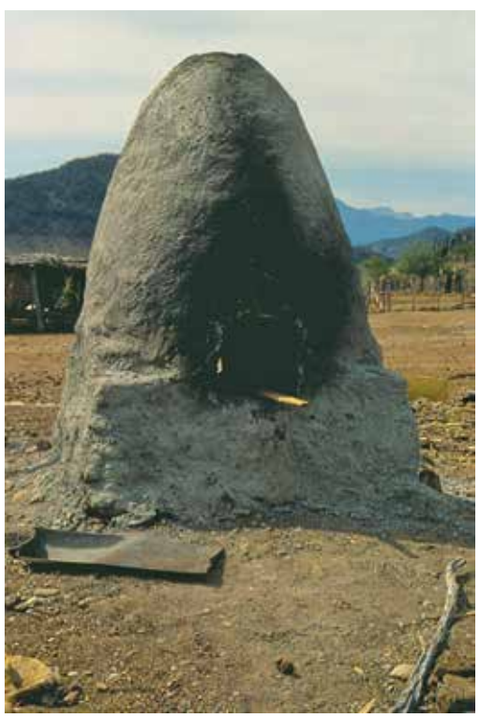
Entre las sociedades costeras, la recolección de diversos tipos de moluscos, así como la pesca de variadas especies marinas también ha sido de gran relevancia desde épocas remotas, como lo evidencian en particular las dunas o concheros que se encuentran a lo largo del litoral, tanto en la península como en el territorio de Sonora y Sinaloa. Destaca el aprovechamiento que los antecesores de los

comcáac aprendieron a realizar de una especie de alga conocida como "trigo de mar" (zoostera marina): de ella se obtenían, de una forma muy laboriosa, las semillas que, después de molerlas, se utilizaban como harina. Así, los primeros grupos de la región Noroeste eran básicamente cazadores, recoletores y pescadores, actividades que implicaban constante movilidad en una extensa región, cuyos recursos, ciclos y características poco a poco se conocieron e integraron a diversas lógicas de aprovechamiento; esto implicó el cambio de su condición de nómadas a seminómas y la consecuente territorialización.

Sociedades agrícolas

Respecto a la aparición de las sociedades agrícolas en el Noroeste, se ha pensado tradicionalmente que son resultado de la influencia o migración de diversos grupos del área mesoamericana hacia las sociedades de esta región; sin embargo, los estudios arqueológicos analizan actualmente diversas evidencias que llevan a considerar que son resultado de la experiencia de comunidades proto-yuto-nahuas nativas que se asentaron en la zona serrana de esta región durante el periodo conocido como altitermal (5500-2500 a.C.), para extenderse después a otras áreas del Noroeste (Villalpando, en Braniff *et al.*, 2001: 211).

Con la agricultura tuvieron lugar nuevos procesos de configuración étnica, en los que el control de los ríos más importantes de la región fue vital para la consolidación de algunos grupos, permitiendo el establecimiento de mayores núcleos poblacionales sin abandonar el sistema de rancherías. Asimismo, surgieron sociedades agrícolas, como la de los hohokam en las márgenes del río Gila, o los cahítas hacia el sur; todos estos grupos se vieron afectados por los dramáticos cambios climáticos, que los obligaron a dispersarse en una extensa región e impactaron posteriormente en la aparición de divisiones entre algunos de ellos, como la que originó el surgimiento de la sociedad o'odham, de la cual provienen grupos conocidos posteriormente por los españoles como pápagos y pimas altos.



Horno de pan. Tradicional horno de pan de la región guarijío. Mesa Colorada, Álamos, Sonora.

Grupos como los de origen cahíta, entre los que destacan los yaquis, mayos, ópatas, pimas y pápagos, se pueden caracterizar como sociedades agrícolas establecidas en las márgenes de los ríos más importantes de la región; la formación y consolidación de distintas sociedades agrícolas modificó el proceso de identidad étnica, al permitir nuevas condiciones de vida para poblaciones más grandes y permanentes, así como nuevos sistemas de organización.

Con base en las evidencias arqueológicas se sabe que existieron distintas relaciones y formas de intercambio entre sociedades de cazadores y recolectores con algunas sociedades agrícolas. Dichas relaciones estaban basadas en el acceso a ciertos recursos, como la sal, la turquesa y las conchas marinas, o las técnicas y habilidades de ciertos grupos en la cerámica, o en la elaboración de herramientas y utensilios de uso cotidiano y ceremonial. Eventualmente, las luchas entre grupos daban cauce también a una serie de intercambios de diversos conocimientos, técnicas, creencias y otras prácticas culturales: el uso de las crecientes de los ríos

para cultivar frijol, maíz, calabaza e incluso algodón en el caso de los yaquis, o de los sitios y temporadas óptimos para encontrar determinadas especies vegetales como agaves, mezquites o animales terrestres y marinos (como los venados bura y cola blanca, ciertas especies de tortugas y aves marinas), o la recolección de miel y pitahayas en verano son algunos ejemplos.

> Se ha calculado que los o'odham del desierto obtenían tan sólo una quinta parte de su alimento de sus cultivos; la mayor parte de su abastecimiento provenía de las plantas silvestres y de la caza, complementados por alimentos tales como el maíz, la péchita de mezquite y, después de la Conquista, el trigo que comerciaban los pimas y yumas de los valles de los ríos Gila y Colorado, a cambio de las conservas del sahuaro y su propio trabajo… (Radding, 1975: 37).

De la Conquista al sistema de misiones

Una etapa distinta de este proceso tiene que ver con la llegada y establecimiento de los españoles al continente americano. En este caso, desde el centro del país hacia el norte, donde fue de crucial importancia la presencia y acción de misioneros jesuitas y franciscanos, la conquista hispana alcanzaba la región de los pueblos mayos en el norte de México y, como es sabido, correspondió a los yaquis contener

DE LOS EJIDOS AL RENTISMO DE LA TIERRA

Hugo López Aceves*

Desde la antigüedad más remota, los habitantes indígenas del Noroeste mexicano enfrentaron condiciones de vida a veces sumamente adversas, particularmente los integrantes de las naciones del desierto; sin embargo, otros grupos, entre los cuales sobresalen los yaquis y los mayos, se desarrollaron en lugares mejor provistos de recursos naturales, además de disponer de corrientes regulares de agua, principalmente en los cauces de grandes ríos como el Yaqui y el Mayo en Sonora o el Fuerte en Sinaloa.

* deas-inah.

La disposición de agua, tierras fértiles y la fuerza laboral indígena atrajeron la codicia de los colonos, siempre a raya debido a la prohibición jesuita de no admitirlos en los pueblos de misión; sin embargo, ante la expulsión de la Compañía en 1767, la obra y el sistema de misiones desaparecieron al mismo tiempo que los indígenas comenzaron a vivir en vecindad con los colonos, al grado de perder lentamente el control de sus territorios ancestrales. La intromisión resultaría particularmente grave para los mayos, no así para los yaquis, quienes lograron retener sus tierras y con ello su autonomía.

La lucha sostenida para retener sus parcelas frente al despojo de terratenientes o grandes corporaciones llevó a resistir a yaquis y mayos incluso con las armas hasta la primera década del siglo xx, sin lograr satisfactoriamente su objetivo; de hecho, se convino la reposición de tierras despojadas a los mayos si participaban en la revolución, trato a la postre incumplido a pesar de involucrarse en el conflicto. Posteriormente, a causa de las confrontaciones, muchos mayos sinaloenses huyeron a Sonora, al parecer en busca de refugio entre los yaquis, abandonando así sus tierras, las cuales ocupaban sin un fun-



Arrieros macurawe cruzan la sierra. Entre los macurawe el uso de caminos de herradura aún es la mejor alternativa para el comercio y el sustento. Territorio macurawe, Álamos, Sonora.

damento legal, de modo que resultaron presa fácil de acaparadores.

Si en el periodo revolucionario se incrementó tanto el cultivo de productos para exportar como la relación con la economía estadounidense, también la reorganización de la tenencia de la tierra y la desaparición de la gran propiedad acumulada en el porfiriato dieron paso al reparto entre los agricultores particulares y la formalización del régimen ejidal. Sin embargo, aunque el presidente Lázaro Cárdenas impulsó la reforma agraria durante su sexenio (1934-1940), ya existían pequeños propietarios que formaban un activo grupo de empresarios agrícolas, por ejemplo, en Sinaloa, muy ligados al cultivo de la caña de azúcar, entidad a su vez con problemas peculiares, pues el despojo sólo ocurrió en el Valle del Fuerte y no en el resto del estado, al no existir ya comunidades indígenas.

En suma, la reforma agraria no deseaba suprimir la propiedad privada de la tierra, sino que la fomentó distribuida en pequeñas propiedades y no acumulada en latifundios. Por ello, el gobierno cardenista comenzó la parcelación y luego la dotación ejidal, y a veces permitió el surgimiento de nuevos asentamientos a partir de los pobladores de los antiguos, lo cual implicó su reubicación no siempre en las mejores condiciones, transformación por lo visto impulsada por los comisarios ejidales, quienes agilizaron la entrada de los indígenas al nuevo régimen.

Una vez iniciado el reparto agrario efectuado por Cárdenas, la necesidad relativa de tierra en Sinaloa era incipiente; de hecho, las parcelas entregadas entonces eran de temporal y más tarde de riego, pues las grandes obras de irrigación no existieron sino hasta los mandatos de López Mateos y Díaz Ordaz. Propiamente, 72% de las tierras se repartieron durante los gobiernos de estos mandatarios, es decir, de 1934 a 1970; además, durante el periodo de Cárdenas predominó el procedimiento agrario de la dotación, mientras que en los otros el de nuevos centros de población.

Posteriormente, entre 1950 y 1960 surgió un extraordinario proceso de proletarización en el agro, a la vez emparejado con el incremento de obreros rurales, quienes se organizaron política y sindicalmente en pro de lograr mejores condiciones de vida, ocurriendo la lucha principalmente en la actividad hortícola, en la que la explotación era mayor.

En enero de 1958 se concentraron en Culiacán los solicitantes, agrupados en la Unión General de Obreros y Campesinos de México, UGOCM, y el Frente Unido de Nuevos Centros de Población Agrícola del Noroeste, con el fin de acordar los mecanismos para la toma de tierras. A raíz de esa movilización se repartieron de inmediato 12 000 hectáreas y se expropiaron cerca de 300 000 con fines ejidales en lo que posteriormente sería zona de riego. Muchos de los beneficiados no pertenecían a la UGOCM sino a la CNC

el avance militar, permitiendo sólo la presencia de religiosos, cuya existencia era del conocimiento yaqui.

Corresponde a los jesuitas establecer el sistema de misiones que dio pauta a la conversión religiosa de los indígenas, pero también la incorporación de nuevas formas de población, estilo de vida y trabajo (introducción de cultivos, nuevas herramientas y técnicas, práctica de la ganadería y otras formas de trabajo y organización). Más adelante el incremento de la población hispana y el proceso de mestizaje en la región dieron lugar al desarrollo de actividades como la minería, la explotación de perlas y otros nuevos oficios. La vida indígena se vio transformada de muy diversas maneras: sus creencias fueron perseguidas, y sus territorios reducidos, perdiendo así el control sobre recursos naturales de los que habían dependido por largo tiempo. Tuvieron lugar cruentas y prolongadas guerras, entre las cuales destacan los levantamientos de pimas y guarijíos y la resistencia yaqui, así como la de seris y apaches. En este proceso algunos grupos prácticamente desaparecieron o fueron en su mayoría asimilados, mientras que otros quedaron relativamente aislados por la geografía local.

Por largo tiempo la acción misional contuvo los fuertes intereses de españoles y mestizos sobre los grupos indígenas, principalmente en territorio y recursos; sin embargo, a fines del siglo XVIII, la expulsión de los jesuitas y el reparto de sus bienes y posesiones dio lugar a nuevas formas de despojo e intervención. En el caso de los yaquis, su lucha se fortaleció, lo que significó recuperar el control de sus tierras.

y otros más no participaron en la invasión de tierras.

Tras la movilización de 1958, seguirían las de 1971, 1972 y 1976, muy lejos de repetir el éxito de la primera, pues nunca lograron el reparto total; no obstante, en 1976 se realizó la toma de tierras principalmente en los distritos de riego, donde se concentra la mayoría, sobre todo en el valle del Carrizo, en el norte de Sinaloa. Al final se repartieron mucho menos hectáreas de las demandadas, solución insuficiente para un gran número de campesinos sin parcelas y jornaleros agrícolas sin perspectiva de ocupación fuera de la agricultura, además de los límites del reparto agrario.

Por su parte, en Sonora surgió en 1977 la Coalición de Ejidos Colectivos de los Valles del Yaqui y Mayo como respuesta a la situación del sector agrícola. La coalición agrupó originalmente a los ejidos colectivos dotados en 1976, los cuales emergieron como una opción frente a la agricultura capitalista altamente desarrollada del sur sonorense. Dada su elevada productividad ejidal como resultado de la explotación colectiva de la tierra, el rentismo les resultaba ajeno, no así a los ejidos parcelados del valle del Yaqui. Durante un proceso organizativo no exento de escollos, los ejidos colectivos por producción, retención del excedente económico y organización crearon un cauce para apropiarse de la totalidad de su proceso productivo, especialmente por medio de la autogestión.



Aquí sembramos el u'un (maíz). La agricultura es uno de los principales sustentos de la comunidad o'ob, Yepáchic, Chihuahua.

De la independencia y la configuración del Noroeste de México

La siguiente etapa se ubica a partir de la lucha de independencia de México. Con la consolidación del territorio nacional y sus provincias y con el crecimiento de la población mestiza se generaron nuevos ímpetus por hacerse del control e integración de los pueblos indígenas: en algunos casos la costumbre indígena de ocupar estacionalmente campamentos de invierno y de verano ofreció la posibilidad de que sus tierras temporalmente abandonadas las ocuparan nuevos colonos, lo que tuvo como resultado algunos alzamientos, pero también significó su asimilación o desaparición. En el caso de los ópatas, antiguos pobladores de las márgenes del río de Sonora, debido a la asimilación y el mestizaje se pierden de vista en el horizonte, no sin antes reconocer de manera especial sus grandes aportes como uno de los principales ejes de la identidad regional.

Por su parte, desde el siglo XIX la presencia y expansión de la población de origen anglosajón influyó entre las sociedades del desierto; miembros de grupos como los o'odham y los cucapás participaron durante algún tiempo en este proceso: los primeros proveyendo las necesidades de los que buscaban fortuna en California y los segundos mediante su participación en la navegación y el comercio por el río Colorado. El constante incremento de gente que pugnaba por el control de estos territorios desembocó en la guerra entre México y Estados

La indiscutible repercusión del reparto de tierras en ejidos no sólo modificó el ritmo de la cotidianeidad, especialmente donde la oferta de tierras atrajo un sinnúmero de migrantes de distintas partes del país y de la región (por ejemplo, al valle del Carrizo), sino además sentaría las bases para una nueva manera de vincularse con la territorialidad más allá de los límites comunitarios y tradicionales. No obstante, la reforma agraria en algunas partes no fue un fenómeno emblemático del cardenismo, sino un suceso tardío, como ilustra el caso guarijío.

Efectivamente, entre los guarijío la situación de extrema asimetría productiva y los monopolios sobre la tierra duraron hasta la reforma agraria ocurrida entre 1964 y 1976, la cual otorgó parcelas a aproximadamente 1 500 miembros de la etnia en Chihuahua. Es importante señalar que las nuevas circunstancias de tenencia de la tierra no dieron resultados uniformes en la zona, pues varias comunidades no querían compartir ejidos con los mestizos, además que entre los guarijíos, la agricultura de la zona depende de las temporadas de lluvia, mientras que las tierras de las barrancas no son idóneas para su explotación maquinizada. La llegada del ejido no eliminó la necesidad de las personas de buscar trabajo fuera de sus rancherías, de ahí que muchos aún se emplearán como peones o vaqueros por temporadas con los rancheros locales.

Respecto a los grupos indígenas bajacalifornianos, en su mayoría ocupan áreas cerriles, pedregosas y de agostadero, que aunque les han sido cedidas legalmente, apenas poseen los mínimos recursos para la subsistencia. Si bien en lo general todos comparten en algún grado esta situación, las particularidades acaban por diferenciarlos; por ejemplo, los kumiai tienen tierras con el régimen de ejido colectivo, donde siembran trigo de temporal y hortalizas de riego por bombeo; no obstante, encaran a su vez ya sea la invasión de sus parcelas o la intrusión de ejidos vecinos.

Por su parte, los cochimíes poseen también tierras regadas por bombeo, donde siembran frijol, maíz, cítricos y árboles frutales, además de algunas cabezas de ganado. Los cucapá ocupan las mayores extensiones de tierra entre los indígenas de Baja California, cuya aridez las deja sin potencial para la agricultura y la ganadería. En cuanto a los kiliwas, ellos practican una agricultura a pequeña escala y la mayoría en ranchos individuales, pero también se dedican a la cría de ganado y recolección de miel, palmilla y jojoba. Por último, los pai pai poseen tierras cerriles para la explotación colectiva, en cuya extensión hay pequeñas zonas cultivables, aunque sin agua. Igualmente, como otros grupos, también tienen en la ganadería un recurso importante.

A diferencia de los grupos bajacalifornianos y los guarijíos, yaquis y mayos han experimentado cambios estructurales más tempranos y defi-

Unidos, situación que dio lugar a los tratados de Guadalupe-Hidalgo (1848) y la Mesilla (1853), en la que se perdió gran parte del territorio nacional, afectando de manera particular a los grupos del desierto, como los yumanos de Baja California, los o'odham y los apaches, cuyos territorios fueron literalmente divididos entre dos naciones. Los grupos indígenas que quedaron en el territorio estadounidense eventualmente fueron reducidos al sistema de reservaciones y perdieron en gran medida su autonomía, al verse obligados a adoptar nuevas formas de trabajo y organización, dependiendo en gran medida del gobierno norteamericano; además, a fines de dicho siglo los apaches fueron expulsados definitivamente del territorio nacional y reducidos a las reservaciones.

Durante ese periodo en las distintas regiones del Noroeste se consolidó la pérdida de grandes porciones de los territorios indígenas, debido al establecimiento y expansión de diferentes familias, grupos económicos y de poder, cuyo desarrollo dependerá de los territorios, recursos y fuerza de trabajo de los indígenas. Algunas de estas comunidades optaron por el aislamiento como una estrategia que les permitiera conservar su manera tradicional de vivir. Para el caso de las sociedades del desierto, la escasez de agua logró contener por largo tiempo los intereses sobre sus territorios; en este periodo crecieron los intereses sobre los territorios de los grupos de la región de los valles que vivían en las márgenes de los grandes ríos, cuyas tierras y recursos fueron los más codiciados por los intereses de modernización y progreso. Esto dio nuevo impulso a los distintos enfrentamientos que

nitivos, a partir del desarrollo de la agroindustria, la cual recibió un gran impulso mediante la reforma agraria y la construcción de grandes presas y el trazo de una compleja red de canales para riego. Sin embargo, con la instauración del ejido, ambos grupos experimentaron la redefinición de su identidad étnica e incluso su sentido de movilidad regional, pues si por un lado los yaquis han conservado la propiedad colectiva sobre su territorio gozando así de cierto aislamiento, dado que han restringido la intromisión de mestizos en sus comunidades a partir de 1938 con la reintegración de parte de su territorio por el presidente Cárdenas, los mayos han padecido lo contrario.

Con el reparto de tierras ejidales, gran cantidad de inmigrantes llegó a los valles del Mayo y del Fuerte hacia finales de la década de 1930, seguida a su vez de migrantes golondrinos que se movían en busca de trabajo como jornaleros agrícolas, muchos de los cuales se quedaron a vivir permanentemente en las comunidades mayos. Desde ese momento, hubo una ruptura en los pueblos mayos con la presencia de un número creciente de hispanohablantes, dueños de una cultura diversa de la suya.

Gracias a la infraestructura hidráulica, los distritos de riego han tendido a incrementar las superficies cosechadas y por tanto su productividad, lo cual ocurre a la inversa en las zonas de temporal, debido más que nada a la proletarización de los campesinos, quienes, imposibilitados de continuar como productores directos, optan por la migración permanente o periódica hacia las empresas agrícolas e industriales, al igual que a las ciudades ubicadas en las planicies costeras, dedicados principalmente al cultivo de hortalizas con tecnología moderna, situación actualmente muy extendida.

En efecto, a pesar del reparto agrario, las movilizaciones para obtener tierras y la productividad colectiva (fenómenos del que se ignora el porcentaje de indígenas beneficiados tanto por la repartición como por su beligerancia política, independientemente de su reconocimiento oficial o no), tanto yaquis como mayos viven un acelerado proceso de pérdida de parcelas, incluso de gran calidad, debido principalmente a la imposibilidad de trabajarlas por la ausencia de créditos y la falta casi crónica de agua en las presas por efecto de un estiaje prolongado.

La gravedad de la situación ha hecho que cada vez más indígenas prefieran rentar sus parcelas a empresas agroindustriales, a veces mediante tratos desventajosos, en lugar de explotarlas ellos; algunos, incluso se ven forzados a venderlas debido a emergencias familiares (por ejemplo, graves problemas de salud), al grado de perder su patrimonio. Por ello, sólo les queda emplearse como jornaleros o someterse a la movilidad regional en pos de los ciclos agrícolas desde el norte de Sinaloa hasta la frontera, estrategia no siempre



Al inicio de la jornada. Transporte de forraje para el ganado. Jahuara II, El Fuerte, Sinaloa.

suficiente para mantener a flote la economía familiar.

Desafortunadamente, la venta de parcelas ha reactivado su acaparamiento por individuos que han reunido centenares de hectáreas tanto de tierras salitrosas como de riego, de modo que en la región se vive un retroceso, casi al grado de las condiciones de tenencia de la tierra a fines del siglo XIX, sin duda la señal de alerta que el reparto agrario quiso conjurar.

Ahora bien, aunque no se sabe a cabalidad si el rentismo es un recurso utilizado de manera directa para la producción de estupefacientes, en la sierra esta actividad es una opción que los grupos indígenas han aprovechado, impulsados por la falta de oportunidades laborales y la pobreza de sus tierras. Es posible que entre éstos los más involucrados en el proceso sean los guarijíos cuando participan en el cultivo o el traslado de drogas, lo que parece ocurrir poco entre los mayos. En tanto que la siembra de enervantes es una práctica marginal, las tierras donde se producen no son las mejores ni las que más se emplean en la agricultura. De hecho, la decisión de que sean los indígenas quienes empleen sus tierras para esto queda anulada cuando los narcotraficantes obligan a sus poseedores a producirlos, imposición que ha ocurrido entre los tarahumaras.

De esa forma, aunque el engrane indígena en la producción de drogas sea un acto consciente o inducido, lo cierto es que continúa más allá de las circunstancias en que la tierra se encuentre. No obstante, al menos entre los guarijíos, parece que existe una tendencia a regresar a los cultivos tradicionales para satisfacer sus necesidades alimenticias; por otra parte, usan el esquema de trabajo local o regional, a fin de obtener un ingreso monetario que, aunque insuficiente, los aleja un poco de la violencia inherente del narcotráfico.

grupos como los mayos y sobre todo los yaquis llevaron a cabo para conservar sus tierras.

Del periodo porfiriano a la Revolución mexicana

A fines del siglo XIX y en los primeros años del XX, los seris fueron diezmados y llevados al borde de la extinción, mientras que los yaquis fueron víctimas del encarcelamiento y la deportación al negarse a ceder sus territorios; una parte importante de la población o'odham se asentó en el territorio de las reservaciones al norte de la frontera; a su vez, el territorio y la población pima, guarijío y de origen yumano se redujo en gran medida y pareció quedar en el olvido; también desapareció la población ópata.



Pescador seri en una antigua balsa, Costa Central, Sonora.

Los indígenas se dedicaban en su mayoría a practicar una agricultura de subsistencia, combinada con la cacería, la recolección de diversas plantas, semillas, miel, frutos o de la pesca; por su parte, algunos indígenas trabajaban como peones en ranchos particulares, realizando además diversas faenas del campo y aprendiendo distintas labores y oficios. Esta situación se prolongó prácticamente hasta el estallido de la Revolución mexicana, en la que resultó de gran importancia la participación de yaquis y mayos bajo el mando del general Álvaro Obregón.

De la Revolución mexicana a la política indigenista

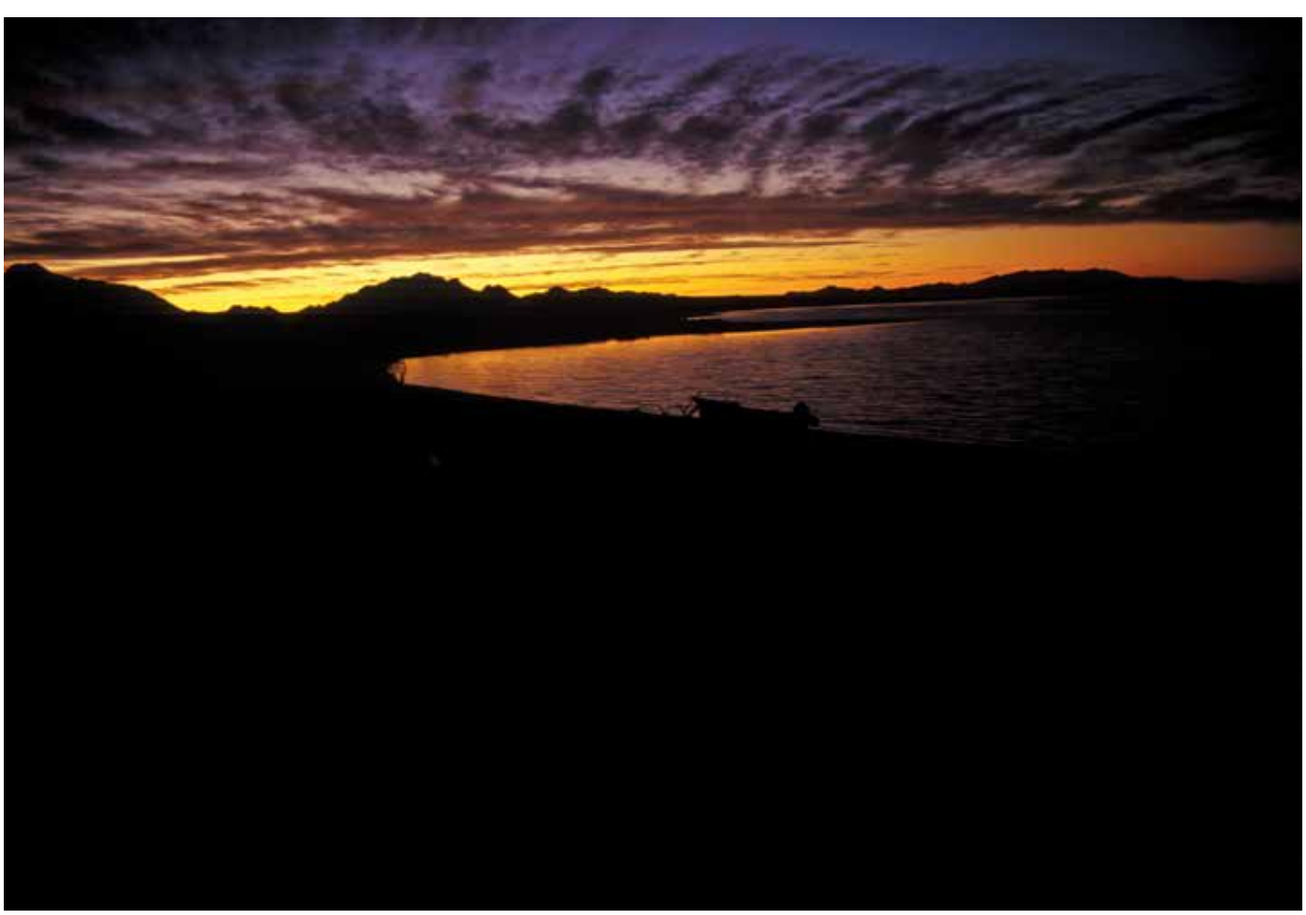
Después de la revolución, durante el periodo presidencial del general Lázaro Cárdenas se propició el establecimiento de políticas orientadas hacia el reconocimiento y la integración indígenas a la sociedad nacional; además, se reconoció legalmente la propiedad de sus territorios y se pusieron en práctica políticas y programas encaminados a fortalecer la economía; también hubo intentos de castellanización que generaron abandono de los idiomas propios, vehículo de conocimiento e interpretación de la realidad y de la naturaleza. Asímismo, la acción del Instituto Nacional Indigenista desempeñó un papel importante en la implementación de diversos proyectos de infraestructura, asesoría y capacitación, así como en la obtención de recursos para la producción. Durante este periodo se restituyeron derechos territoriales al pueblo yaqui; sin embargo, a partir de los años cincuenta, la economía yaqui se vio sometida a nuevos modelos agrícolas que, si bien incentivaron su capacidad de producción, les restaron capacidad de control y decisión respecto a esta ancestral práctica; a su vez, se crearon ejidos que influyeron de diversa manera en los distintos grupos, por ejemplo en los mayos, al ser incluidos indígenas y mestizos en las mismas dotaciones ejidales.

Para los grupos de Baja California las condiciones de existencia han sido muy complejas, lo que ha llevado en ocasiones a hablar de su posible desaparición; sin

embargo, los miembros de estos grupos aún dan ejemplo de fortaleza al enfrentar constantes intentos de usurpación de sus tierras. Algunos de estos grupos, como los cucapá, dependían en gran medida de las aguas del río Colorado para la agricultura de temporal, la pesca y la navegación. No obstante, con el crecimiento de la población y el establecimiento de la frontera internacional, esta situación cambiaría, al verse despojados sus habitantes del uso de las aguas del río Colorado por el desarrollo de presas en Estados Unidos. Posteriormente, el desarrollo agrícola de Baja California y el establecimiento de propiedades privadas y ejidos tuvo como efecto la pérdida de grandes extensiones de tierras indígenas; en algunos casos, los grupos de la península recibieron nuevas tierras a cambio, sin llegar a tener la calidad que poseían las anteriores.

Hasta los años setenta, durante el periodo presidencial de Luis Echeverría, se establecieron nuevos proyectos y condiciones de reconocimiento y apoyo a la vida de los pueblos indígenas. Algunos grupos, como los yaquis y mayos, continuaron integrados al desarrollo regional por las condiciones y riquezas de sus territorios y formas de organización y trabajo; en el caso de los guarijíos de Sonora, en este periodo volvieron a hacer acto de presencia en el ámbito regional y fueron reconocidos como grupo indígena, obteniendo dotación territorial por el gobierno federal, el cual adquirió para ellos las tierras donde tradicionalmente habían vivido.

Durante el siglo xx, los fenómenos relacionados con la articulación al modo de producción capitalista, así como la interacción entre centros y periferias, se complejizaron y diversificaron, lo cual tuvo un costo social en deterioro del ambiente. Las economías indígenas se engancharon a él mediante el despojo de sus antiguos



Atardecer en el Canal del Infiernillo. Territorio tradicional marítimo de la comunidad comcáac (seri), campo pesquero El Egipto, Sonora.

bienes naturales; por ejemplo, la creación de presas de generación eléctrica en el río yaqui (como la Plutarco Elías Calles, la Lázaro Cárdenas, o la Adolfo Ruiz Cortines en el río Mayo) alteraron el flujo de las aguas y todas las actividades que dependían de ellas, la apropiación de tierras fértiles cercanas a los ríos, territorios fragmentados por divisiones políticas, como es el caso de los o'odham y los cucapás en la frontera con Estados Unidos. Al no poseer títulos de propiedad, los cucapás sufrieron el arrebato de sus tierras a manos de latifundistas y colonos. El río Colorado ha sido objeto de explotación intensiva por Estados Unidos principalmente, lo cual influyo en la forma tradicional de vida de los cucapás. El uso del espacio (Valle de Mexicali) pasó de estar bajo una participación comunal en las labores agrícolas en las temporadas de cosecha a una basada en la explotación particular con retribuciones individuales. Se adecuó la infraestructura mediante distritos de riego que sustituyeron las zanjas para la agricultura de crecida o temporada; sin embargo, los cucapás se quedaron al margen de la posesión de las tierras, a pesar de ser la fuerza de trabajo más importante en el desarrollo de la región.

Sociedad, naturaleza y cultura: del siglo xx al siglo xxi

Una vez que se ha mostrado una breve panorámica del proceso por el que han pasado los pueblos indígenas del Noroeste en lo referente a su economía y las distintas

CAZA, PESCA Y RECOLECCIÓN SERI PARA UN MUNDO GLOBAL

Felipe Mora Reguera*

Los grupos nómadas que habitaban la Costa Central del Golfo, área culturalmente definida por el arqueólogo Thomas Bowen a finales de la década de 1960, estaban organizados en bandas a su vez conformadas por familias, las cuales, a pesar de haberse establecido en sitios distintos, ocupaban herramientas similares como el arco y el arpón de madera, con diferentes estrategias y variables en el uso de esta tecnología, según la pesquería o las presas de cacería. Asimismo, elaboraban vasijas de cerámica que, a pesar de haber tenido importantes variaciones a lo largo de sus casi 16 siglos de fabricación, llegó a ser muy delgada y ligera; en ellas transportaban agua, preparaban alimentos o almacenaban semillas, vainas y carne seca, entre otros alimentos, como un excedente en determinadas temporadas, pero indispensable en otras. A pesar de los intentos de sedentarización de los misioneros jesuitas y posteriormente franciscanos durante los siglos xvii y xviii, los ancestros de los comcáac continuaron con su antiguo modo de vida y escaparon de las misiones o se insubordinaron contra éstas.

El uso que las bandas hacían de sus territorios y campamentos temporales, según los recursos naturales disponibles para satisfacer sus necesidades biológicas y culturales, comenzó a sufrir cambios mucho más acelerados a partir de mediados del siglo xix, debido a los contactos bélicos con el gobierno y los militares mexicanos, así como con grupos de mestizos que invadieron paulatinamente sus territorios para establecer, principalmente, ranchos ganaderos. Tanto con el gobierno como con los rancheros, la relación fue violenta; sin embargo a medida que ocurrió un sometimien-

* Centro inah-Sonora.

formas de aprovechamiento y relación con los recursos naturales, trataremos de señalar algunos de los cambios y transformaciones que estas prácticas han sufrido a lo largo del siglo pasado y de sus condiciones actuales. Al perder paulatinamente sus territorios originales y el control de las decisiones acerca de su utilización, dichos pueblos indígenas fueron obligados a insertarse y adaptarse a los cambios políticos, económicos y sociales que implicaron el surgimiento tanto de la frontera internacional como de las fronteras, gobiernos y políticas municipales, estatales y federales. En la mayoría de los casos, los descendientes de los grupos que habitan en Baja California, Sonora, Sinaloa y Chihuahua aún se esfuerzan por conservar su modo de vida, pensamiento y tradiciones y tratan de seguir entendiendo su relación y dependencia respecto a los recursos de la naturaleza.

Cacería

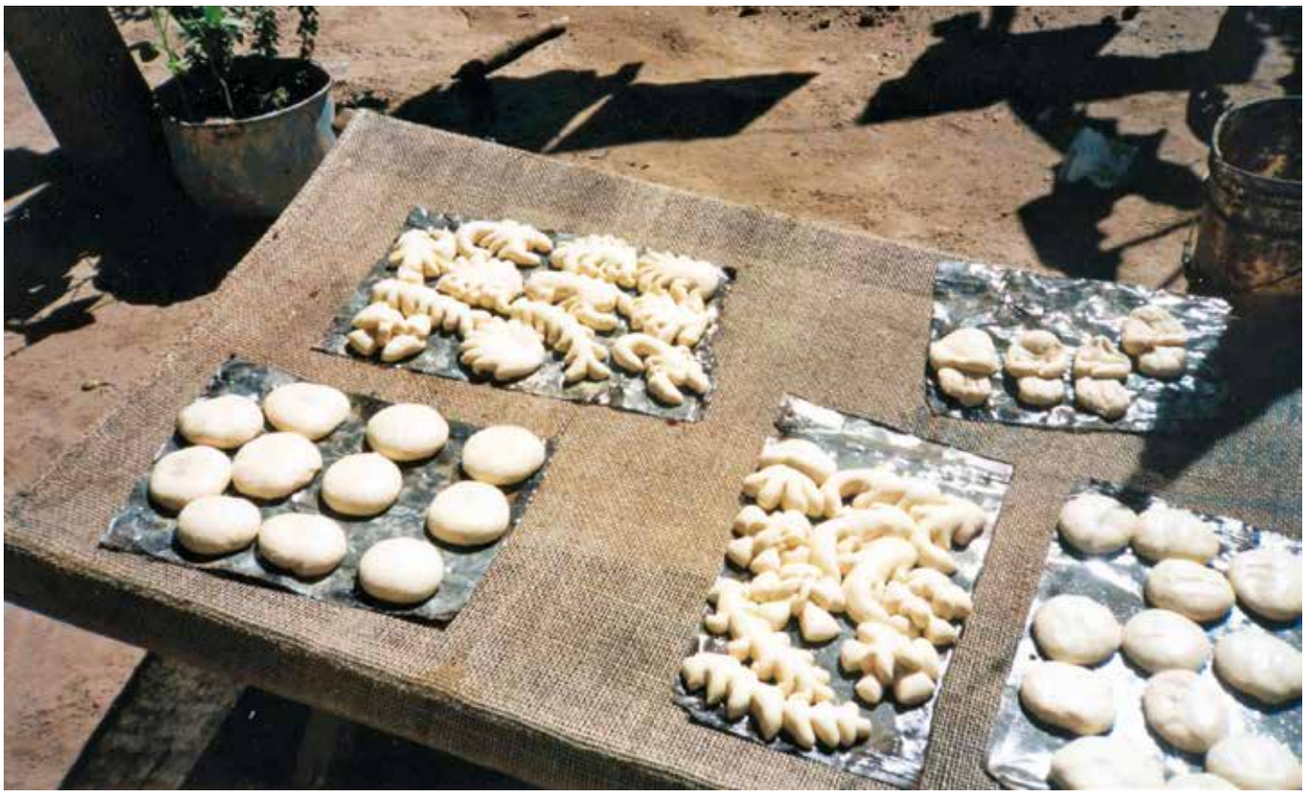
En la actualidad la práctica de la cacería ha dejado de ser un elemento fundamental en la subsistencia de los grupos indígenas del Noroeste, quienes dependen en gran medida de otras actividades; hay que considerar la fragmentación de sus territorios por medio de ranchos y propiedades particulares, ejidos y comunidades indígenas, todo lo cual ha implicado el establecimiento de cercas; de igual manera, se deben tener en cuenta las políticas y restricciones de orden cinegético, que han



La yaqui. Panga de fibra de vidrio y motor fuera de borda, pescadores comcáac (seris) de la comunidad de Socaiix, Punta Chueca, Sonora.

to militar (debido a la ventaja de la tecnología disponible para los mexicanos) y que algunos comcáac (mujeres y niños principalmente) cedieron ante los contratos para trabajar en los ranchos o al empezar a intercambiar esporádicamente objetos como pieles, cerámicas, arcos e incluso perlas marinas, se dio pauta a que dichas relaciones meramente bélicas pasaran a ser sobre todo de tipo económico a finales del siglo mencionado.

En el primer tercio del siglo xx, el fenómeno globalizador de la economía tendría una influencia más definida debido a dos factores principalmente: la llegada de armadores pesqueros a la costa central y el establecimiento del Kino Bay Sportman's Club. Con la influencia de estos dos factores, los grupos sobrevivientes de las bandas antiguas comenzarían a modificar su relación económica con la naturaleza. Los armadores y el gobierno federal promovieron el surgimiento de pesquerías, en las cuales los comcáac comenzaron a utilizar artes de pesca y embarcaciones modernas para explotar los recursos disponibles en su territorio marino tradicionalmente aprovechado. Se creó una primera sociedad cooperativa de producción pesquera y se acondicionó la infraestructura necesaria; no obstante, la influencia decisiva fue el asentamiento permanente de la mayoría de los comcáac en Haxöl Iihom, un antiguo campamento conocido actualmente como El Desemboque, y al delimitado uso de estos campamentos por los comcáac debido a la nueva logística pesquera. En estas condiciones, durante las décadas subsecuentes surgieron importantes pesquerías para el mercado regional e incluso mundial



Galletas para la fiesta. Galletas de harina de trigo antes de entrar al horno. Sinaloa.

entre los comcáac: la de la totoaba, la del tiburón y la de la caguama, la primera y la última practicadas desde antiguo, pero con lógicas de explotación distintas.

En un principio recibían bienes de consumo (como víveres) a cambio de la entrega de los productos marinos; sin embargo, las fluctuaciones de oferta y demanda de dichos productos los obligaron a incursionar en otras actividades productivas, como se verá más adelante, para satisfacer las crecientes necesidades que adoptaban de la modernidad en las temporadas en que se pescaba poco o cuando el pago por sus productos marinos era demasiado bajo.

Con el establecimiento del mencionado club de cacería y pesca en Bahía de Kino a finales de la década de 1920 empezaron a existir los primeros contactos con turistas estadounidenses; así, los comcáac comenzaron a visualizar un mercado para sus objetos y herramientas de uso cotidiano, sobre todo cestería y la cerámica en un principio. A medida que estas herramientas se comercializaron a nivel mundial, los comcáac fueron reconocidos y tuvieron la oportunidad de manufacturar artesanías a partir de los recursos terrestres y marinos disponibles en su entorno, como collares, pulseras y aretes hechos de conchas y caracoles recolectados, o figuras talladas en piedras o huesos de animales muertos.

Para la década de 1960 la actividad artesanal siguió desarrollándose y empezaron a manufacturarse figuras de palo fierro (*Olneya tesota*), las cuales, debido a su éxito en el mercado, fueron imitadas por los pobladores mestizos de la región. Este hecho influyó en las poblaciones de dicha especie vegetal y una competencia desigual debido al uso de herramientas eléctricas para su fabricación, así como a la facilidad de acceso al turismo en las ciudades o pueblos de la región; por ello, los comcáac redujeron la producción de dichas artesanías.

Actualmente los comcáac aún son famosos en el mundo por su artesanía hecha de fibras naturales del desierto. La principal especie utilizada para este fin es el torote (*Bursera microphylla*), una planta sagrada que se utiliza también en rituales relacionados con la manipulación de los espíritus. Anteriormente el uso de la cestería hecha de dichas fibras consistía en transportar frutos, hojas, leña; e incluso agua; para hacer el tejido se apretaba con suficiente fuerza para que cuando le vertieran agua, la fibra se hinchara y el tejido evitara el escurrimiento. Los diseños estéticos son trazos de fibras de colores (en los cuales se utiliza coloración de la misma vegetación) que se han desarrollado, apropiado y complejizado con base en las dinámicas de contacto con otros grupos de la región, así como a partir de su venta como artesanía. Hombres y mujeres comcáac hacen viajes esporádicamente a la capital del estado para vender (ya sea en mayoreo o menudeo) estas artesanías, que representan un ingre-

privilegiado la cacería con fines deportivos y turísticos. Eventualmente grupos como los pimas y los guarijíos complementan su dieta mediante la cacería a una escala reducida; entre algunos miembros de los grupos yaqui y mayo, la cacería del venado se realiza debido al uso simbólico y ceremonial de las cabezas de venado, utilizadas en sus danzas y ceremonias. Cabe mencionar que, ante la disminución de la población de venado en estas regiones debida a la cacería furtiva, algunas personas han optado por elaborar reproducciones de estas cabezas, utilizando otros materiales que dan la apariencia original del venado.

Una de las sociedades que más ha transformado la práctica de la cacería es la de los comcáac, pues mediante nuevos modelos de trabajo, que incluyen la implementación de un fideicomiso y la observación de una serie de normas y requerimientos de manejo ecológico del borrego cimarrón, han utilizado la cacería de tipo deportivo y turístico como un importante y novedoso sistema de trabajo, sin poner en riesgo la población de esta especie que se encuentra en la isla del Tiburón. Cuentan con un equipo de asesores y se han formado jóvenes especializados como *paraecólogos*, quienes son responsables del monitoreo, control y cuidado de la población del borrego cimarrón; además, acompañan a los cazadores que cuentan con el permiso adecuado sólo en cierto tiempo. Los recursos obtenidos por esta actividad se destinan al fideicomiso, con lo cual se asegura el cumplimiento de las normas y procedimientos autorizados para llevar a cabo este proyecto; algunas de las necesidades más apremiantes en materia de salud o desarrollo social so constante a su economía, gracias a la emergencia de dicha especialización productiva.

Por otro lado, la antigua cacería enfocada a la subsistencia ha disminuido su importancia como parte de la alimentación de los comcáac; no obstante, la cacería deportiva actualmente genera una importante suma monetaria de la cual dependen ciertos sectores de la población desde la década de 1990, 20 años después de haber comenzado la crianza cinegética de borrego cimarrón en la isla del Tiburón, por iniciativa del gobierno federal y de organizaciones ambientalistas. Aunque en un principio el gobierno mexicano administraba los recursos de dicha actividad, actualmente los comcáac son gestores de esta exitosa empresa y sólo se sirven de algunos técnicos para cumplir con los permisos y regulaciones ambientales mexicanas.

En ese sentido, hay un conjunto de procesos de resistencia y asimilación al cambio en el cual la cultura material se ha transformado, a la vez que ha mostrado que a pesar de la sustitución de balsas de carrizo por pangas de fibra de vidrio, de pedernales utilizados como puntas de flecha por balas con pólvora, de anzuelos de hueso por otros de metal, o el uso de herramientas domésticas hechas de acero y plástico en lugar de fibras vegetales, conchas o barro, aún persiste un vínculo profundamente arraigado entre la identidad comcáac y las formas de apropiación del medio. Por estos motivos, los comcáac siguen recorriendo el desierto y el mar en busca de elementos que, si bien ya no consumen o utilizan en su mayoría, les proporcionan un ingreso económico y les permiten seguir viviendo dentro de su territorio.





Alimentos. Maíz y angarilla guarijía. San Juan, Uruachi, Chihuahua.

se resuelven también con esos recursos. Dicho modelo de trabajo ha evitado que se ponga en riesgo la existencia de esta especie y ha profundizado en la concepción ecológica propia. Por otra parte, entre los o'odham la cacería es también una práctica ritualizada con un profundo sentido espiritual que se relaciona con los tiempos del origen; al inicio de una de sus ceremonias, un mítico cazador lanza su flecha sobre un pequeño montículo de tierra, donde se han colocado algunos alimentos, que se convierten en presa, luego de ser flechados. La ceremonia, conocida como *keijina* o danza del buro, se relaciona con la práctica de la caza, la cual se puede realizar en un solo día, en condiciones especiales y antes de la caída del sol; la presa sacrificada se lleva al sitio donde se realiza esta ceremonia; en cierto momento de la madrugada, la carne del animal se cuelga en un poste frente a los cantores y los danzantes, y el consumo ritual de la misma —la cual se cuece sin sal— es al amanecer, al ser repartida entre la gente en los mismos cestos utilizados como instrumento musical durante la interpretación de los cantos de esta ceremonia, conservada actualmente en las reservaciones de Arizona, donde los indígenas tienen mayores derechos en cuanto al aprovechamiento de los recursos que se encuentran en ellas, a diferencia de lo que sucede en México.

Agricultura

En la actualidad el desarrollo de la agricultura entre los pueblos indígenas del Noroeste se puede clasificar en dos grandes rubros: en primer lugar se encuentra la agricultura tradicional o de subsistencia, que se desarrolla principalmente en regiones áridas o montañosas y tiene una escasa o limitada producción; además, en la vida ritual de algunos de los grupos que practican este tipo de agricultura se conservan aún ceremonias de carácter propiciatorio y de agradecimiento por las cosechas. Por otra parte, cabe hablar de una agricultura industrializada en referencia a la que se desarrolla en la región de los valles y que está determinada mayormente por políticas y créditos y en la cual los indígenas tienen menos peso o control sobre las decisiones a lo largo del proceso. Uno de los casos más característicos es la agricultura practicada por los yaquis, donde los indígenas, a pesar

Al desgranar el maíz se pasa el tiempo. Campesinos de la comunidad warihó (guarojío), Chihuahua.



de conservar la propiedad sobre la tierra, han perdido en gran medida la autonomía en el proceso productivo, al estar sometidas sus decisiones a criterios externos a sus tradiciones y formas de organización.

Agricultura de subsistencia

Hoy día grupos como los o'oba (pimas) y los macurawe guarijíos, los cuales viven en regiones serranas de Sonora y Chihuahua, dependen en gran medida de su trabajo agrícola, el cual llevan a cabo en pequeños campos de siembra de temporal, ubicados con frecuencia en las laderas de los cerros y conocidos como *magüechic*. Esta labor se realiza normalmente con el sistema conocido como de roza, tumba y quema y donde destaca la siembra del maíz; cabe señalar que se conservan importantes ritos agrícolas de carácter propiciatorio: la ceremonia del yúmari entre los pima y la fiesta de la cava-pisca, de los guarijío, dan cuenta del lugar primordial que ocupa el maíz en estas culturas. Algunos testimonios indígenas



Ya están tiernitos los elotes; ahora hay que dar las gracias con el yúmari. Campo de siembra de maíz, comunidad o'ob de Yepáchic, Chihuahua.



Recolección de almejas. Miembros de la comunidad comcáac recolectan almejas para complementar su alimentación, en territorio comcáac, Sonora.

INDÍGENAS Y APROVECHAMIENTOS COSTEROS EN LA PENÍNSULA BAJACALIFORNIANA: BALLENAS Y RECOLECCIÓN DE MOLUSCOS

Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca*

La relación que establecieron grupos nómadas con las ballenas en la península bajacaliforniana es parte de las prácticas culturales que muy diversas sociedades desarrollaron en torno de estos mamíferos marinos en distintos continentes, tanto en el pasado como en el presente

En los desarrollos culturales de los antiguos habitantes de Baja California, las ballenas se encuentran ligadas a aspectos tan diversos como la religión, el arte, la tecnología o la economía; este vínculo se debió en gran medida a las particularidades geográficas de la península que posibilitaron un modo de vida orientado al medio marino. Para entender mejor este fenómeno, se mencionan dos detalles relevantes: las características propias de este lugar y su ubicación geográfica.

Baja California es una de las penínsulas más alargadas del mundo. Este brazo de tierra tiene una longitud aproximada de 1 300 kilómetros, (es decir, más de 3 500 km de litoral) además de ser una de las más estrechas. Se encuentra bañada por el Océano Pacifico y el Golfo de California, también llamado Mar de Cortés, Mar Bermejo o Mar Lauretano y se localiza entre los paralelos 34 norte y 23 sur, lo que la sitúa entre dos regiones zoogeográficas importantes: la neártica y la neotropical. Dicha característica le permite contar en sus mares con una considerable diversidad taxonómica de especies migratorias y permanentes, vinculadas de manera evolutiva a estas dos regiones, motivo por el cual nueve de las 11 especies de ballenas que existen en el planeta se observan en sus aguas, especialmente en la época invernal, cuando los mares de los polos se congelan. Las es-

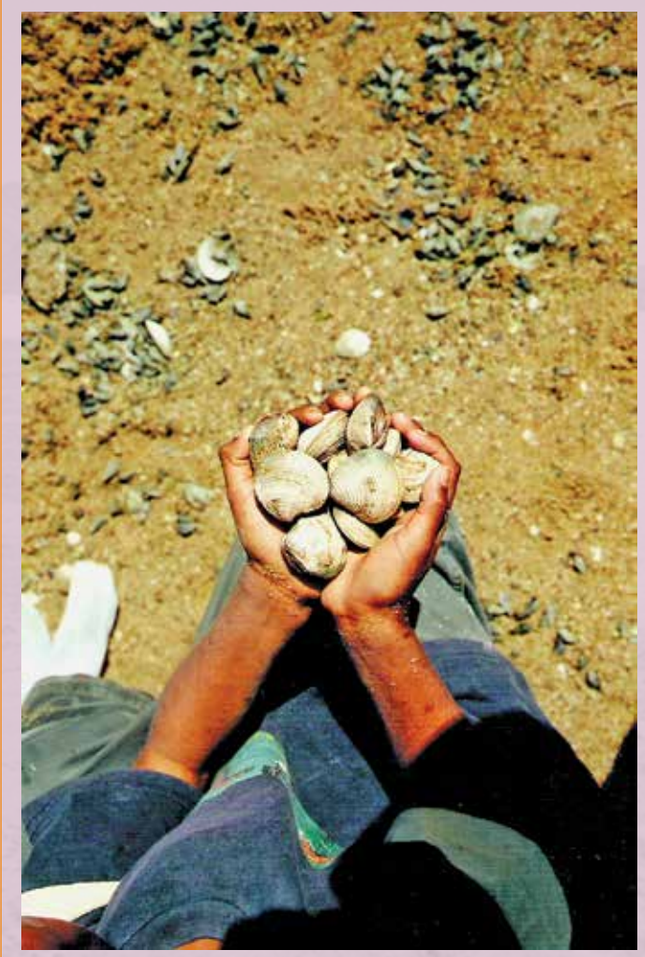
* inah / unam.

permiten delinear un poco más estos horizontes, como lo muestra el testimonio de Adela Sandoval, integrante del grupo cucapá, quien ofrece una breve mirada desde su infancia en el desierto:

> ...durante mi niñez se mantenían de la cacería y la pesca. Llegaron a criar puercos, unos animalones que eran grandes como becerros. (…) En aquella época era fértil toda la zona del río y el agua estaba muy dulce... Durante una temporada del año venía una garza blanca que tenía una pluma muy fina, como sedosa; a ésta la agarraban mis bisabuelos con trampa para quitarle la pluma, porque venían americanos de lejos y les pagaban 25 centavos de dólar por cada una. Sembraban maíz, calabaza, sandía, melón y frijol blanco no para vender, sino para irla pasando, porque preparaban la cosecha y luego la almacenaban. Para conservar la calabacita primero la cortaban en pedazos delgaditos que iban poniendo en un tapete de varas chicas, luego hacían tendidos en una ramada y allí las dejaban secar… (Gómez, 2000: 136).

En el caso de los guarijíos, las palabras de un agricultor, líder social, como Cipriano Buitimea, ilustran muy bien las condiciones de vida de su pueblo:

> Éramos muy pobres, no teníamos nada y nuestro padre trabajaba por allí con las personas que tenían, con los ganaderos; le pagaban poco, le pagaban en ese



Sacando almejas. Axöl Ihöm, El Desemboque, territorio comcáac.

pecies de ballena son: gris (*Eschrichtius robustus*), jorobada (*Megaptera novaeangliae*), azul (*Balaenoptera musculus*), de aleta (*B. Physalus*), de Bryde (*Balaenoptera edeni*), Minke (*Balaenoptera acutorostrata*), Sei (*Balaenoptera boreales*) y el cachalote (*Physeter catodon*); finalmente, la ballena Franca del Norte (*Eubalaena glacialis*) se considera una especie rara, ya que se ha avistado, pero no frecuenta cíclicamente sus mares.

De esas nueve especies, la ballena gris se distingue por migrar de los mares de Bering, Chukchi y Beaufort en el Polo Norte a complejos lagunares costeros de la península, donde en invierno se dan cita miles de estas ballenas, para que sus hembras den a luz y para que el componente reproductivo de la especie se aparee. Los principales complejos se encuentran en la costa del Pacífico: el complejo Guerrero Negro-Ojo de Liebre, la Laguna de San Ignacio y el complejo Bahía de Magdalena-Bahía Almejas.

En cuanto a la presencia del hombre en la península, las fechas arqueológicas más antiguas lo remontan a 10 000 años de antigüedad, lo cual coincide con la última glaciación, cuando el clima cambió de húmedo a una gran aridez. La mayor evidencia de ocupación de grupos nómadas en estas tierras se encuentra en este último periodo.

En esta región de gran aridez, pero prolífica de vida y de alimentos provenientes del mar, los pobladores vincularon

> tiempo cinco pesos, cinco pesos de los de ese tiempo. Mi padre trabajaba de sol a sol. A veces iba a trabajar y le daban cinco litros de maíz por el día, por todo el día, desde la madrugada hasta que se metía el sol, y sólo para ganar cinco litros de maíz para alimentarnos a nosotros. (…) Nuestras madres salían por allí a buscar, cuando había fruta, pitahaya, echo, tempisqui, que por el mes de mayo empieza a dar frutita ya madura. Toda la gente comía fruta del monte; pues no tenían nada que comer, tenían que buscar en el monte, allí buscaban las mentadas esas abejas del enjambre, para la miel, y luego hay una raíz que se llama chíchigo (es un güirotito que da guía y se pone amarillo cuando se seca); ése tenían que escarbarlo para comerlo. Todo eso es lo que comen los pobres, pues (Valdivia, 1994: 11).

El conocimiento de la agricultura tradicional de los grupos indígenas estaba acompañado de diferentes creencias, rituales y prácticas propiciatorias, como se observa en las antiguas creencias de los yaquis:

> Cuando se sembraba y dejaba de llover en el momento en que el cultivo necesitaba más agua, los indígenas conocían varios métodos por medio de los cuales hacían que cayera agua del cielo. Uno de los métodos consistía en colgar a un sapo de una pata a la rama de un árbol con un listón; otro era hacer una procesión alrededor de la parcela con un sapo que se llevaba encima de un petate

en mayor o menor medida su vida a ecosistemas marinos, lo que en algunos casos produjo culturas orientadas a estos entornos naturales. En la porción norte de la península, los indígenas yumanos (considerados descendientes de sociedades nómadas, entre los que existen los kumiai, los kiliwa, los pai pai y los cucapá) hasta hace un par de décadas practicaban aún una especie de seminomadismo, en el cual año con año bajaban a las costas.

Los antiguos pobladores nómadas practicaban la cacería de venados, liebres, serpientes, ratones, etc., así como la de lobos marinos, focas, nutrias y hasta aves marinas. De igual forma practicaban la recolección de especies vegetales como la bellota, el piñón o la pitahaya; además, también recolectaban un sinfín de moluscos a las orillas de las playas, como el abulón o el mejillón, pescaban una gran variedad de peces y capturaban mantas y tortugas. Una práctica distintiva entre los pobladores californianos era el aprovechamiento de ballenas varadas, las cuales representaban un recurso alimenticio potencial para los indígenas que, si bien era estacional (sólo en invierno), proveía de diversos recursos a sus pobladores, ya que año con año el mar arroja el cuerpo de animales muertos o se presentan varamientos de animales vivos.

La presencia de ballenas en la vida cultural de esos grupos se ubica en los sitios arqueológicos denominados *concheros*: se trata de sitios arqueológicos costeros con desechos de recursos marítimos; también se observan en las "manifestaciones rupestres" pintadas o grabadas en las rocas. Entre las pinturas rupestres que destacan, cabe señalar las de las cuevas de San Gregorio II y La Palma en la Sierra de San Francisco o la cueva de San Sebastián en la Sierra de Guadalupe.

En los concheros se han localizado restos óseos de ballenas con y sin alteraciones humanas, mientras que en los restos modificados se han recuperado en excavaciones, arpones, costillas trabajadas y dos objetos recientes que tienen cierto parecido a las paletas de unos remos. Se piensa que pertenecieron a ballenas grises, pues esta especie nace en la península; además, es sobre la cual se tienen más avistamientos, pero esto no descarta la posibilidad de que tanto restos como artefactos o manifestaciones rupestres pertenezcan a otras especies de ballenas.

En cuanto a las costillas se dice que probablemente se utilizaron como herramientas para la extracción de moluscos, especialmente de abulón, ya que sus conchas se han encontrado en excavaciones arqueológicas. Al parecer, este alimento fue muy importante en la dieta de los antiguos californios y áun lo consumen ocasionalmente grupos yumanos como los kumiai de la localidad de San José de la Zorra.

Respecto a los aprovechamientos costeros, la indígena kumiai Teodora Cuero Robles platicó que cuando era



Jornaleros en espera. Jornaleros agrícolas esperan el camión que los llevará al campo de siembra. Ellas usan la vestimenta típica de las mujeres que acuden al trabajo agrícola. Huatabampo, Sonora.

joven se trasladaba con su familia en el invierno a la bahía de Ensenada a recolectar mejillones y abulones en la playa de San Miguel. Otro testimonio similar lo expresa Magaña:

> …venían de un pueblo que se llamaba Ensenada y por cierto que nos llevaban abuloncito, pues en ese tiempo había mucho abulón. Si de ahí de San Miguel sacaban hasta de las piedras que volteaban sacaban un montón y antes no estaba prohibido como ahora; hasta sacaban un costal o medio costal y nos llevaban y eso sí sabíamos comer abulón porque ya nos llevaban.

Otro testimonio de gran valor etnográfico acerca del aprovechamiento de ballenas varadas se remonta al siglo XVII (específicamente a 1644), en la región hoy conocida como Cabo San Lucas. En este lugar se nota cómo los indígenas acudieron a la playa motivados por el varamiento de una ballena, la cual fue despedazada en un par de días con sus hachas de piedra; asimismo, el documento menciona los conflictos derivados por el animal entre los grupos playanos y los del interior de la sierra, ya que ambos querían beneficiarse de tan relevante acontecimiento. Según este documento, el suceso atrajo a por lo menos 3 000 indígenas.

Las evidencias culturales de los grupos hoy desaparecidos se caracterizaban por una constante movilidad, ligada al aprovechamiento estacional de recursos circunscritos a zonas desérticas, montañosas, costeras, insulares (islas) y al mar, donde la caza, recolección y pesca de especies animales y vegetales delimitaba áreas tradicionales de uso o explotación, con cierta exclusividad para determinados grupos.

El encuentro de una ballena varada daba lugar a que varios grupos circunvecinos se reunieran y acamparan varios días en el mismo lugar. El aprovechamiento no debió ser fácil, ya que la disputa por el cuerpo se extendía no sólo a otros grupos, sino también a otros depredadores; además, la carrera contra el tiempo era otro factor importante, pues el proceso de descomposición se hacía presente: "comían principalmente su enjundia y demás partes como un gran regalo, aunque con algunos días de varada y con mal olor".

A pesar de que algunos ancianos visitaban en su juventud las costas para aprovechar sus recursos, desconocen un posible uso de las ballenas por sus antepasados, aunque afirman saber de la existencia de estos enormes animales en los mares del lugar. Con excepción de una indígena cucapá que había observado ballenas en Nueva Zelanda, ningún yumano platicó de algún avistamiento. A ese lugar viajó para denunciar ante organismos internacionales la prohibición impuesta sobre la pesca en una zona del Golfo de Cortés, donde ellos realizan tal actividad, área que fue decretada como reserva de la biosfera.

> y pidiéndole a sus dioses que mandara el agua para sus sembradíos en nombre del sapo; y otro método más que existía era el de sacar la imagen de san Isidro Labrador y colocarla a un lado de la parcela y se le hacían rezos (Valencia, 1985: 43).

La agricultura industrializada

Entre los grupos numérica y políticamente más importantes del Noroeste se encuentran los yaquis y los mayos. Debido a su participación armada durante la Revolución mexicana, el presidente Lázaro Cárdenas les reconoció legalmente derechos territoriales, aunque limitó su acceso al recurso del agua. Especialmente en el caso de los yaquis, esto significó admitir la importancia de su gobierno y organización tradicional; sin embargo, contradictoriamente se logró someterlos a una política agraria y a un control crediticio que ha afectado considerablemente su desarrollo y dio lugar al fenómeno del rentismo de la tierra. Tanto los yaquis como los mayos perdieron en gran medida su autonomía productiva al verse obligados a hacer nuevas siembras y a cumplir con normas y calendarios productivos externos; además, esto tuvo como efecto dar pauta a desequilibrios y diferencias económicas en las comunidades (Moctezuma, López y Harriss, 2012). Otro efecto derivado de este tipo de agricultura se relaciona con el uso de diversos tipos de fumigantes y fertilizantes que llegan a tener efectos residuales sobre las tierras de cultivo de los indígenas. El trabajo se realiza con maquinaria y equipos especializados, pero se dejan a un lado prácticas y creencias tradicionales; en algunos casos ciertos miembros de los grupos yaqui y mayo conservan una pequeña parcela de cultivo familiar para complementar el abasto familiar.

El testimonio de Ángel Valencia, del pueblo yaqui, ilustra la visión de este grupo frente a la realidad agrícola actual:



¡Ya tenemos el tractor! Campesinos de la comunidad o'ob (pima) de El Quipor, Sonora, posan orgullosos frente a un tractor.



La yunta. La agricultura guarijía de trincheras, La Finca de Pesqueira, Moris, Chihuahua.

> los yaquis son una comunidad de campesinos indígenas de ocho pueblos. Nuestros antepasados nos dieron una linda y fuerte cultura y nos enseñaron cómo mantenerla junto con las cosechas; para nosotros, esta relación es la base de nuestra sobrevivencia física y espiritual de la vida yaqui. Pero, lamentablemente, en los años recientes los yaquis no hemos podido mantener nuestra vida como antes, cosechando productos en nuestras tierras como nuestros bisabuelos y abuelos. El sistema moderno de financiamiento, junto con la política del banco rural en Sonora, y la falta de las aguas que el decreto de 1939 nos garantiza han combinado a forzar a los yaquis de rentar sus tierras a rentistas ajenos para sobrevivir; aunque la renta es poca, no podemos pagar los gastos para trabajar nuestras tierras por falta de recursos económicos y agua. Aprendimos de nuestros antepasados que tenemos que cuidar la Madre Tierra para que ella siga cuidando. Pero están empobreciendo la tierra más y más por tantas químicas echadas que no son naturales.[1]

En el caso particular de la autonombrada *tribu* yaqui, el control sobre el agua del río Yaqui a través de la presa del Oviáchic es un elemento que ha afectado el desarrollo agrícola de algunos de sus pueblos tradicionales, que reciben una mínima parte del agua que por acuerdo presidencial les corresponde del caudal de dicho río. Esta situación es motivo de críticas y protestas de las autoridades tradicionales y miembros del grupo, quienes cuestionan la escasez de agua tanto para consumo humano como para fines agrícolas; algo semejante ha ocurrido en el caso de los pueblos mayos, cuyo río es controlado actualmente por un sistema de canales de irrigación.

Tanto en la región de la sierra como en la de los valles, el fenómeno del narcotráfico se ha convertido en un verdadero problema para las comunidades e implica a la vez nuevos desequilibrios económicos, así como violencia y falta de

[1] http://www.treatycouncil.org/new_page_5219.htm

seguridad, cuyos efectos se dejan sentir en la economía y en el modo de vida al que se enfrentan estas comunidades por efectos de una modernidad tan compleja como la actual.

Ganadería

Si bien a nivel regional la ganadería tiene gran importancia en el Noroeste, para las comunidades indígenas esta práctica posse un carácter complementario en su economía; tal es el caso entre pimas, guarijíos, o'odham y mayos, quienes deben afrontar constantemente problemas de escasez de agua y alimento y dificultades de comercialización. En el caso de los yaquis, ellos cuentan con cría y engorda de cabezas de ganado en la región de la sierra del Bacatete, que luego se trasladan hacia zonas de pastoreo y comercialización cerca del pueblo de Loma de Guamúchil. Los guarijíos comenzaron a realizar esta actividad desde la década de 1980, sin que se desarrolle mayormente. Es oportuno mencionar que varios de estos grupos sacrifican algunas reses para las fiestas y ceremonias tradicionales de carácter comunitario; así, existe la costumbre de que los fiesteros, responsables de las distintas ceremonias, entregan a varias personas un regalo o "rescate" que en ocasiones consiste en partes de una res; el objetivo de esto es invitar o comprometer ritualmente a dichas personas para que al año entrante, en caso de

PRÁCTICAS ECONÓMICAS GUARIJÍAS

Claudia Harriss*

En la actualidad, los guarijíos de Sonora y Chihuahua viven en lo que se llama *pobreza extrema*, en una zona marginada de los procesos económicos regionales. En parte, esta situación se presenta debido a su localización en terrenos geográficamente accidentados, barrancas y serranías, con frecuentes sequías que impiden un pleno desarrollo agrícola; además, entre sus condiciones sociales operan dinámicas de dominación económica y política ejercida por los terratenientes locales, quienes controlan la mayoría de los recursos naturales. Históricamente, dichas políticas han relegado a los indígenas a las tierras más áridas de la zona.

Frecuentemente, las comunidades guarijías carecen de todo tipo de infraestructura, bienes materiales y oportunidades económicas de que disponen otros sitios con mayores recursos, al igual que las ciudades de la región. Su raquítica economía depende, en gran medida, de un sistema de intercambio, producto de la reciprocidad, circulación o redistribución de bienes que funcionan dentro de sus redes sociales y con una combinación de distintas prácticas económicas, que incluyen la producción a pequeña escala de maíz, frijol y calabaza, la caza y pesca, la recolección de plantas medicinales y comestibles, la cría de algunas vacas o chivas, así como la producción artesanal de sombreros de palma, máscaras y cestos, llamados *huaris o gwaris* en la región. En ocasiones participan en el trabajo local o regional como albañiles, obreros de las maquiladoras, jornaleros agrícolas, vaqueros o en el servicio doméstico de quienes detentan el poder económico y político de la zona. Además, en ciertos momentos venden algunos

* enah-Chihuahua.



Paciencia y cuidados. Atención del ganado. Jahuara II, El Fuerte, Sinaloa.

de sus productos como el chile silvestre, conocido como *chiltepín*, y el pinole.

En años recientes, el narcotráfico se ha aprovechado de los nichos ecológicos serranos y de la marginación social y económica de los guarijíos, para sus fines de lucro. Utilizan estos sitios para el cultivo de droga y conectan estas localidades con los mercados globales de estupefacientes ilegales. Como en muchas regiones del país, este mercado subterráneo ofrece una de las posibilidades de ingreso para los campesinos e indígenas "pobres" de la sierra.

Desafortunadamente, mientras que el cultivo o traslado de drogas representa una opción económica local, trae consigo otras dinámicas de dominación y violencia que perjudican la seguridad social de estos poblados. Así, para los guarijíos "trabajar pa' la chutama" (para los narcotraficantes) no es una manera considerada deseable para ganarse la vida y el dinero proveniente de ella, sino que es llamado "salado" o de mala suerte; además, la violencia relacionada con el narcotráfico promueve otro tipo de circulación de bienes locales, sobre todo por medio del robo.

Para muchas mujeres pobres, ya sean indígenas o mestizas de la zona, el programa de apoyo federal "Oportunidades" representa el principal o el único ingreso económico. Este apoyo proporciona un pago de aproximadamente $350.00 pesos bimensuales, a cambio de asistir a sesiones educativas en español y no en su lengua materna, así como a los servicios de salud reproductiva, ofrecidos para las mujeres que se incorporan a este programa.

En cuanto a las prácticas económicas tradicionales de intercambio, como el trueque y la redistribución de bienes, son de gran importancia, dadas las lógicas de reciprocidad que operan con base en una norma local llamada *el kórima*. Esta idea funciona entre muchos de los pueblos indígenas de la Sierra Madre Occidental; por ejemplo, los pimas siempre ofrecen comida a los niños y las embarazadas cuando llegan de visita. De otra forma, pueden enfermarse o resultar "mal paridas", hechos que, para esta comunidad, crean el estigma de culpa que recae sobre la casa y sus integrantes.

Los tarahumaras suelen practicar el kórima en sus comunidades o incluso cuando migran a las ciudades de la región. El kórima tarahumara consiste en una lógica de circulación de bienes a partir de la petición y/o ofrecimiento de café y comida, la cual incluso opera en situaciones urbanas, consistente en solicitar en las calles una asistencia económica y que a veces resulta mal entendida por los mestizos, quienes la ven como limosna. No obstante, en las comunidades indígenas serranas, el kórima representa una forma habitual de apoyo mutuo por reciprocidad, así como la circulación de bienes entre personas que comparten redes sociales de parentesco y compadrazgo.

poder hacerlo, devuelvan el doble de lo que recibieron, con el fin de ayudar a los fiesteros a seguir cumpliendo su manda. De esta manera, es válido mencionar que la práctica de la ganadería no está al margen del cumplimiento de ritos y tradiciones de dichas sociedades, en las que el sacrificio de estos animales tiene gran importancia para la adecuada realización de fiestas y celebraciones.

Pesca

La pesca ribereña o de litoral es practicada hoy día por algunos miembros de los grupos mayo, yaqui, seri y cucapá, quienes usan, entre otras herramientas y utensilios que integran sus artes de pesca, las siguientes: a) embarcaciones de fibra de vidrio conocidas como *pangas* y motores fuera de borda, cuya adquisición depende de la formación de cooperativas pesqueras para la obtención de créditos; b) diversos tipos de redes, con las que atrapan especies como lisa, curvina, cabrilla, cazón, pargo y mantarraya, entre otras; c) trampas que se depositan en el fondo del mar para capturar jaibas; y *d*) compresores de aire y equipo para buceo con el fin de sacar callo de hacha. Destaca en esta actividad el grupo seri, profundamente vinculado con el mar. El desarrollo comercial de esta actividad tuvo lugar en la década de 1930 a partir de su relación con un grupo de personas conocidas localmente como *armadores*, quienes decidieron tratar de aprovechar

De manera particular, los guarijíos practican dicho sistema de reciprocidad e intercambio, llamado por ambos grupos étnicos *kórima*. Señalan que el kórima es la acción de pedir y/o ofrecer comida o café a quienes de momento carecen de ellos. Este intercambio se da a partir de un entendimiento colectivo al saber que, según las normas, el favor será devuelto en un futuro. Para los guarijíos, a diferencia de los tarahumaras, jamás se puede pedir kórima fuera de las comunidades indígenas de origen o de las propias redes sociales locales. De



La palma. Recolección de palma, Pedro Casabantes (guarijío). El Carrizal, Sahuaripa, Sonora.



Juki guarojío. El juki es una construcción subterránea donde las mujeres mantienen húmedas las fibras vegetales para elaborar sus artesanías.

esta forma, extender esta práctica con extraños es considerado mal visto. En este sentido, los guarijíos proponen no compartir sus tradiciones con quienes desconocen "el costumbre". Según ellos, están conscientes del estigma asociado a esta práctica y prefieren evitar la discriminación que el kórima puede provocar entre los no indígenas.

Entre los guarijíos, la reciprocidad y las muestras de generosidad, vía el kórima, son una forma históricamente practicada que promueve la integridad de sus relaciones sociales internas, la cual implica una colaboración plena con sus redes de reciprocidad. Asimismo, tiene profundas implicaciones en cuanto a su estructura social. Incluso el kórima puede desempeñar un rol importante al formar nuevas alianzas sociales entre las familias de distintas rancherías, que son evidentes en los lazos de trabajo y compadrazgo. También puede funcionar como mecanismo para iniciar el cortejo entre jóvenes o para los viudos y las mujeres de mayor edad que viven solas.

Por otro lado, la mezquindad puede tener resultados graves para quienes no participan en el sistema de reciprocidad en su comunidad; por ejemplo, un señor considerado *tacaño* no participaba en el kórima y terminó socialmente aislado. Esto se notó cuando solicitó ayuda para levantar su cosecha y, a pesar de su relativa prosperidad, por su falta de reciprocidad quedó estigmatizado y tuvo que trabajar solo durante la pizca, por lo cual perdió gran parte de su cosecha. El aislamiento social funciona como sanción y mecanismo para equilibrar las relaciones económicas locales; además, señala a la colectividad las consecuencias por la falta de armonía.

Por otro lado, pedir kórima en exceso puede implicar un desgaste o estigmatización de la persona en sus redes sociales. La persona que depende desproporcionadamente de los demás para su sobrevivencia puede ser considerada floja o de mala suerte y recibir una negación a su solicitud del kórima.

Finalmente, la generosidad es considerada un don e incluso el estatus de las autoridades tradicionales depende de su disposición a compartir sus bienes. La habilidad para llevar a cabo estas acciones en el beneficio colectivo es un señalamiento de liderazgo, que incluye la capacidad de convocar, organizar y aportar bienes a las fiestas religiosas, así como asegurar la distribución equitativa de los suministros provenientes del Estado, como las despensas y los materiales de construcción. De esta manera, entre los guarijíos, el don de generosidad, como el kórima, asegura una reproducción social de las personas y sus valores culturales dentro de una lógica que encapsula una identidad económica tradicional, con normas de intercambio mediante la cooperación mutua, la circulación de bienes y las formas de reciprocidad.



¡Ya está el chile para la salsa! Ristras de chile colorado, comunidad o'ob (pima) de Yécora, Sonora.

el conocimiento y la experiencia pesquera de este grupo, dotándolo de equipo y recursos para llevar a cabo esta práctica y a quien se le ofreció por primera vez un pago por su labor. Esto dio lugar a importantes cambios en su existencia, pues posibilitó su inserción en la economía regional debido a su nuevo poder adquisitivo, gracias al uso del dinero, al abandonar el nomadismo y establecer campamentos pesqueros y poblaciones permanentes; entre los efectos de este periodo hubo un cambio drástico en la lógica de aprovechamiento, debido a la gran demanda de distintas especies, lo que durante algunos años redujo al mínimo la población de algunas de ellas, como la totoaba y las tortugas marinas, Con el paso del tiempo, esto obligó a que los miembros de dicho grupo adquirieran una nueva conciencia ecológica y participarán activamente en programas de protección y monitoreo de las tortugas.

El tipo de pesca que las comunidades pesqueras indígenas llevan a cabo, las condiciones en que se realiza y el monto de captura que se obtiene enfrentan condiciones muy difíciles, debido a la competencia que representa la pesca de carácter industrial, nacional e incluso extranjera que con técnicas de arrastre y equipos mecanizados no sólo tiene mayor capacidad de pesca, también afecta profundamente la ecología del fondo marino. Asimismo, se ven afectadas por el efecto ecológico derivado de la implementación de granjas camaronícolas, cuyos desechos se lanzan a veces a los esteros. Esta situación se ve agravada en ciertas regiones debido a que las aguas negras de algunos poblados costeros también se vierten en el mar.

Para el caso de los seris existe el problema de la pesca furtiva que realizan pescadores de otras regiones de Sonora e incluso de Sinaloa, quienes en ciertas tem-



¡Tráiganlos al corral! Corral para el ganado de la comunidad macurawe de Sonora.

poradas invaden la zona de pesca exclusiva de este grupo indígena en el Canal del Infiernillo y que cuenta con un decreto de protección a nivel federal. Esto ha obligado a los indígenas a establecer una guardia tradicional encargada de vigilar y hacer efectivo el cobro en especie de un impuesto a las distintas embarcaciones que entran en su zona de pesca, hecho que en ocasiones ha implicado enfrentamientos entre ambos grupos. Respecto a los pescadores del grupo cucapá, en años recientes su labor se ha visto comprometida debido a los decretos de protección ecológica del Alto Delta del Golfo de California, que les han impuesto importantes vedas y restricciones, a pesar de que sus índices de captura no afectan a las especies marinas de esta área. En distintas ocasiones las cooperativas pesqueras y los miembros de dichas comunidades han cuestionado el hecho de que los periodos de veda y las temporadas de pesca, regulados a nivel federal, no coinciden adecuadamente con los ciclos y las condiciones de sus distintas zonas de pesca, lo que afecta su capacidad de captura y agrava su situación.



En el verano los comcáac también salen a buscar pitahayas. Territorio tradicional comcáac, Sonora.

De los bosques a los aserraderos y las carboneras

Para los grupos de las regiones serranas y montañosas, los bosques de pino, encino y otras especies han sido parte fundamental de su existencia no sólo por la obtención de distintos frutos o la preparación de alimentos mediante la leña, indispensable para sobrevivir las bajas temperaturas de estas regiones; se usan también en la elaboración de sus hogares, así como de diversas herramientas y utensilios. Como parte de la expresión de su religión y vida ceremonial, distintas especies



Antes teníamos altos bosques, ahora hacemos carbón. Ya sólo quedan recuerdos del antiguo aserradero o'ob (pima) de El Quipor, Yécora, Sonora.

tienen un importante lugar; un ejemplo de ello entre los pimas es la utilización de ramas de pino en altares y arcos ceremoniales o para esparcir la bebida ritual del maíz hacia las cuatro direcciones del mundo. Entre las formas de aprovechamiento de los recursos naturales, un aspecto que resulta bastante problemático es el de la explotación forestal y la producción de madera y en particular la elaboración de carbón, cuya falta de control pone en riesgo el equilibrio ecológico de diversas regiones. En el caso de los o'oba de Chihuahua y de Sonora, su territorio montañoso de bosques de pino y encino ha sido fuertemente explotado por varios años sin que esto haya representado a la larga un beneficio real para este grupo; en tiempos pasados, los pimas trabajaban como empleados de los aserraderos que se establecían en sus propios ejidos, sin tener mayor control o beneficio de los ingresos obtenidos por esta actividad.

Al reducirse la población de los bosques y elevarse los costos de producción en la región, sus aserraderos entraron en crisis; en consecuencia, desde hace algunos años han comenzado a proliferar las carboneras, algunas de ellas establecidas cerca de sus rancherías y comunidades de la sierra, lo que tiene como resultado la deforestación y problemas de erosión, además de la contaminación ambiental, que pone en riesgo la salud de muchas familias pimas. Los indígenas participan por necesidad en esta labor como jornaleros, sin tomar conciencia de que con esta actividad poco a poco se están convirtiendo los bosques en carbón y que urge ampliar las campañas de reforestación. Un agravante de tal situación es

BAWE HAM YOOLA: LA VIEJITA DEL MAR* (TRADICION ORAL MAYO DE SINALOA)

Yo soy pescador de allá por los rumbos de Sinaloa. Nací en el mar y hasta la fecha vivo dentro del mar. Cuando estábamos muy chamacos nos contaban historias, porque tenían un gran conocimiento nuestros antepasados, de ver y dejar estos conocimientos entre los mayos de aquella región. Nos contó que si nos íbamos a hacer pescadores dentro del mar, que tuviéramos el cuidado de no saquearlo, de no explotarlo, de no contaminarlo, de no sacar grandes cantidades de peces o de ostras, en fin la riqueza manifiesta que se encuentra debajo del mar; que nada más sacáramos lo necesario para seguir viviendo, para seguirnos manteniendo y para seguir conservando todas las especies marinas. Eso nos explicó él; también nos habló de un dios del mar, una diosa. Yo le pregunté en aquella ocasión cómo se llamaba esa diosa del mar; me dijo que era una viejita del mar *bawe ham yoola*.

Era una viejecita del mar que vivía dentro de la naturaleza del mar, era la que se encargaba de cuidar los peces y todo ser viviente marino. Yo le pregunté si alguna vez la había visto o había platicado con ella. Me dijo que no, que sus hermanos de raza sí, algunos me los mencionó: quienes lo habían visto, quienes habían platicado con ella y quienes les habían pedido peces o algo que sacar.

Pasó mucho tiempo, hace 15 o 10 años a mí me sucedió algo. Estaba ahí en el mar; nosotros nos metemos al mar y no capturamos nada, el mar estaba silencio. Conocemos la naturaleza del mar, conocemos todo, estamos criados ahí; conocemos todo el sistema del mar y le digo a mi hermano:

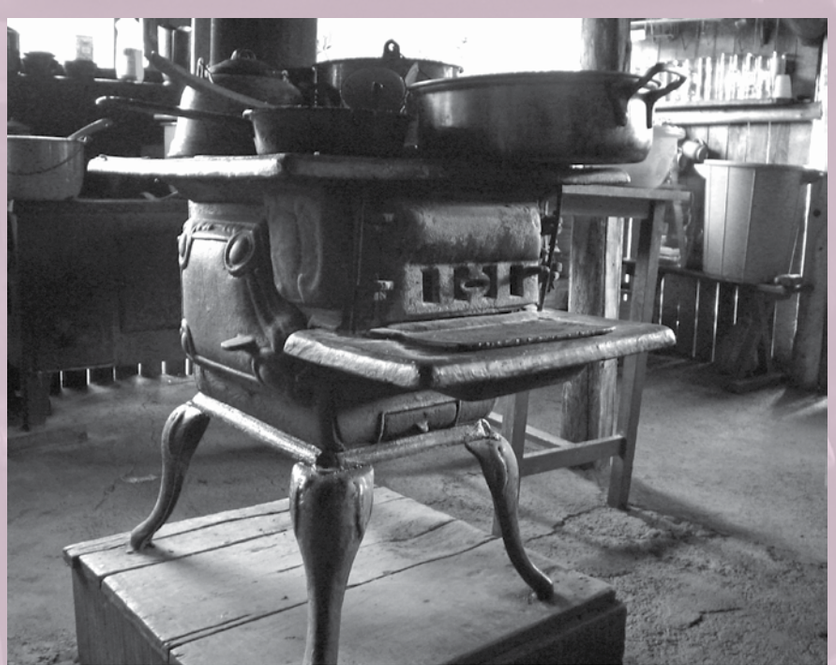
* Registrado en el Encuentro de Música, Danza y Tradición Oral del Noroeste, organizado por la CDI en El Quípor, Yécora, Sonora, 2004.



Arrieros somos. Arrieros guarijíos por las sendas de la sierra. Chihuahua.

qué silencio, qué tranquilidad, es la armonía del mar. Le digo: no se escucha un pescado, no se escucha el chapalear de un pescado, no se escucha el sonar de las almejas, de las pata de mula. No se escucha nada, qué raro, dije yo, ni los pájaros del mar, tan noveleros que son, no se escuchan, hay un silencio total.

El mar como un espejo, tranquilo, no capturamos nada, no pudimos regresar, porque de perdida teníamos que sacar para la gasolina. Le dije: no traemos para seguir comiendo, una cena como quiera la aguantamos, vamos a quedarnos, tenemos que sacar algo. Entonces vamos a un paraje, un lugar donde podíamos acampar y dormir. Atraqué mi lancha; salió él y se acostó, fue en agosto. Él es muy dormilón, muy bueno para dormir; él se acuesta y yo me quedo arriba de la lancha y empieza a roncar.



Calor de hogar. Horno de hierro de hechura industrial en casa, Sonora.

Al rato cae un llovidón, bonito y ni el llovidón lo despertó. Estaba roncando mi hermano bajo la lluvia y yo estoy allá, en la punta de la lancha, viendo hacia el mar; estaba bueno el llovidón, dura un rato, se calma la lluvia, una lluvia tranquila, sin aire y de repente, así del agua del mar surge una figura y se sienta en la orilla de la panga. Fue cuando ya me acuerdo de la plática que me hizo, dije, esta es la vieja del mar; en el momento así se me vino a la cabeza. Ella es espigada, el color de su piel es aterrado, traía el cabello largo y no hizo ruido al salir ni al sentarse.



Descargando. Enrique Tigre (guarijío) acarrea leña. Loreto, Chínipas, Chihuahua.

que este carbón suele ser exportado a empresas de Estados Unidos, donde el carbón vegetal se comprime y empaqueta para su comercialización; lo irónico de esto es que dicho producto posteriormente se importará y pondrá a la venta en el mercado nacional. Algo semejante sucede en las regiones desérticas que habitan los o'odham, los comcáac y los grupos de la península y donde la tala furtiva y la proliferación de carboneras ha reducido seriamente especies como el mezquite y el palo-fierro.

Artesanía

Otra forma de expresión y fuente de ingresos relacionada con los recursos naturales y la cultura de las sociedades del Noroeste se relaciona con el trabajo artesanal, en el que el panorama de las artesanías producidas resulta bastante variado y presenta notables contrastes; gran relevancia tiene en este ámbito la producción de esculturas talladas en madera de palo fierro y que por largo

Éste es un espíritu del mar, para mí es un espíritu del mar; algunos ancianos la llaman la diosa del mar. Entonces dije yo: le voy a hablar, porque a mí un muerto no me da miedo, me dan más miedo los vivos. Entonces yo le hablo en mi dialecto, yo le hablo y le digo:

> *Bawe ham yoola,* viejita del mar, aquí nos encontramos, aquí estamos, no pudimos lograr ni un pescado, no encontramos nada y aquí estamos esperando para ver qué agarramos mañana, porque tenemos que llevar, tenemos que llevar algo,

le dije. Nomás me escuchó, igual como surge se baja, yo agarro mi anzuelo, mi piola, lo aviento con carnada y de pronto se me prende un pescado, nosotros le decimos *pargo colorado*.

Y se me ocurre poner otro anzuelo y aventarlo y amarrárselo luego a mi hermano, que está dormido allá. Y le jala otro pescado grande, pieza bonita, y se sienta mi hermano con el jalón, se sienta ahí; dormido y todo manotea al pargo y lo saca, me dice: ¿qué pasó…? No, ya está jalando, vente para acá a jalar.

Pues pescamos bastante, unos 200 kilos de ese pescado; esa misma noche levantamos ancla y nos dirigimos a puerto. Y ésa es la historia, ésa es la leyenda, compañeros, muchísimas gracias.



tiempo ha sido característica de los comcáac. Debido al reconocimiento que alcanzó, esta actividad fue copiada con rapidez por mucha gente de Bahía de Kino, el poblado Miguel Alemán, Hermosillo e incluso por artesanos indígenas de otras partes del país, lo que tuvo como efecto la escasez de dicha madera; esto ha obligado a los comcáac a trabajar también esculturas en piedra.



Sap Mayam. Al concluir una gran canasta, los comcáac le hacen una fiesta. Socaiix o Punta Chueca, Sonora.

Al igual que en el pasado, entre la diversidad de ingresos de las familias indígenas en el último siglo está la venta de diferentes objetos, como collares hechos a base de chaquira en el caso cucapá; los comcáac utilizan caracoles, conchas o semillas recolectadas por ellos en el mar y desierto en la elaboración de collares que, junto con el trabajo de joyería en conchas y varios tipos de hueso, da renombre al trabajo artesanal de este grupo. En el caso de los yaquis y mayos existe la fabricación de máscaras de uso ritual, como las de los pascolas, que hacen con madera de raíz de álamo, pinturas sintéticas y por lo general crin de caballo; se elaboran también esculturas que representan a personajes, como pascolas, danzantes de venado y músicos.

Mujeres con sombrero. Mujeres guarijías de Los Lajeros esperan sus apoyos de Sedesol en la clínica. Arechuyvo, Uruachi, Chihuahua.



Destaca de manera particular el trabajo de la cestería, cuyo rango de producción y comercialización muestra realidades diversas y contrastantes, de tal modo que mientras la cestería de las sociedades de la sierra, como la de los pimas y los guarijíos, hecha a base de palma o palmilla, se cotiza en precios bastante reducidos, la que realizan los comcáac, los o'odham y algunos de los grupos yumanos, con fibras de torote, uña del diablo o palmilla, alcanza precios muy elevados para el mercado nacional y en ocasiones la pagan en dólares turistas o comerciantes extranjeros.

Desde hace algunos años, gracias al apoyo de diversas organizaciones preocupadas por las condiciones de vida de las mujeres del grupo pima, se ha comenzado a realizar el trabajo de bordado, que recupera el simbolismo del arte rupestre que se encuentra en varios sitios y cuevas que forman parte del territorio y el origen mítico de los o'oba. De esta manera, las mujeres han comenzado a contar con una forma propia de obtener ingresos para colaborar de otra forma con el desarrollo



Hechura de un guari.
Artesana o'ob de El Encinal,
Yécora, Sonora.

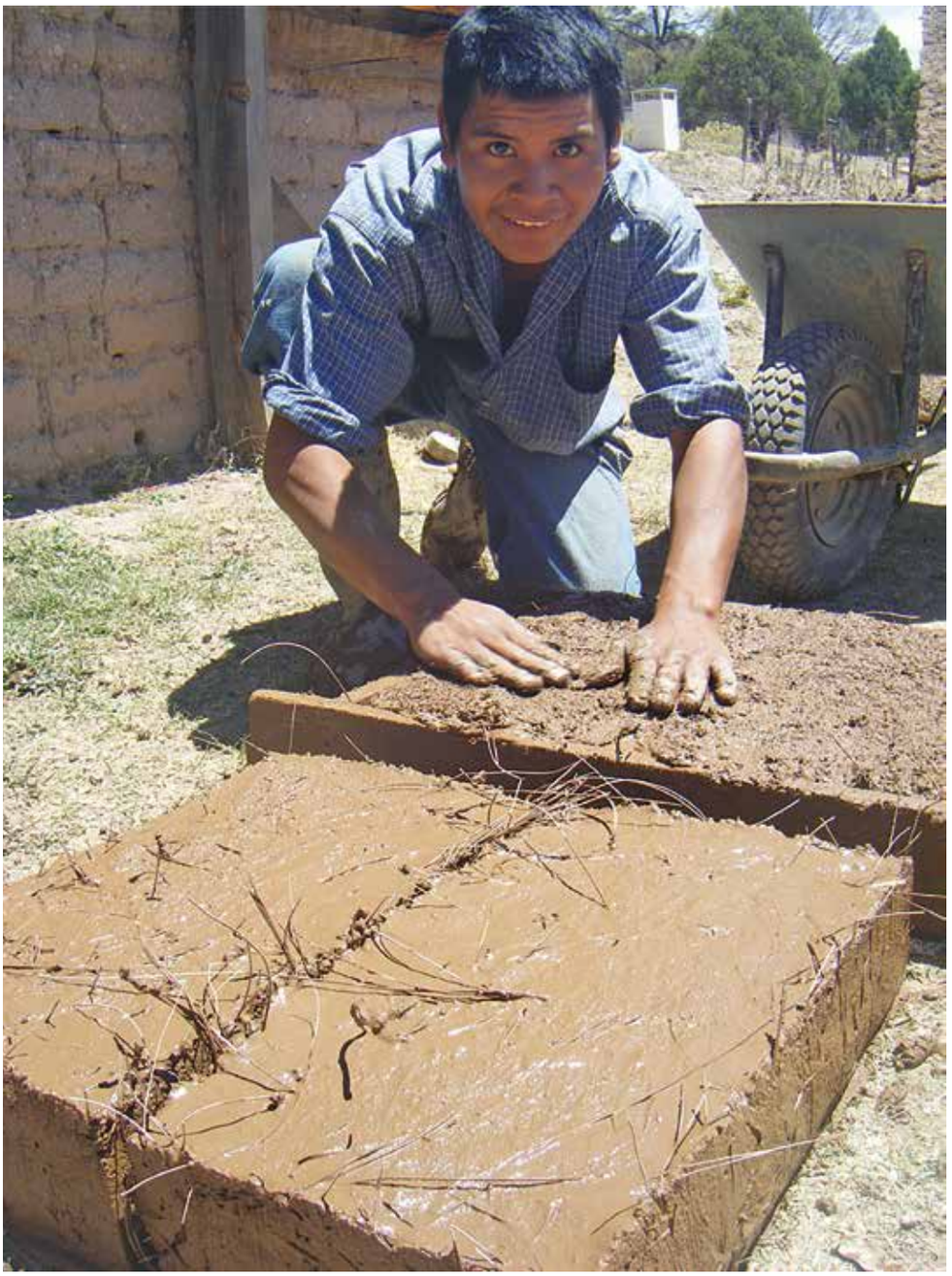
de la familia; además, esta labor ha tenido como efecto fortalecer entre los jóvenes pimas el orgullo por su cultura e identidad; este ejemplo aún se sigue poco a poco entre otros grupos de mujeres guarijío, mayo y yaqui.

Ecología, desarrollo sustentable y los pueblos indígenas

Los complejos y diversos procesos históricos desarrollados a lo largo de poco menos de cinco siglos de interacción entre las comunidades indígenas originarias y los colonizadores europeos y mexicanos posteriormente, quedan evidenciados en la coexistencia de distintas estrategias de reproducción económica que caracterizan a cada uno de estos grupos en las distintas regiones geográficas del Noroeste. No obstante, hablar de agricultura o de ganadería en sierras y valles de-



Tejiendo en la penumbra.
El trabajo artesanal guarijío.
La Finca de Pesqueira, Moris, Chihuahua.



Amasado de la tierra y hechura de adobes. Trabajador de la comunidad o'ob de El Quipor hace adobes para una casa. El Quipor, Yécora, Sonora.

siertos o de la pesca comercial en las áreas costeras no explica del todo las diversas estrategias utilizadas por las comunidades indígenas, e incluso mestizas, para su supervivencia. Durante largo tiempo toda forma de organización indígena fue objeto de intervención por intereses oficiales y particulares; sus territorios fueron reducidos y se les limitó el acceso a importantes recursos, como el agua; también se han visto sometidos a distintas formas de propiedad de la tierra y de organización para la producción. Las difíciles condiciones climáticas y la condición de los terrenos que han quedado bajo su control y propiedad han limitado de manera tajante sus posibilidades de desarrollo; sin embargo, con el paso del tiempo algunos de estos grupos han elevado su nivel educativo y ahora cuentan con profesionistas y técnicos capacitados en muchas de las diversas actividades que representan hoy día su forma de vida y su trabajo.

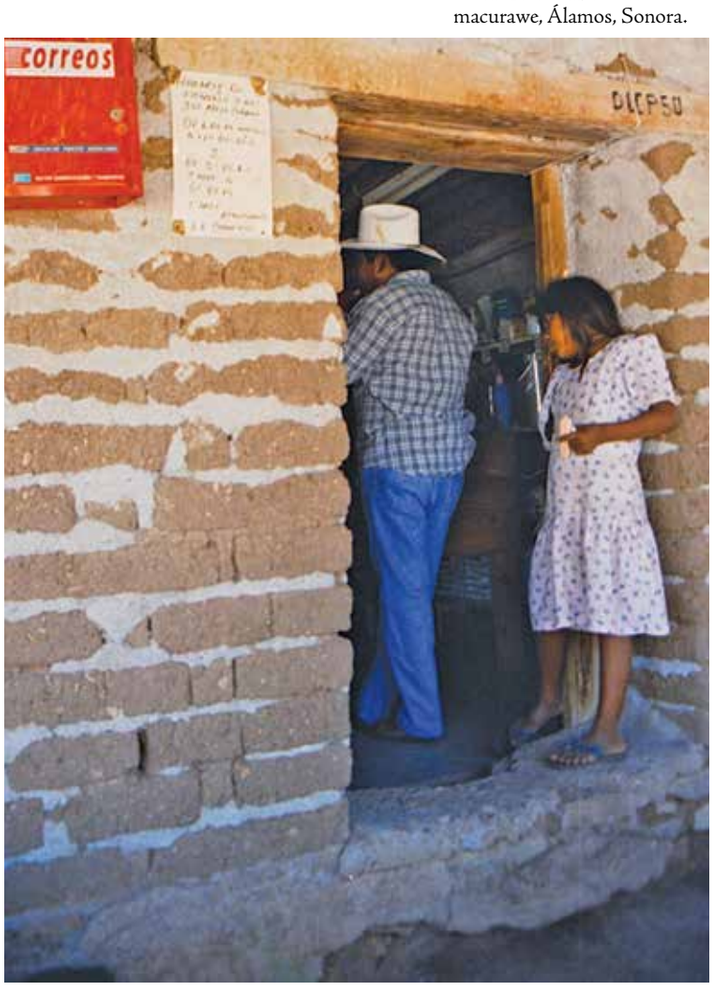
Entre los diversos grupos indígenas del Noroeste existe una fuerte preocupación por la conservación del territorio propio, de los recursos naturales y hacia

la resolución de los problemas económicos, crediticios o ecológicos que les afectan. Parten de lógicas propias de aprovechamiento de los recursos naturales y del reconocimiento del vínculo y dependencia que tienen con respecto a la naturaleza como parte básica de su cultura y pensamiento. Para las sociedades del desierto, las alambradas, cercas y otras formas de propiedad son un problema, porque limitan la libertad y afectan la existencia de animales y seres que ya no pueden recorrer libremente sus antiguos territorios. En diversas formas de expresión de su pensamiento se comparte la idea de que es un error intentar modificar el curso de los ríos, como lo hacen presas, pozos o sistemas de irrigación que limitan el acceso al recurso del agua; de igual manera han cuestionado el uso de plaguicidas y fertilizantes, así como los cambios en las políticas agrarias y los acuerdos económicos internacionales que determinan nuevos cultivos, que en ocasiones limitan su desarrollo. En algunos casos se han opuesto a proyectos de desarrollo minero que utilizan químicos y ponen en riesgo los mantos acuáticos de su territorio, o a diversos intentos de establecer depósitos de desechos tóxicos en esas regiones, señalando que es un grave error considerar que el desierto, un ecosistema verdaderamente frágil, es un lugar donde no existen riesgos relacionados con ese tipo de desechos.

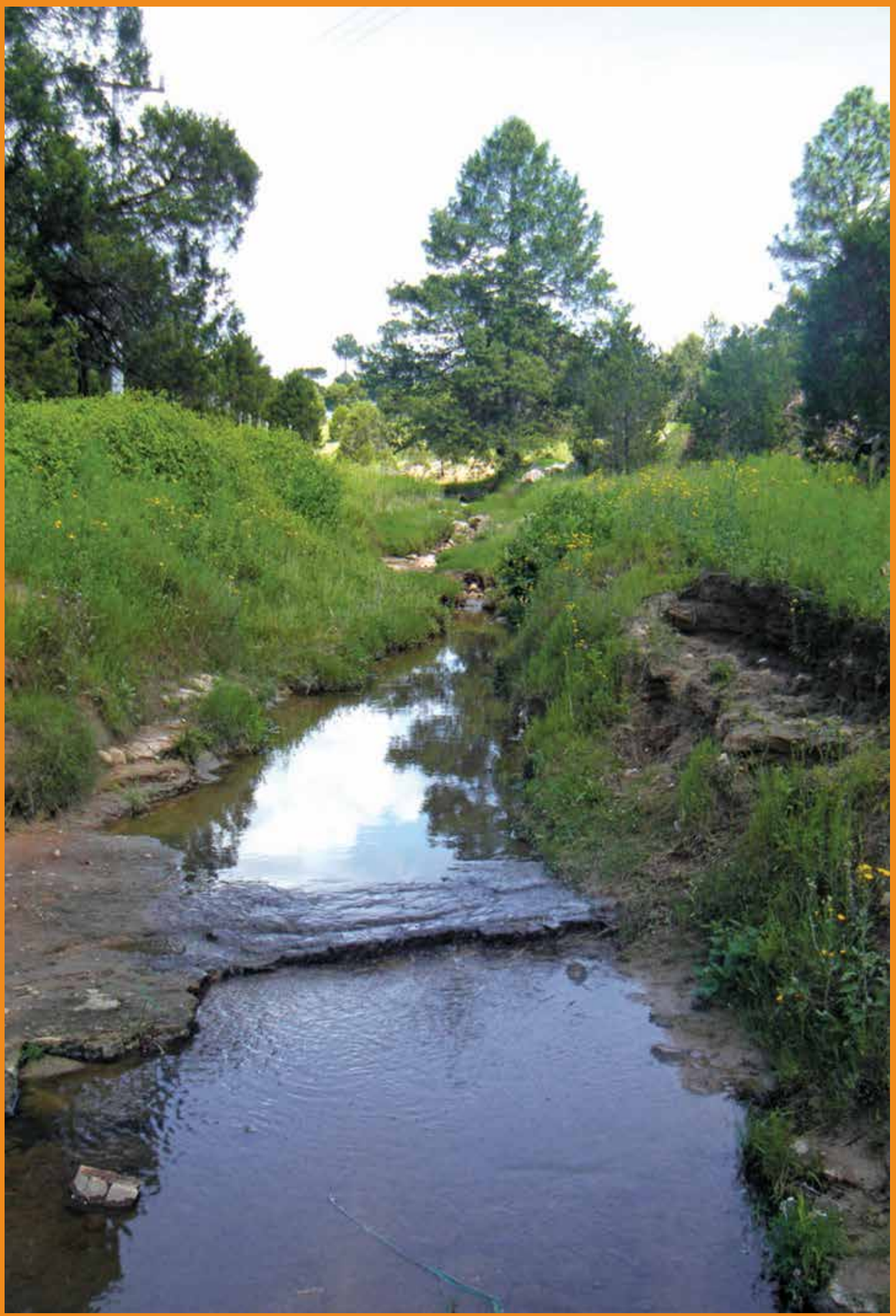


¡Ahí les va la luz! Establecimiento del servicio eléctrico para la comunidad comcác de Socaiix (Punta Chueca), territorio comcáac.

A fines del siglo xx muchos de esos grupos parecían estar al borde del colapso o asimilación sin embargo, el movimiento indígena zapatista originado en el sureste del país tuvo como efecto el dar nuevo impulso al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el ámbito nacional. Esto ha propiciado el fortalecimiento de diversas organizaciones y autoridades indígenas, así como su reconocimiento político y, con ello, la pues en práctica o renovación de políticas indigenistas regionales, lo cual ofrece condiciones distintas para el desarrollo de los grupos indígenas del Noroeste y de otras partes del país en el nuevo milenio.



"Antes vivíamos muy solos y casi no había nada..." Tienda comunitaria en Mesa Colorada, territorio macurawe, Álamos, Sonora.



Ensayos temáticos

Agua pima. Arroyo del poblado de Yepáchi, Chihuahua, en la sierra pima.
Territorio tradicional de la comunidad o'ob, Chihuahua.



Pintura rupestre, territorio o'ob, entre Sonora y Chihuahua

CAPÍTULO 7

Los territorios del Noroeste

José Luis Moctezuma Zamarrón,*
Hugo López** y
Claudia Harriss***

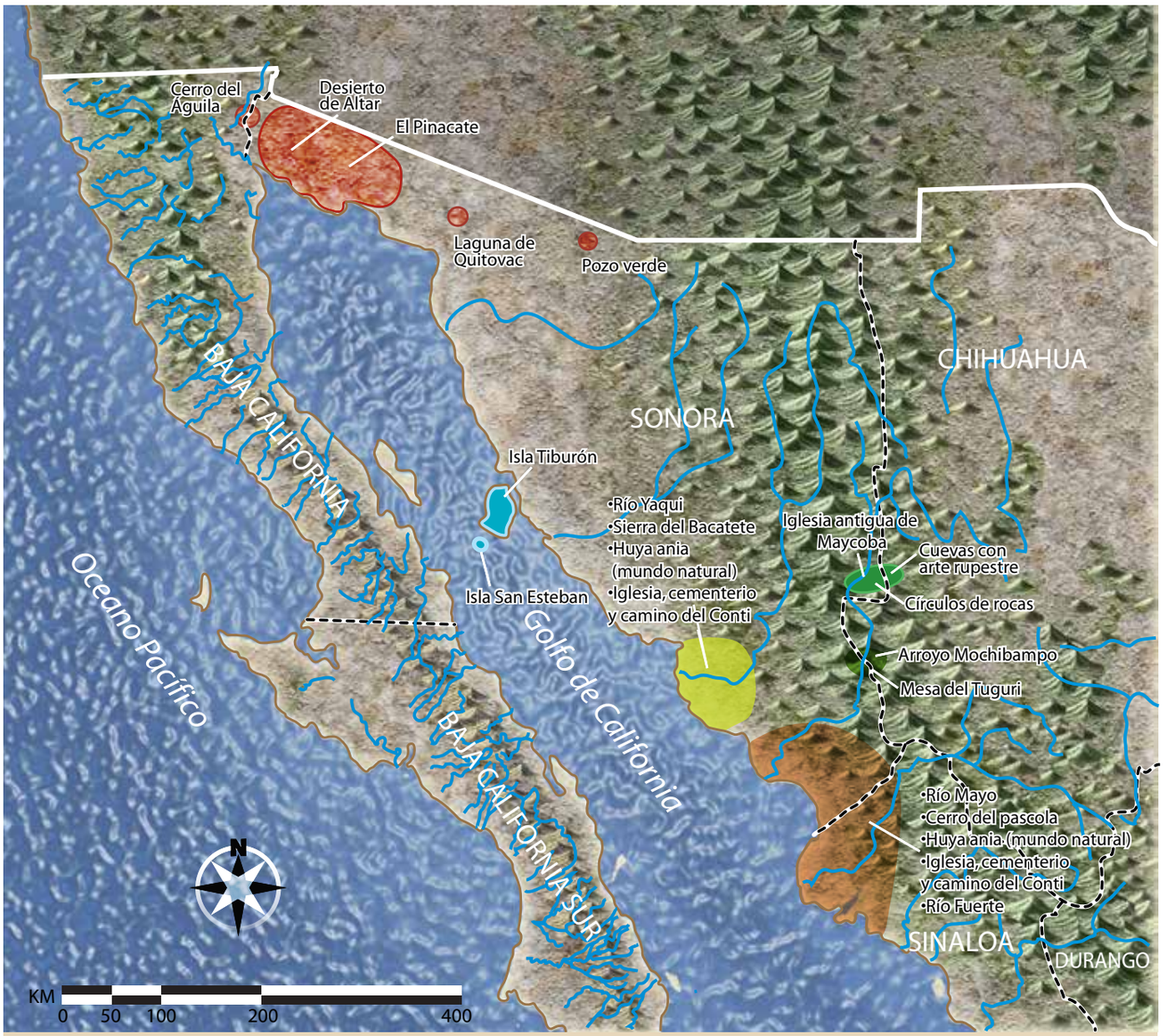
Para entender los territorios de las sociedades indígenas del Noroeste y la manera como cada grupo ha mantenido una relación con su entorno en los planos político, económico y simbólico, es necesario repasar los procesos históricos por los que ha pasado cada uno de ellos en el contexto de las conformaciones regionales, nacionales e internacionales y la forma en que se han apropiado de sus espacios tradicionales, al crear modelos de representación particulares de sus espacios vitales y con ellos seguir reproduciendo su identidad étnica y sus formas de organización, debido a que el territorio es uno de los elementos fundamentales para la continuidad de cada grupo étnico (Moctezuma y cols., 2003b).

Grupos itinerantes, rancherías y pueblos de misión

Al llegar los españoles al Noroeste de lo que hoy es la República Mexicana, encontraron una gran diversidad de grupos indígenas con diferencias fundamentales con los pueblos mesoamericanos que habían sojuzgado a su paso por los señoríos del área meridional. Una de esas disimilitudes correspondía a las formas de organización territorial y a las maneras de adaptarse a los espacios donde habitaban, tanto en tipos de organización social como en sus técnicas de subsistencia. El más común de los modos de organización territorial era el de ranchería y en menor medida el de grupos seminómadas (Spicer, 1962).

La ranchería representa uno de los aspectos más importantes para caracterizar a los pueblos de lo que se ha llamado Oasisamérica o Aridoamérica, pues contrasta con los rasgos que distinguen el área mesoamericana. La ausencia de un centro ceremonial y político, la inexistencia de complejas jerarquías religiosas y políticas, la forma de organización interna basada en la colectividad, la dispersión poblacional en las aldeas y el tipo de edificación de casas-habitación —la mayoría de las veces menos duraderas pero más acordes con el clima de la región— son elementos propios del sistema de ranchería. Este modelo continúa vigente con sus formas particulares de transformación, desde el gran Nayar, incluidos tepehuanos del sur, coras y huicholes, hasta los tohono o'odham

* Centro INAH-Sonora.
** DEAS-INAH.
*** ENAH-Chihuahua.



Sitios sagrados y territorios indígenas

División estatal — Cuerpo de agua

Mapa 14. Sitios sagrados y territorios indígenas.

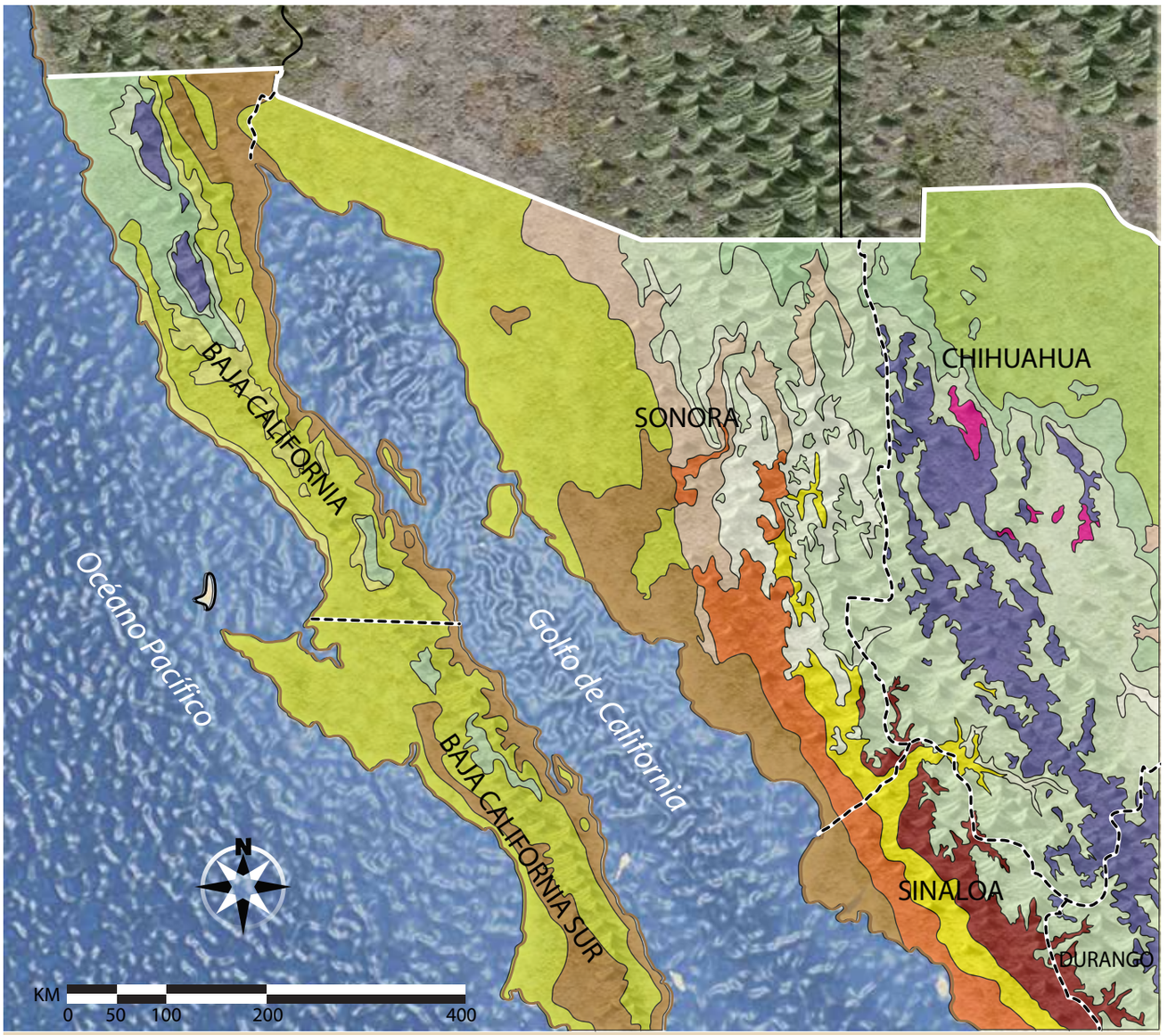
de la frontera entre Estados Unidos y México, pasando por los tarahumaras, tepehuanos del norte, pimas y sobre todo guarijíos, además de los rasgos que mantienen los llamados pueblos de misión desarrollados por los yaquis y mayos (Moctezuma, 2008b).

El tipo seminómada lo practicaron los seris hasta la segunda década del siglo xx, cuando finalmente los ubicaron en dos comunidades pesqueras: Punta Chueca, cerca de Bahía de Kino, municipio de Hermosillo, y El Desemboque, en el municipio de Pitiquito. Antes de eso, desarrollaron un sistema de bandas itinerantes en vastos territorios del desierto, la costa y las islas del Tiburón y San Esteban; una parte importante del territorio de los seris es representada por el mar, el cual ha sido fundamental en la conservación de su existencia; entre sus cantos tradicionales existen varios que funcionan como indicadores de corrientes, remolinos o vientos propicios para la navegación. Algunos grupos o'odham también pusieron en marcha esta forma de organización territorial y prácticas de subsistencia, aunque llegaban a efectuar algún tipo de agricultura; su uso del territorio también era temporal, entre rancherías de invierno, buscando la protección de los cerros contra el frío y rancherías de verano cercanas a las fuentes de agua. Los o'odham se integraron por medio de distintas parcialidades, como los akimel o'odham (gente de la ribera), los hiac'ed o'odham (pinacateños o areneños) y los tohono o'odham, cuyo territorio fue dividido en el siglo xix al delimitarse la frontera internacional.

CUADRO 14.
ALGUNOS SITIOS SAGRADOS Y TERRITORIOS INDÍGENAS

Grupo étnico	*Sitio sagrado*	*Suceso señalado por el sitio*
Cucapá	Wi-spa, Cerro del Águila	Origen del mundo
O'odham	Cerro El Pinacate Laguna de Quitovac y Pozo Verde	Casa de l'itoi Lucha sagrada entre l'itoi y Ne-big Destrucción de Ho:ok (monstruo mitad mujer y mitad águila)
Comcáac	Isla del Tiburón e Isla San Esteban	Defensa de la cultura seri
Pima	Sitios con arte rupestre Círculo de rocas Bosque de pinos Iglesia de Maycoba	Sitios de los antepasados Sitio para "descargar" pecados Naturaleza divinizada Religión pima: lucha entre el bien y el mal
Guarijío	Arroyo Mochibampo Mesa del Tuguri	Lucha contra la wajura; los guarijíos acostumbraban dormir junto al río para tomar decisiones importantes Huellas de los gigantes y mito de origen
Yaqui	Río Yaqui Sierra del Bacatete Huya Ania Iglesia, cementerio y camino del Conti	Mito de origen relacionado con los surem. Base de la identidad yaqui. Bastión de la lucha de resistencia Mundo de la naturaleza donde habitan los animalitos del monte Origen religioso de los yaquis
Mayo	Río Mayo Cerro del Pascola Huya ania Iglesia, cementerio y camino del Conti	Mito de origen de los mayos Cerro encantado de donde surgen los pascola Mundo de la naturaleza donde habitan seres benignos y malignos. Origen religioso de los mayos

Nota: los sitios sagrados son parte fundamental de los territorios indígenas. Aunque algunos de ellos se encuentran dentro de los territorios indígenas actuales, otros han quedado fuera de ellos; en ciertos casos los miembros de estas comunidades prefieren que estos sitios no sean ubicados en mapas, para no poner en riesgo su existencia y conservación. Aquí se mencionan sólo algunos de los más conocidos, como una manera de señalar su importancia y respetando el derecho indígena a conservar su conocimiento acerca de otros sitios.



Climas

- Templado subhúmedo
- Semifrío subhúmedo
- Semiseco muy cálido
- Semiseco semicálido
- Semiseco templado
- Semiseco semifrío
- Seco muy cálido
- Seco semicálido
- Seco templado
- Muy seco muy cálido
- Muy seco cálido
- Muy seco semicálido

---- División estatal

Mapa 15. Climas.

En un entorno carente de agua, debido a la falta de afluentes permanentes, los seris aprendieron a conocer los ciclos naturales de plantas y animales marinos y terrestres, para convertirse en una sociedad que dominaba la caza, la pesca y la recolección. Sin la posibilidad de desarrollar el más mínimo tipo de agricultura, lograron adaptarse perfectamente a un entorno por demás hostil, incluida la lucha por el control de los recursos naturales con otros grupos indígenas de la región, como los o'odham, yaquis y pimas, para después enfrentarse a los españoles y mexicanos, por las mismas causas y por negarse a ser asimilados a sus sistemas de organización social y política, que los colocó constantemente al borde de la extinción.

El sistema de bandas convivió con el de ranchería en el Noroeste de México y tuvo en los seris su máximo exponente, debido a la desaparición de otros grupos indígenas con formas de organización similar, ocurrida durante las primeras etapas de la Colonia. En las bandas la estructura social es más simple, con un sistema de intercambio matrimonial muy elaborado, ausencia total de un centro de población y la falta de construcciones duraderas para habitar, debido a su carácter de grupos itinerantes.

Para desarrollar su modelo de evangelización, los curas jesuitas trataron de agrupar varias rancherías en pueblos llamados *de misión*, porque en ellos podían concentrar el poder religioso, económico y político, así como el dominio sobre enormes cantidades de feligreses incorporados al sistema misional. Su influencia

RECONOCIMIENTO ÉTNICO Y RESISTENCIA: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD PANYUMANA

Camilo Sempio* y Nicolás Olivos**

En este trabajo se hace un análisis de los mecanismos de reconocimiento étnico que los grupos yumanos de Baja California llevan a cabo, el cual les permite identificarse con los pobladores nativos de esta zona del continente, con quienes comparten ciertos rasgos culturales. A partir de este mecanismo se construyen criterios de diferenciación respecto de otras etnicidades de origen precolombino, que hoy se asientan en Baja California (mixtecos, zapotecos, triquis, etcétera), así como de otros grupos sociales que arribaran con la colonización del territorio (hispanos, mexicanos, rusos y estadounidenses).

A partir de las fiestas y los discursos acerca del origen y la percepción de la historia, estos pobladores realizan la construcción de una imagen de lo que significa ser nativo en Baja California. No sólo se trata de mantener o reestructurar una etnicidad yumana, sino también les permite mantener lazos e interacciones tanto con los nativos bajacalifornianos como con otras poblaciones originarias residentes en Estados Unidos y, finalmente, crear vínculos con algunas de las instancias del Estado.

De tal manera, una tendencia creciente en el proceso de construcción de la identidad étnica de las poblaciones indígenas yumanas es que ocurre a partir del reconocimiento de prácticas sociales y culturales que comienzan a ser comunes para todas las variaciones locales del ser yumano, como son el kumiai, paipai, cucapá y kiliwa. Es decir, la tendencia de los procesos de reconocimiento étnico en Baja California, contrario a la tesis que sostiene su desaparición y aniquilamiento, se comprende mejor

* UAM-Iztapalapa.
** UACM.



El fin del alba. Fragmento del río Fuerte en las orillas de San Miguel Zapotitlán, Ahome, Sinaloa.

si se le ve como un proceso de reconfiguración en torno de una idea de nativos bajacalifornianos. Esta forma de identidad se reconstruye a partir de las múltiples e inconexas piezas que, sobre la cultura tradicional, la historia oral, la cosmovisión, las prácticas socioeconómicas originarias, así como los cantos y fiestas, anidan y se desenvuelven en la vida social de los grupos yumanos.

Se plantea que los yumanos son comunidades invisibles, si aún se opera con los constructos tradicionales de comunidad indígena anclada a territorios y culturalmente identificada. Estos dos factores explican los procesos actuales de la configuración étnica de dichos grupos: por un lado, su proyecto civilizatorio, anclado a su origen cazador-recolector semisedentario; por otro, su actual condición de grupos fronterizos en constante movilidad binacional, debido a su apertura de redes de colaboración, intercambio cultural de información, apoyos económicos y de recursos que existen entre los nativos bajacalifornianos con sus homólogos estadounidenses.

Habría que pensar en el reconocimiento étnico yumano como panétnico y transnacional, construido a partir de una multiplicidad de símbolos, reconfiguración de mitos, creación de prácticas culturales nuevas e intercambio de versiones acerca de los orígenes que son reinterpretadas por los sujetos que se reconocen en estos múltiples sentidos de lo que significa ser yumano.

El autorreconocimiento deriva en primera instancia de una adscripción diferencial respecto al no nativo, mexicano o mestizo y, en segundo lugar, el autorreconocimiento afirma en su concepción el carácter originario, histórico, territorial y cultural que se manifiesta por oposición al carácter avecindado, propio de otros indígenas provenientes del sur de México y de los mestizos.

Ahora bien, las situaciones de vinculación de reconocimiento étnico observadas son las siguientes: *a*) intrayumanas, que se refieren a los vínculos entre los grupos yumanos bajacalifornianos, *b*) intrayumanas binacionales: vínculos con sus "hermanos" y parientes yumanos estadounidenses, y *c*) interculturales, es decir, las apreciaciones que los nativos tienen de otras etnicidades precolombinas originarias del sur del país que han migrardo a Baja California.

Intrayumanas

La organización étnica yumana adopta en una primera instancia una adscripción de tipo grupo familiar, es decir, una filiación a un linaje o clan. Si bien es cierta la dificultad de afirmar la existencia de clanes o linajes debido a la ausencia de reglas o restricciones que transiten en este sentido de filiación, también cabe manifestar que ésta tiene su importancia en el imaginario yumano, pues ellos se construyen como miembros de un grupo

se nota claramente en los grupos yaqui y mayo, mientras el resto de los que sobrevivieron no modificó del todo su forma de organización territorial, a pesar de haberse instaurado misiones entre la mayoría de los grupos indígenas de la época colonial. Con la expulsión de los jesuitas de Nueva España, en 1767, muchas sociedades regresaron a su antiguo sistema de rancherías, mientras los yaquis y mayos mantenían como tipo fundamental el del pueblo de misión, aun cuando muchos de ellos formaron nuevas rancherías que con el tiempo se convirtieron en pueblos, aunque mantuvieron, sobre todo los yaquis, el poder civil y religioso en los ocho pueblos tradicionales formados por los padres ignacianos. Con cambios, desapariciones y finalmente la conformación de ocho pueblos, los yaquis han mantenido un sistema de organización territorial como se concibió durante la época jesuita. Los ocho pueblos son: Vícam como primera cabecera yaqui, Pótam como segunda cabecera, Tórim, Ráhum, Huirivis, Belem (ahora ubicado en el pueblo de Pitahaya), Bácum (localizado en Loma de Bácum) y Cócorit (situado en Loma de Guamúchil). Los dos últimos pueblos tuvieron que cambiar sus cabeceras debido a que, después de la revolución, Bácum y Cócorit quedaron fuera de la restitución, porque en ellos vivían muchos mestizos y fue imposible desplazarlos de esos lugares. Las luchas armadas llevaron a muchos yaquis a refugiarse en Hermosillo, donde destacan los barrios de El Coloso y La Matanza, o a formar comunidades en Arizona, como Pascua y Guadalupe, en donde mantienen algunos rasgos culturales, sobre todo en lo referente a los rituales.

familiar, después como pertenecientes a una localidad como indígena yumano (nativo) y posteriormente se reconocen como parte de una de las formas de ser yumano: cucapá, kumiai, etcétera. El territorio es otro elemento que desempeña un papel importante en el reconocimiento étnico particular y lo hace en dos sentidos: por un lado, existe un reconocimiento de algunos territorios como espacios ancestrales, los cuales corresponden a los sitios de la península donde quizá se asentaron sus antepasados y se apropiaron de los elementos disponibles para su subsistencia; por ejemplo, los cucapá se reconocen como la gente que habita la parte del río Colorado y que ha vivido de la pesca. Los kumiai reconocen como su territorio la parte serrana donde existen bellotas, de donde han obtenido alimentos y bebidas durante siglos, mientras que los paipai y kiliwa lo hacen con la sierra desértica de la costa del Pacífico.

Sin embargo, la territorialidad ha sufrido también sus reconfiguraciones



Leyenda del mapa de California.

que imprimen su sello en los procesos de reconocimiento étnico. Una fuerte tendencia entre los yumanos ha sido el traslado de familias hacia pueblos como el Valle de la Trinidad, el Valle de las Palmas, Tecate, Mexicali o Ensenada, proceso que se ha agudizado entre los kiliwa y los kumiai de Juntas de Neji y Peña Blanca. A pesar de lo anterior, la gente aún se reconoce como los herederos originarios de aquellos asentamientos que fueron dotados a los miembros y familias de su etnia. En esos lugares realizan las

Por su parte, a lo largo del río Mayo se formaron siete pueblos de misión: Conicari, Tesia, Camoa, Navojoa, Cohuirimpo, Etchojoa y Santa Cruz. Los mayos fueron el único grupo que se expandió territorialmente, debido a su cercanía con varios grupos cahítas del norte de Sinaloa, aunque en ese proceso también incorporaron a los no cahítas. Así, en Sinaloa se conformaron 19 centros ceremoniales, llamados *pueblos viejos*, por ser localidades de misión y reconocidos, ya avanzado el periodo colonial, como pueblos mayos, entre los que destacan Mochicahui, Tehueco, Charay, Ahome y San Miguel Zapotitlán.

La lucha por la tierra comenzó desde la época colonial para casi todos los grupos, con la creación de haciendas, presidios y minerales. Los territorios tradicionales, sobre todo los mejores en pastos o irrigación, pasaron a manos de los blancos y mestizos, lo cual trajo consigo innumerables movimientos de resistencia en busca de la tierra perdida. Quienes más enfrentaron ese despojo fueron yaquis y mayos durante casi todo el siglo XIX; los primeros continuaron su lucha armada hasta finales de la década de 1920. Al final, con el reparto agrario en la época cardenista, los yaquis lograron la restitución de parte de su territorio ancestral, el cual mantienen como propiedad comunal, mientras otros grupos obtenían parcelas mediante el sistema ejidal.

Los guarijíos lograron obtener terrenos ejidales hasta la década de 1980 y los pimas vieron reducir su espacio ancestral a una pequeña porción en las montañas que dividen a Sonora y Chihuahua; aunado a esto, han visto desaparecer sus

ceremonias de kuri kuri y cabo de año y participan en proyectos apoyo que el gobierno canaliza a "comunidades". Es importante destacar que la gente indígena reconoce a sus semejantes como individuos de una de las variaciones étnicas, pero los ubican como habitantes de alguna localidad indígena tradicional: Peña Blanca, Juntas de Nejí, Santa Catarina o Arroyo de León, sin importar si ahora viven en algún centro urbano o incluso en Estados Unidos.

Es decir, la migración hacia Estados Unidos se ha convertido en un factor que imprime otras dinámicas a las formas de reconocimiento y muestra cómo éstas no están ancladas a comunidad territorial alguna o a hablar una lengua indígena. Con la migración y el flujo constante surgen matrimonios entre gente de la misma etnia pero que hablan lenguas diferentes (español e inglés) y, a pesar de ello, se reconocen como nativos.

Por su parte, los cucapá, kiliwa, kumiai y paipai hoy cultivan una fuerte vinculación intrayumana que ha sido posible gracias a espacios de encuentros como los siguientes: por un lado, las fiestas patronales y ceremonias de cabo de año que se realizan en algunas localidades y, por otro, la convergencia en instancias laborales, en las que se emplean como asalariados en actividades fabriles y agroganaderas o por su traslado a centros urbanos como Ensenada, Tecate, Mexicali o el Valle de la Trinidad, donde pueden residir miembros que se reconocen como yumanos, aunque de variantes diversas.

Dichos contactos generan que se conforme cada vez más una manifestación cultural yumana, compartida independientemente de las formas culturales particulares a cada variante. Dos casos ejemplifican lo anterior: los mitos y versiones sobre los orígenes y la celebración de las fiestas en las que se baila kuri kuri.

En cuanto a los mitos y origen, a pesar de que puedan tener variaciones locales, la estructura y los elementos discursivos sobre su procedencia y razón de estar en los actuales territorios —vistos como los sitios y territorios de asentamiento ancestral— son comunes para la mayoría de los yumanos. La recreación de sus orígenes se halla al narrar que ellos llegan del norte y que arriban a los actuales territorios en busca de comida y cómo sobrevivieron. Don Onésimo González —indígena cucapá— cuenta:

> Las gentes en su andar fueron quedándose con sus familias en diferentes sitios y comenzaron a llamarse y a reconocerse según una característica física del lugar elegido, y con el tiempo desarrollaron sus formas de hablar, eso explica la diferencia entre cucapás, kumiaí, kiliwa y paipai.

Los mitos e historias que se cuentan no tienen un origen en alguno de los "pueblos" yumanos. A pesar de que el origen puede ser incierto, el hecho es que este tipo de narraciones sobre el



Río Mayo. Una pequeña corriente de agua contaminada es lo que subsiste de lo que fue el caudaloso río Mayo, ahora contenido por la presa El Mocúzari. La Primavera, Huatabampo, Sonora.

origen es uno de los principales ejes por donde pasan los mecanismos de reconocimiento yumano, como una comunidad imaginada, la cual no se agota ni circunscribe a ciertas localidades.

Lo mismo ocurre con el baile llamado kuri kuri. Las etnografías de principios del siglo xx no registraban la existencia de música y bailes tradicionales. Dicho autor señala que estos cantos del kuri kuri fueron traídos a la región desde Estados Unidos.

Interyumanas

En lo que se refiere a la vinculación con los grupos yumanos asentados en las reservaciones de Estados Unidos, los yumanos bajacalifornianos adoptan un vínculo social orientado a estrechar las relaciones con familiares y parientes que pertenecen a un mismo grupo, aun cuando no es extraño que en festividades artísticas se congreguen diversos grupos yumanos. Se trata de una dinámica que alude a todas las manifestaciones particulares del ser yumano y genera procesos de etnización cada vez más compartidos. Los paipai tienen intercambios con grupos considerados una variación lingüística del pai pai, como los yavapai, hualapai y havasupai; éstos son grupos emparentados, pero habían perdido relaciones sociales, aunque en la actualidad han constituido prácticas de reencuentro.

Así las cosas, se ha generado un escenario de redes y relaciones donde los grupos yumanos del lado mexicano han comenzado a beneficiarse, ya que obtienen recursos económicos, apoyos productivos y médicos de quienes se encuentran económicamente más favorecidos, debido a que, por lo general, el gobierno de Estados Unidos les ha otorgado concesiones para el manejo de casinos en sus reservaciones.

Por su parte, los nativos estadounidenses han visto en los yumanos bajacalifornianos a aquellos que aún mantienen prácticas que ellos perdieron debido a las políticas de exterminio cultural promovidas por el gobierno norteamericano y que han afectado la lengua, las narraciones, los bailes y los rituales. Para ello, se promueven reuniones en las reservaciones del lado estadounidense, adonde acuden no sólo yumanos sino también otras etnias con orígenes distintos. El eje de estas reuniones es ir a cantar kuri kuri y vender artesanías que los nativos del lado mexicano venden a mejores precios que en su país (una cesta de 10 centímetros de alto la llegan a venderla en 10 dólares), ya que son muy apreciadas por los estadounidenses.

Interculturales

Es evidente la vinculación creciente con los pueblos mesoamericanos migrantes que se congregan en la región fronteriza, con el objetivo de emplearse (generalmente como jornaleros) o avecindarse de manera transitoria con

bosques y se han quedado a vivir en los terrenos más escabrosos de la sierra. En los últimos años su territorio ha seguido reduciéndose y muchos de sus sitios sagrados, cuevas y lugares de arte rupestre quedaron fuera de su alcance; sin embargo, aún se esfuerzan por tener acceso a ellos como una manera de recuperar su territorio e identidad étnica. En lo que respecta a los pápagos o tohono o'odham, su territorio ha sufrido varias transformaciones a lo largo de su historia. De ser sociedades de ranchería, algunos grupos se incorporaron al programa misional, aunque ahora casi no funciona ese sistema entre ellos. Han luchado por mantener su territorio contra otros grupos indígenas, españoles, mestizos y finalmente estadounidenses. Con la pérdida de más de la mitad del territorio mexicano, a raíz de la separación de Texas, la guerra con Estados Unidos y el Tratado de Guadalupe, los tohono o'odham se encontraron súbitamente divididos en dos países. Al final, el grupo mayoritario se mantuvo en el sistema de reservaciones aplicado por el gobierno estadounidense, aunque algunos grupos mantienen contacto con sus congéneres de México, debido a que en Sonora existen varios sitios sagrados donde se realizan ceremonias tan importantes como el *vi'kita* y la *keijina* o danza del *buro*; en los últimos años, debido a los efectos de los conflictos internacionales, el fenómeno del terrorismo y la implementación de nuevas medidas de seguridad fronteriza por el gobierno de Estados Unidos, se ha afectado nuevamente su derecho de paso libre por la frontera; sin embargo, aún buscan formas de obtener reconocimiento a sus derechos de antigüedad y

la finalidad de internarse en Estados Unidos. Los registros recogidos en épocas recientes detallan que la composición étnica intercultural ha incluido mixes, mixtecos, zapotecos, triquis, rarámuri y tzotziles, entre otros grupos, lo que denota una territorialidad étnica expresada en una compleja pluralidad cultural.

Según el Conteo de Población de 2005, de los 33 604 hablantes de lengua indígena que habitan en Baja California, únicamente 583 hablan alguna de las variaciones locales del yumano, lo que en la actualidad los convierte en los grupos con menor número de hablantes en el estado. Sin embargo, a pesar de ser minoría, su presencia y reconocimiento como grupo nativo es fomentado también por las instancias de atención a población indígena y de promoción de la cultura popular. Como originarios, frente a otro tipo de grupos portadores de tradición, ellos han capitalizado esta situación en términos de apoyos que les brindan dichas instituciones culturales tanto nacionales como binacionales.

En resumen, la distinción entre nativos y avecindados, como construcción para la diferenciación, es un elemento importante en los procesos de reconocimiento. Como consecuencia, ha comenzado a surgir un discurso bien articulado del "nosotros originarios" y con mayores derechos "por ser la tradición de este lugar", frente "a los otros", "los que no son de aquí", los que tienen su tierra y orígenes en otros lados.

Sin embargo, lo interesante es que en la actualidad los yumanos incorporan elementos culturales, prácticas festivas, formas de organización política y de objetivación al Estado que adoptan de la apropiación de los grupos del sur del país; por ejemplo, mucho del discurso que abanderan, en el cual se conciben como pueblos indios, "que han visto la necesidad de despertar", lo han adoptado de su relación con éstos; además, recuperan historias de organización y movilización comunitaria que fueron exitosas en sus estados de origen y las ponen en práctica en Baja California. Garduño menciona que incluso elementos culturales como los curanderos y chamanes, junto al empleo del baño de temascal como limpia para danzantes, son prácticas instrumentadas como resultado de haberlas aprendido de los otros indígenas del sur.

Los procesos de reconocimiento presentes en el discurso de los yumanos, arraigados a su identificación como nativos, se estructuran partir de dos sentidos: por un lado, como una construcción anclada en su condición de ser los pueblos originarios de la región; un saber muy claro de que sus ancestros fueron los primeros que llegaron a esta zona. Por otro lado, al identificarse como nativos, se traza una distinción importante respecto a otras poblaciones indígenas que residen en Baja California, provenientes del sur del país, a quienes los yumanos y el gobierno se refieren con los nombres de *arraigados* o *avecindados*.



Cruce. El puente que comunica rancherías guarojías por el alto Mayo. Uruachi, Chihuahua.

cuestionan la implementación de muros y sistemas de vigilancia a lo largo de la frontera y dentro de su territorio tradicional.

Los seris lucharon contra los colonos y los rancheros mexicanos para no ser despojados de sus terrenos de pesca, caza y recolección. Por varios siglos resistieron la intromisión de foráneos a su extenso pero árido territorio, hasta que fueron desplazados a los sitios más inhóspitos de él, teniendo como refugio la isla del Tiburón. Durante el siglo XIX y entrado el XX la relación con los mestizos fue más conflictiva, hasta hacer casi desaparecer a los últimos miembros de las bandas seris. Finalmente, quienes quedaron se ubicaron en dos poblados pesqueros, mientras parte de su espacio vital pasaba a manos de los rancheros y pescadores mestizos, al mismo tiempo que la isla del Tiburón era considerada sitio protegido que impidió a sus poseedores históricos habitar lo que había sido uno de sus baluartes. Finalmente, después de una larga lucha por la reivindicación de ese espacio, hacia finales del siglo XX lograron el reconocimiento para usufructuar los permisos de caza del borrego cimarrón, habitante de las serranías de la isla. También adquirieron el derecho de pesca en la franja costera, pero pescadores furtivos, aun extranjeros, han quebrantado sistemáticamente la prerrogativa pesquera de los autonombrados comcáac.

Otro de los grupos de la región es el de los cucapá, quienes históricamente habitaron entre lo que ahora es Sonora, Baja California y el suroeste de Estados Unidos; hoy en día los cucapás de Sonora viven en el ejido Pozas de Arvizu, dentro del municipio de San Luis Río Colorado. En Baja California se conservan asentamientos de otros grupos de origen yumano, como los pai-pai, los kumiai y los kiliwa, entre otros: se trata de grupos numéricamente muy pequeños, que

habitan una mínima parte de sus territorios originales y que aún se esfuerzan por conservar sus territorios y forma de vida.

El agua en la conformación de los territorios indígenas

Debido a la escasez de agua del vasto territorio que conforma el Noroeste de México, el agua ha sido un elemento fundamental en la conformación de los territorios indígenas, observable tanto en la ubicación de sus asentamientos como en los mitos que dan sustento a su cosmovisión. El mar, los ríos, los aguajes o la falta del vital líquido son elementos sustanciales en la conformación territorial de distintas sociedades. Sin caer en un determinismo, se puede asegurar que el agua ha desempeñado un papel fundamental en el devenir de los grupos de la región y es factor determinante en el tipo de subsistencia de los indígenas antes y después de la llegada de los europeos al Noroeste, así como uno de los principales recursos naturales en la pugna por los recursos de grupos con visiones encontradas.

Los grupos serranos se han enfrentado a la escasez de agua en sus abruptos terrenos; por tal motivo, su producción agrícola se ha basado en un sistema de temporal en una zona con serios problemas de sequías, en ocasiones de varios años. La lluvia es uno de los principales elementos para la producción, así que,

DECLARACIÓN DE SAN JOSÉ DE LA ZORRA EN EL CORAZÓN DE LOS KUMIAI,
DURANTE LA SEGUNDA REUNIÓN NACIONAL INDÍGENA*

…Ahora ya no se escucha el canto de la montaña sagrada,
ya no se ve en los cielos el águila, los peces se van,
los bosques son cada vez más reducidos.
En este cuerpo nuestro espíritu se encuentra vagando,
en la búsqueda constante de salvar a la madre Tierra,
para que nuestros hijos tengan mañana al padre Sol;
ésta es nuestra palabra, nuestro pensamiento,
nuestra forma de actuar, nuestro corazón…

1. Los representantes de 32 pueblos indígenas participantes en la Segunda Reunión Nacional Indígena concluimos que uno de los factores que ponen en riesgo nuestra integridad como pueblos es el problema agrario, el despojo de nuestras tierras y territorios. Por eso, emplazamos a Vicente Fox Quesada, presidente de los Estados Unidos Mexicanos, para instruir a la secretaria de la reforma agraria y demás instancias respectivas, así como la obligación de los gobiernos de los estados para dar respuesta inmediata con soluciones positivas a las comunidades indígenas. Definición de pertenencia de los kumiai de San José de la Zorra, invasión de las tierras y territorios de los pueblos nativos de Baja California como de San Antonio Necua, Santa Catarina y la Huerta. Despojo de su territorio de los paipai de Jamau, la migración obligada de los paipai de San Isidoro ante la falta de opciones para el autodesarrollo, la restitución del ejido Tribu Kiliwa, Arroyo de León a sus auténticos propietarios, quienes se vieron obligados a ceder sus derechos de posesión y en estos momentos a su nombre se desvían recursos, como es el caso de Peña Blanca y el de San José Tecate.

* San José de la Zorra, territorio kumiai, 28 de febrero y 1 de marzo de 2003, municipio de Ensenada, B. C.



Por allá está la pequeña capilla de Los Pilares. Comunidad de Los Pilares, Los Pilares, Yécora, Sonora.

También se tienen los casos de Michoacán, Estado de México, Chihuahua, Colorada, de la Virgen, Pino Gordo y la Laguna (municipio de Bocoina), Sonora, Sinaloa, Oaxaca, Guerrero, Chiapas, Durango y Morelos, en donde a nombre del desarrollo aplican megaproyectos para dar forma a los despojos; éstos son sólo algunos ejemplos en donde el tema de la tierra y el territorio y la cuestión agraria siguen siendo uno de los ejes fundamentales de lucha de los pueblos indígenas de México. Anulación de programas como el Procede, Procecom, que son formas legales de despojo y división de nuestros pueblos, así como la reforma al artículo 27 constitucional.

2. A consecuencia de la impunidad que impera en el Estado mexicano, los pueblos indígenas padecemos una constante injusticia por la defensa de nuestros recursos naturales, como los bosques, las aguas, el mar, los minerales y en general la biodiversidad de nuestros pueblos que ha propiciado que en algunos casos como el forestal o el de pescadores indígenas se encuentren presos, además de sufrir amenazas permanentes, son asesinados, hostigados. Es la experiencia de la comunidad cucapá, del municipio de Mexicali, que con todo y recomendación de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos tienen sobre su cabeza la amenaza de que si pescan como lo han venido realizando siempre, el ejército los detendrá, o como el caso de Michoacán, que fueron encarcelados por defender el lago de Pátzcuaro. En el caso de los bosques tenemos la confabulación de caciques, tribunales, ministerios públicos e instituciones para despojar a rarámuris y tepehuanos de Guadalupe y Calvo en Chihuahua y Durango; exigimos alto a la tala de nuestros bosques.

3. El tema migratorio es un punto pendiente del gobierno federal y de los Estados Unidos Norteamericanos; se tiene que promover un nuevo acuerdo migratorio que garantice, aparte del libre tránsito de los connacionales, su integridad física y el cese de la violación de sus derechos humanos y laborales. Demandamos al gobierno mexicano y norteamericano se brinden las garantías necesarias tanto a los migrantes como a los residentes.

En cuanto a México, hay que recordar que, después del turismo y el petróleo, los ingresos mayores del país es el que realizan los mexicanos en los Estados Unidos de Norteamérica y los indígenas suman un porcentaje considerable, con lo que contribuyen determinantemente en la economía nacional. Nuestros hermanos migrantes indígenas son parte del sostén de la economía de los migrantes indígenas de los países vecinos. Su gran contribución como migrantes la han pagado a un precio muy alto: separación de familias y pueblos, choques culturales y debilitamiento de la identidad comunitaria. Es hora de reconocer los derechos de los indígenas migrantes. La reunión se pronuncia porque los centroamericanos y en general los migrantes que atraviesan por la frontera sur de México y nuestro país sean tratados con dignidad y respeto a sus derechos humanos.



Hasta los saludos de bienvenida reciben balas. Letrero de bienvenida al territorio comcáac, Sonora.

como el resto de los grupos de la Sierra Madre Occidental, celebran rituales propiciatorios para tener un buen año de temporal, ya sea el tuguri o la cava-pizca de los guarijíos o el yúmare de los pimas. El agua es de tal importancia que existen varios mitos relacionados con ella, ya sea del río Mayo o de los aguajes; para ellos, el río Mayo representa el serpentear de un reptil, por lo que ahí reside una víbora gigante que nombran la *wajura*, ser sobrenatural que puede convertirse en hombre o mujer para seducir a la persona que se aventura a cruzar de noche el río. A su vez, en los aguajes habita el *paisori*, una culebra pequeña pero con el don de hacer el mal a las personas que no cumplen con ciertas reglas al acercarse a esas pozas o a quienes quebrantan las normas sociales del grupo étnico.

Además del pedido de lluvia a través del yúmare, compartido con los tarahumaras, los pimas coinciden con los guarijíos en la importancia de los aguajes y los arroyos. Ellos creen que ahí habitan los primeros pobladores del mundo, llamados *oshcama* en su lengua materna; su poder hace que quienes entran en

4. Educación y cultura son dos rubros pendientes. En estos momentos se encuentran en riesgo cuando menos 20 lenguas indígenas de igual número de pueblos, esto ante la falta de una política de Estado que asegure su desarrollo y permanencia. La indiferencia gubernamental da como consecuencia que los niños indígenas estén perdiendo su identidad, su memoria histórica, su cultura, por lo que es necesario el desarrollo de un amplio programa de verdadero apoyo a la promoción de la educación y cultura como recursos y materiales que integren la formación de cuadros profesionales en áreas como agroecología, autodesarrollo, filosofía y educación indígena. Reclamamos el respeto y reconocimiento de la medicina tradicional y nuestras creencias, así como la protección al ejercicio de las mismas. En este contexto es también importante la reorientación de la política educativa dirigida a los pueblos indígenas, que parte de la concepción propia de nuestros pueblos en todos los niveles educativos y pone mayor énfasis en los estudios de nivel medio y superior. En este sentido, las universidades indígenas tienen que contar con el respaldo del Congreso de la Unión, específicamente de la Cámara de Diputados, para que ésta asegure recursos financieros suficientes para el derecho a la educación indígena.

5. Reclamamos el reconocimiento de las autoridades tradicionales indígenas como representantes genuinos de nuestros pueblos ante las autoridades locales, estatales y federales, así como nuestras formas de organización, participación y decisión de nuestros pueblos.

6. Los pueblos indígenas somos promotores de la paz. Por ello, nos sumamos al clamor mundial en contra de la guerra, exigimos al gobierno de México seguir con su tradición pacifista y de respeto a la autodeterminación de los pueblos.

7. La reunión se pronuncia por el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés, Xacanchen de los Pobres, firmados entre el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN.

8. Exigimos la libertad de todos los indígenas presos por motivos políticos, como es el caso del triqui Julio Sandoval Cruz, de Cañón Buenavista en Baja California, y de los ciudadanos Trinidad Baldenegro López, Hilario Herrera Vega y Gabriel López de Chihuahua. Alto a la persecución política de Guadalupe Rivas Vega. Exigimos la aprobación de la ley de amnistía para los presos políticos.

9. Exigimos a los congresos locales, en especial al de Baja California, Sonora, Sinaloa y Chihuahua, legislar reformas constitucionales para el reconocimiento de los pueblos indígenas nativos y residentes, donde se contemple la representación directa en los tres poderes del Estado y los tres niveles de gobierno. Expresamos nuestra protesta por el trato discriminatorio dado por el Congreso Local de Baja California, la Procuraduría de Derechos Humanos, los Diputados Federales e incluso de la Cámara de diputados del congreso de la Unión por su indiferencia y menosprecio para la realización de este evento.

contacto con ellos pueden perder su alma, sobre todo los niños. Estos seres tienen la capacidad de mantener los aguajes con suficiente agua y propiciar las lluvias, por lo que gozan de notoriedad entre los pimas. Por otra parte, en la localidad de Mesa Blanca, Chihuahua, sus pobladores llevan a cabo un ritual para recuperar el "espíritu" de un niño por medio de una ceremonia en la cual los padrinos llevan al infante a la unión de dos arroyos, para liberarlo de la "enfermedad".

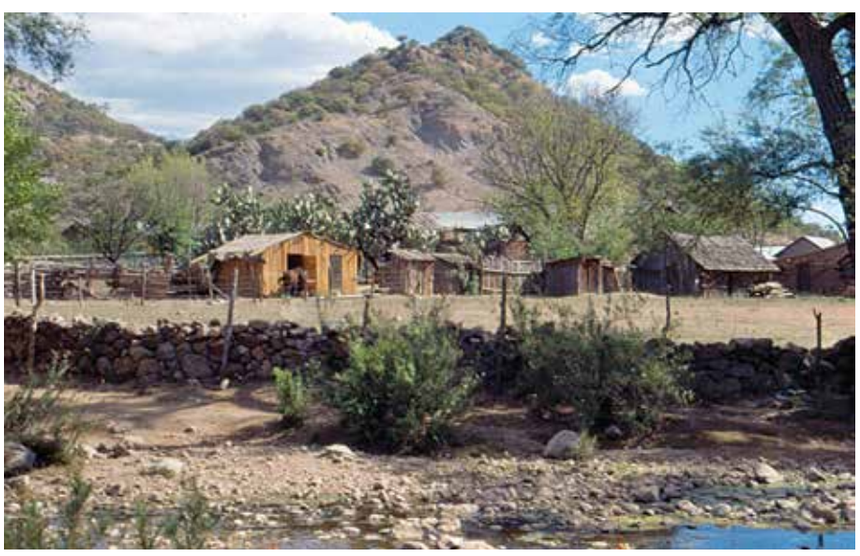


Tetacahui. El sol se pone tras el Tetacahui, "cerro de piedra" en yaqui y no "tetas de cabra", como se conoce en el resto de Sonora. Este cerro marcaba el límite entre yaquis y seris en la época prehispánica. San Carlos, Guaymas, Sonora.

Entre los o'odham el agua es un factor determinante en la configuración de su territorialidad, al cual se incorporan mitos y rituales con uno de los elementos definitorios de su existencia. De manera diferente, pero igual de problemática a la de los grupos de la sierra, los miembros de este grupo han lidiado con limitaciones y en ocasiones excesos de agua del desierto que habitan. A su vez, comparten con todos los grupos de la región la relación del agua con diversos seres, espíritus y monstruos, capaces de controlar el recurso al vital líquido y formar parte del sistema que lleva a la atención de las normas sociales del grupo. Así se observa en el mito que cuenta la presencia de un gigantesco monstruo en un aguaje sagrado, llamado Pozo Verde, con figura de mujer, hocico de puerco y garras de águila, quien devoraba gente, pero la astucia de los o'odham les permitió acabar con él, ahogándolo con humo dentro de la cueva que tenía como morada.

Otro sitio sagrado con referencia al agua se encuentra en un lugar llamado Oj'kuk, traducido como "donde están los huesos del perro" o "donde los huesos están parados". Según el mito, una partida de cazadores no lograba su cometido hasta que cierto día encontraron comida preparada que les había hecho una mujer-perro. Ella se enamoró de uno de los cazadores a pesar de la prohibición de un espíritu superior y de las reglas del grupo, por lo cual como castigo comenzó una tormenta que terminó por ahogar a la mujer-perro junto con muchos o'odham.

Por acá fueron llegando uno tras otro... Panorámica del pueblo de Maycoba, territorio o'ob (pima). Maycoba, Yécora, Sonora.



Los seris también tienen al agua como uno de sus elementos fundamentales, además de los pocos aguajes diseminados en un vasto territorio desértico y el mar que les provee de alimentos, pero también representa un lugar peligroso si no



Caudal. El alto río Mayo en Chihuahua, Uruachi.

APUNTES DE ESTADÍSTICA DE LA TRIBU CUCAPÁ*

A. Rodríguez**

Tengo el honor de adjuntar a esa superioridad unos datos de estadística relativos a la tribu indígena denominada *cucapás*, en una foja útil y cinco ejemplares a que los mismos datos se refieren.

Apuntes de estadística de la tribu cucapá

Los indígenas de esta tribu viven en las márgenes del río Colorado en estado casi semisalvaje, no poseen instrucción de ningún género y su población constante en aquellas regiones asciende a la cantidad de 192 hombres y 157 mujeres. La existencia de indígenas pertenecientes a dicha tribu es mucho mayor, pero existen diseminados en los distintos trabajos de irrigación, limpia de canales y demás que existen en el valle a uno y otro lado de la línea internacional, pudiendo asegurarse que el número total de ellos asciende a la cantidad de setecientos, pues aun cuando trabajan en diversas partes, siempre ocurren periódicamente al lugar de su residencia.

El idioma o dialecto que hablan de preferencia es el denominado *cuisain*, pero hablan también dieguino y Yuma, que son los que hablan los de su misma raza y costumbres, que viven al norte en territorio americano.

Moran en estos lugares desde tiempo inmemorial y según datos proporcionados por los más antiguos, tuvieron guerras con otras tribus del norte denominados mojaves y maricopas, que pretendían despojarlos de los terrenos que actualmente cultivan. De estos datos de su historia conservan un recuerdo de una victoria obtenida contra esas tribus, en la que perecieron sesenta y setenta de ellos, cuyos restos se encuentran en una montaña denominada *Cerro Prieto*.

Están subdivididos en tres rancherías que se denominan: Capitán Borrego, Capitán Calabaza y Capitán Vicen-

* Nota preliminar y comentarios de Jesús Ángel Ochoa Zazueta, sobretiro publicado en *Calafia*, revista de la Universidad Autónoma de Baja California, vol. III, núm. 2, agosto de 1976, Mexicali, B.C.

** Jefe político del distrito del norte, Ensenada, Baja California, 1909.

siguen las normas establecidas. Hasta hace poco tiempo cuando los seris cazaban una tortuga laúd, llamada de los siete filos, se realizaba una fiesta tradicional para ahuyentar el espíritu de ese animal, pues para ellos todos los seres grandes poseen un gran poder. Señalaban que la caguama de siete filos era una persona seri, por lo que les entendía, debido a lo cual le cantaban durante las fiestas; a su vez, el mar sirve como elemento ritual cuando se celebra la fiesta de la pubertad: ahí la madrina moja el cabello de su ahijada, mientras le da consejos para comportarse de acuerdo con las normas establecidas para quienes se convierten en mujeres.

La fiesta del año nuevo seri se realiza a principios de julio, cuando las pitahayas dan frutos al llegar las lluvias. Al igual que yaquis y mayos pero a diferencia de los grupos de la sierra, los rituales relacionados con la lluvia no tienen que ver con los ciclos agrícolas aunque sí con el florecimiento del desierto, lugar del que obtenían gran parte de su sustento en forma de frutos, plantas y semillas, así como de fauna silvestre.

A su vez, yaquis y mayos han creado vínculos sustanciales con el agua. Los ríos Yaqui, Mayo y Fuerte representan sitios sagrados donde convergen el bien y el mal, de acuerdo con la normatividad establecida por estas sociedades. Según un mito yaqui, el árbol parlante, llamado *yomumuli*, se molestó tanto con los *surem* por no hacer caso a sus consejos que enrolló el río Yaqui y se lo llevó. También se tiene la idea de que en el río habitaba una serpiente gigante que devoraba a quienes infringían las normas sociales, y de serpientes con arco iris en la cabeza que

te, esta última la más grande, pues ocupa toda la margen del río Colorado, desde Pozo Vicente hasta la laguna de José Juan al otro lado de la Sierra Cucapá. La ranchería de los Calabazas se encuentra a doce millas de Cerro Prieto dentro de una pequeña porción de terreno en la orilla del río Ardí y la otra ranchería a orillas de la margen antigua del río Colorado, hoy seca, en los límites con el estado de Sonora.

La población constante a que antes me he referido se dedica a la agricultura y a la pesca y caza. Los trabajos de agricultura que ellos emprenden son en pequeña escala e insuficientes para el sostenimiento de sus familias. Las siembras las verifican en los lugares que abandona el río en sus crecientes y siguen a éste en su ascenso y descenso. Las siembras consisten en maíz, frijol, calabazas y sandías. Sus principales medios de subsistencia: péchita, fruta del país. Ejemplar núm. 1 de la que forman y hacen la harinilla. Ejemplar núm. 2 que toman en forma de atole y la semilla en su estado natural macerada simplemente y con agua. Tornillo, fruta del árbol del mismo nombre (ejemplar núm. 3); semilla de quelite ejemplar núm. 4; y zarzaparrilla, ejemplar núm. 5; los tres en forma de atole y por último miel de abeja, que se proporciona en las montañas, de la cual tienen el beneficio de la cera, la que después venden o cambian por harina o azúcar en el comercio.

Por lo general no usan ni tienen armas, salvo determinaciones, que tienen algún rifle, pistola o escopeta. Para la caza usan arco y flechas, éstas de carrizo con puntas superpuestas de madera o mezquite.

El vestuario que usan son pantalones y camisetas, éstas pintadas con jeroglíficos con anilina y las mujeres de percal con unos mantos de pañuelos de colores que usan sobre los hombros.

Ambos sexos se dejan crecer el pelo, los hombres lo usan sobre los hombros o bien sujetos con mascadas de seda, rojas y amarillas o bien con adornos de plumas de ave, cascabeles de víbora y en el cuello usan cuentas de abalorios enlazadas artísticamente y que ellos mismos fabrican.

Industrias no poseen ninguna, pues sólo algunos hacen algunas vasijas con lujos de alfarería, pero únicamente para su uso personal y muy toscas. Su carácter es pacífico, pero sumamente desconfiados. Existía entre ellos una especie de organización implantada por el general Torres, por medio de capitanes, jueces y policías que este mismo nombró, pero de los nombrados ya no existe más que el capitán Calabaza, de manera que actualmente no hay ningún régimen entre ellos. Sobre la manera de remediar esto se le consultó al suscrito, el que les informó que la única que podía determinar sobre este asunto era la autoridad política del distrito.

Mexicali, B. C., noviembre 11 de 1909.
El empadronador del censo en la 3ra. de Mexicali,
A. Rodríguez



Poza de agua en el río Talayote. Territorio tradicional o'ob (pima), Sonora.

viven en el corazón de la sierra del Bacatete y que podían pasar su poder a los hombres. Los mayos señalan que el mar es una anciana, llamada *Bawe humyola ania*, "la mar vieja" de *bawe*, "agua", *humyola*, "viejita," y *ania*, "mundo", que incluye la percepción de que el mar tiene cuerpo y se representa por una anciana. Además, al igual que el *huya ania*, "el mundo del monte", ella reclama las almas de aquellos que rompieron el orden establecido, lo cual ilustran las gaviotas que van en pos del ánima de quienes lo hicieron.

Territorios simbólicos

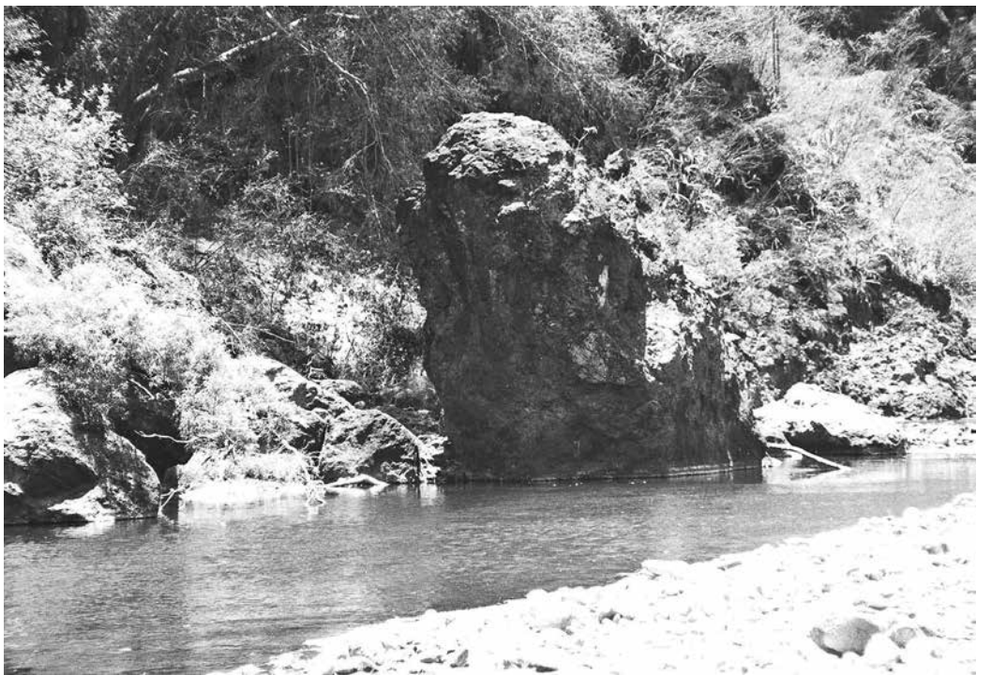
Otro de los aspectos fundamentales de los grupos del Noroeste fue la manera como se integraron a sus territorios, donde sobresale la relación del hombre con la naturaleza, la cual desempeñó un papel fundamental en la conformación territorial de los diferentes grupos étnicos. Su relación con la tierra estableció profundos vínculos que llevaron a estos grupos a luchar férreamente por el dominio de ésta, ya que la han considerado sagrada, donde están enterrados sus antepasados y el lugar que habitan los seres sobrenaturales con quienes interactúan para logar un equilibrio entre la naturaleza y la sociedad. Varios mitos, concepciones y prácticas rituales permiten reconocer las representaciones que han configurado para darle sentido a sus espacios tradicionales.

Los yaquis y mayos conciben una relación entre el pueblo y el *huya ania*, que se pudiera traducir como "el monte". Ahí habitan seres sobrenaturales que pueden hacer el bien o el mal a quienes se internan en el desierto y la sierra o quebrantan las reglas sociales, como el *santiago* o *santiaguillo*, que ayuda a recuperar los animales perdidos, o el *yoremgo'i*, literalmente hombre-coyote, quien como ente o "bulto", hace el mal porque a su vez él transgredió las normas sociales; además, los yaquis cuentan con un mito de origen, según el cual un árbol parlante predijo la llegada de los españoles y el proceso de evangelización que traían. Algunos se fueron al monte y son seres pequeños pero poderosos, llamados *surem*, mientras que quienes se quedaron son los yaquis actuales. Las danzas de pascola, del venado y del coyote, ahora casi desaparecida, también representan la relación del hombre con la naturaleza (López y cols., 2010).

Las fronteras en el desierto. Territorio tradicional de la nación o'odham, trampa para ganado. San Francisquito, Sonora.



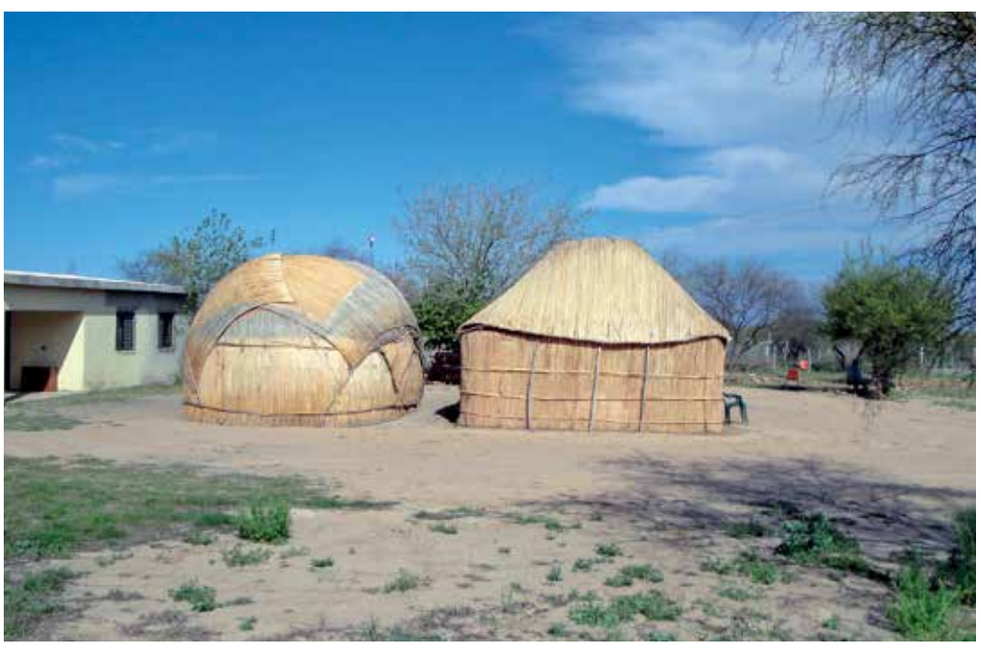
Los guarijíos cuentan también con una serie de concepciones acerca de su relación con la naturaleza y las formas como a través de ella se logra el equili-



Soñando junto al río los macurawe piensan su destino. Arroyo Mochibampo, territorio tradicional de la comunidad macurawe (guarijío), Álamos, Sonora.

brio social. Relatan la historia de una mujer que deseaba tanto la compañía de un hombre que un oso se la llevó a su cueva y de esa relación nació un león, al que mataron, junto con el oso, los miembros del grupo y salvaron a la muchacha. Dicho cuento trata de normar el pensamiento de las mujeres acerca de las relaciones con los hombres.

Los tohono o'odham han desarrollado un sentido de conciencia territorial que integra su idea del origen y sentido de su existencia como grupo étnico, inmerso en un gran desierto que varía permanentemente a partir de cambios de estación y climáticos, al mismo tiempo que parece inmutable, conservando así en sus extremos, el equilibrio entre hombre y naturaleza. Mitos y leyendas permiten observar la relación entre los seres humanos, representados por los tohono o'odham y otros grupos con rasgos culturales semejantes, como los pimas que han vivido en el delta del río Gila, en Arizona. Entre ellos está el del héroe mítico y cultural



Casas kickapoos. En esta comunidad se mantiene el uso de las casas tradicionales hechas de tule y las modernas. La de enmedio es la de frío y en cuanto se construye la de verano, a la derecha, se quita totalmente y se vuelve a construir al año siguiente. El nacimiento de la tribu kickapoo, Múzquiz, Coahuila.



Taeojj. Isla del Tiburón, territorio sagrado comcáac, Sonora.

HISTORIA O'ODHAM EN MÉXICO

Líderes tradicionales o'odham en México

Las tierras actualmente ocupadas por Estados Unidos y México son originalmente el hogar de gente indígena. El establecimiento de la frontera internacional por el *Tratado de Guadalupe-Hidalgo* y el *Tratado de Gadsden* dividió el hogar de los o'odham, quienes en México perdieron la libertad de movilizarse dentro de sus tierras ancestrales. Esta pérdida de libertad afectó sus derechos territoriales, religiosos y culturales, así como la libertad para existir, como lo fue señalado por I'itoi, el Hermano Mayor.

Los o'odham en México (OIM, por sus siglas en inglés) consisten en nueve comunidades y cinco anexos. El 16 de mayo de 1979, el Concejo Tribal Pápago, ahora Tohono O'odham Nation (TON) de Arizona, inició el proceso para enrolar oficialmente a los miembros de los OIM, como miembros de la Tohono O'odham Nation. Hay un estimado de 800 miembros en México, con otros 1 000 que viven dentro y fuera de México y otros 1 000 en México aún pendientes de registrar. Los 2 800 o'odham en México son tradicionalmente miembros del grupo o'odham y viven en condiciones elementales.

La membresía de los OIM tiene gran necesidad de recursos para proveer de servicios a las comunidades, tales como cuidado tradicional y médico de la salud, transporte para obtener agua y leña y otras necesidades de transportación para las comunidades. Los OIM necesitan *asistencia legal* para proteger y mantener sus territorios, los cuales están bajo el severo ataque de rancheros, campesinos, corporaciones mineras y operaciones de tráfico de drogas. Las comunidades han recibido varios apoyos fragmentarios; por ejemplo, los programas de gobierno en México asisten con materiales de construcción para reparar casas dañadas. Doscientos cincuenta dólares para alimento provienen de la Organización de Caridad de los TON como asistencia única, además de asistencia de transporte de dos de los distritos TON y servicio de transporte médico disponible para algunos miembros.



El Bacatete. Paralela a la carretera se muestra la sierra del Bacatete, lugar sagrado de los yaquis. Zona Yaqui, Sonora.

Las nueve comunidades y sus comunidades anexas presentarán nuevamente propuestas de proyectos comunitarios a varios programas de asistencia en México: proyectos comunitarios que incluyen servicio de agua y mejoramiento, arreglo de caminos y proyectos comunitarios individuales, como materiales de construcción y materiales de cercado para jardines comunitarios.

Una propuesta de presupuesto se ha enviado al Consejo Legislativo de la Nación Tohono O'odham, en busca de asistencia legal con el fin de conducir la investigación para obtener y asegurar las tierras tradicionales de los o'odham en México. Las propuestas previas de los cuatro años anteriores se han rechazado.



Caminar por el desierto es como una oración a lo sagrado. Marcha por la protección de los sitios sagrados de la nación o'odham.

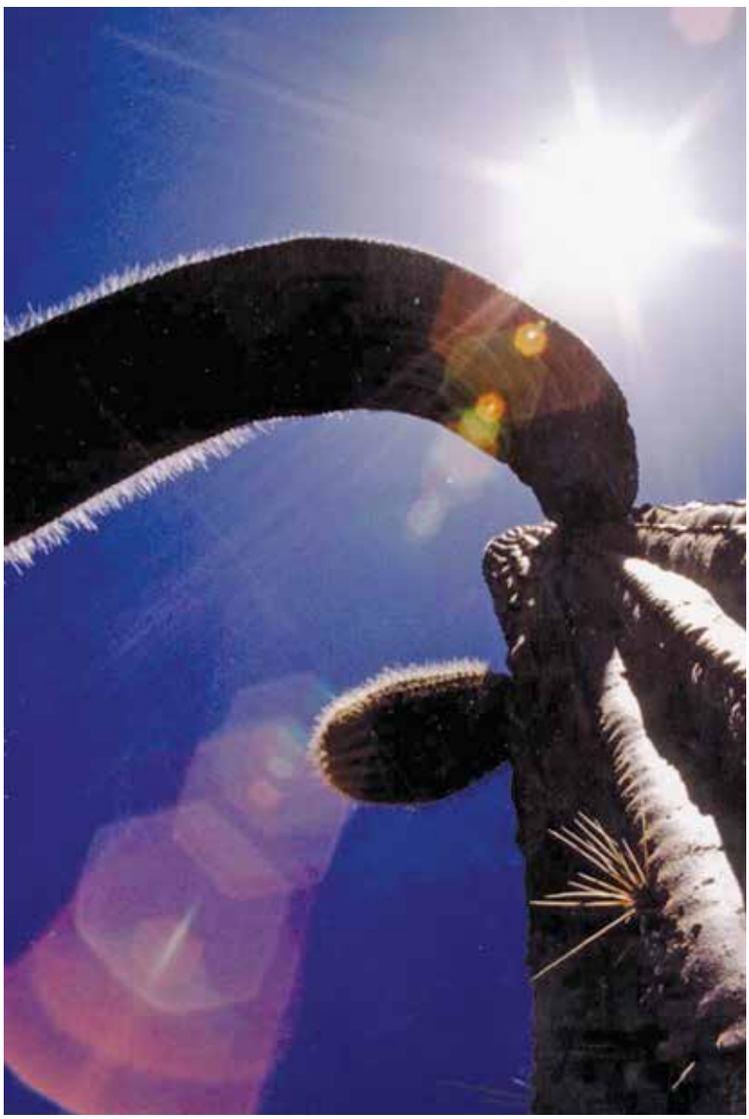
O'odham en México

Líderes tradicionales o'odham (TOL)

Los líderes tradicionales de los o'odham en México son una forma tradicional de autoridad propia de los ancianos tradicionales de las comunidades del norte de Sonora. El 13 de diciembre de 1995, la nación Tohono O'odham reconoció oficialmente la estructura tradicional de gobierno de los o'odham en México. Los líderes tradicionales o'odham conducen asuntos oficiales para las comunidades de los o'odham en México. Los líderes tradicionales de los o'odham en México han concluido que necesitamos preservar la integridad de los miembros de los o'odham en México y proteger el territorio restante de dichos o'odham. Debemos buscar asistencia a través de los hemisferios norte y sur.*

* Los o'odham en México no reciben recursos de ninguna fuente. No recibimos ninguna asistencia financiera de los gobiernos de México o de Estados Unidos, de la nación Tohono O'odham de Arizona o de cualquier otra organización.

llamado *I'itoi*, conocido en inglés como *The Elder Brother* (El Hermano Mayor), quien los ayudaba y protegía, pero la envidia hizo presa a los tohono o'odham y trataron de deshacerse de él mediante la construcción de un laberinto alrededor del cerro del Baboquívari, lugar donde *I'itoi*, el coyote y el buitre lograron sobrevivir a la gran inundación, ubicado dentro de la reservación de Sells, en Arizona, centro primigenio de los tohono o'odham de ambos lados de la frontera actual. Su capacidad superior hizo que I'itoi superara el laberinto y siguiera viviendo sin ningún problema en lo alto del cerro. Este mito de origen se refiere a la vida y existencia de cada individuo, el laberinto que cada ser humano debe seguir durante su existencia y está muy relacionado con las veredas del desierto que se entrecruzan y parecen formar un laberinto.



I'itoiki, el desierto comcáac. Territorio tradicional comcáac, Costa Central, Sonora.

En Quitovac se cuenta la historia de I'itoi venciendo a la serpiente *Ne:big* que vivía en la laguna de Quitovac. Este mito estableció la celebración del *ví'kita* en ese lugar, el más importante de los rituales llevados a cabo por los tohono o'odham.

El valor simbólico del territorio seri es palpable en varios aspectos, entre los cuales sobresale su excepcional conocimiento del medio y la gran cantidad de nombres de lugar dados en su lengua materna. De esa forma hay una íntima relación entre los recursos de la naturaleza, nombrando sitios de caza, pesca y recolección y la manera de incorporarlos a su lengua y cultura, además de la gran cantidad de términos para reconocer plantas, así como animales marinos y terrestres, ubicados en sitios y tiempos específicos del ciclo anual.

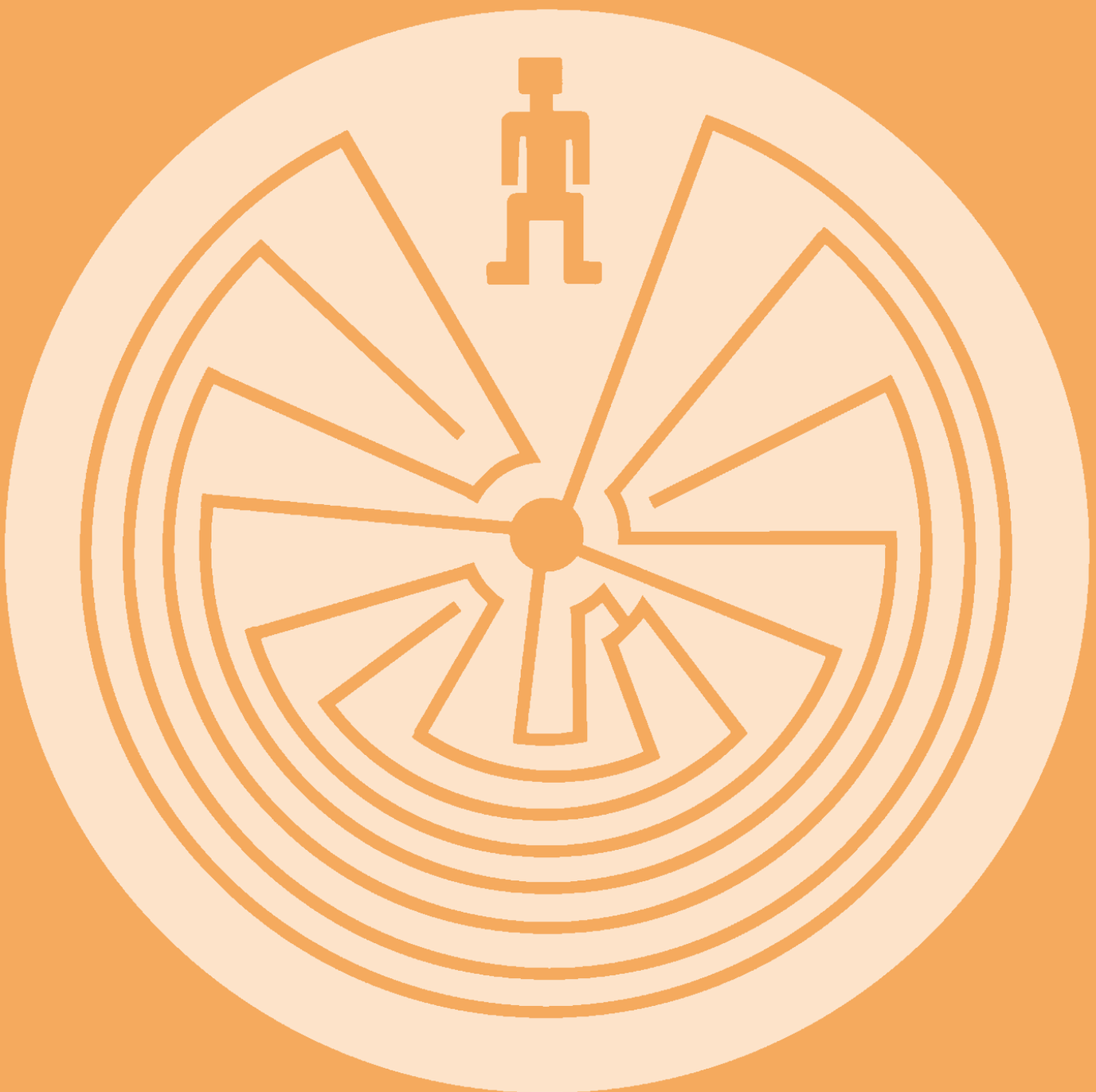
A lo largo de su historia, varios lugares han sido parte de su conformación territorial y simbólica, muchas veces demarcados por conflictos interétnicos, ya sea con otros grupos indígenas, como los o'odham, yaquis y pimas, o con españoles y mexicanos. También lo habían sido diversos nichos, considerados espacios de influencia de algunas de las bandas que con el tiempo desaparecieron para integrarse en lo que actualmente se conocen como seris. Cerro Prieto fue una fortaleza militar durante parte del periodo colonial, mientras que la zona de Guaymas formó parte de los límites con los yaquis, sobresaliendo el cerro conocido como Tetacahui, "cerro de piedra". Las islas San Esteban y sobre todo Tiburón constituyeron los límites territoriales y simbólicos de este grupo. Ahora bien, el territorio continental sirvió de refugio y frontera contra sus enemigos, dado el conocimiento que de él tenían los seris y de sus características físicas y climáticas, muy poco atractivas para quienes se adentraban en tan extenso e inclemente espacio.



El puente. Grupo de judíos cruzan el río Fuerte durante la Semana Santa. Ahome, Sinaloa.



Quietud. El canal Cahuinahua con el cerro Cahuinahua al fondo visto desde Charay. Charay, El Fuerte, Sinaloa.



Iitoi, el hermano mayor, laberinto tohono o'odham

CAPÍTULO 8

Senderos de la memoria: la tradición oral

Alejandro Aguilar Zeleny*

> Temprano por la mañana, en el mes del frío agradable, cuando todos habíamos dormido dentro de la casa para calentarnos, solíamos despertar en la oscuridad, al oír hablar a mi padre:
>
> "Abran bien las orejas, porque les voy a contar una cosa buena. Despierten y escuchen. Abran las orejas. Dejen entrar mis palabras".
>
> Biografía de una mujer pápago
> (Underhill: 1975)

Con esas sencillas palabras, una anciana o'odham (pápago) comparte —al narrar su vida— un momento mágico en la existencia; el momento en que las palabras de los mayores, de ancianos y líderes espirituales de una sociedad explican el origen del mundo, de los seres que lo habitan, al intervenir en el establecimiento de un orden cósmico y esencial, en el aprendizaje de un modo adecuado de habitar el mundo; es el momento en que cada persona se hace consciente de la colectividad a la cual pertenece. De distintas maneras y en diferentes formas y espacios, cada sociedad se ha configurado a sí misma y ha reflexionado acerca del origen, recordando las enseñanzas de sus antepasados, a la vez que ha venerado a seres, espíritus o símbolos que dan sentido a su forma de vida. A lo largo de la historia cada sociedad humana ha encontrado las razones adecuadas para explicarse y entender su origen; así como para pensar en su destino; ha encontrado también las formas precisas para conservar y reproducir su memoria, tratando de asegurar así su permanencia por medio del oído y la memoria de sus descendientes.

Las sociedades indígenas del Noroeste, como toda sociedad, fundan en la memoria y con el poder de las palabras el sentido de su existencia y del mundo; la profunda e intensa incertidumbre del origen se teje y destrama, e irrumpe a veces con la fuerza de los vientos, recordando épicas hazañas fundacionales; después se alimenta con la fuerza de las tormentas y cuenta trágicos sucesos que no terminan de doler en el alma de un pueblo, y luego sopla dulcemente con cantos y enseñanzas para los más jóvenes. Éstos son algunos de los afluentes que dan forma a ese río de enorme caudal que se conoce como tradición oral y que representa en realidad las distintas formas de ser y de pensar de cada sociedad, pues en este concepto

* ENAH-Chihuahua.



Las niñas cucapá buscan sus raíces en la memoria. Comunidad cucapá de Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora.

toman cuerpo historias sobre el origen del mundo y de la existencia, tanto como el conocimiento del territorio y sus diferentes recursos y lugares; de igual modo, mediante la observación de los fenómenos de la naturaleza, de la conducta de los animales o las características y ciclos de la vegetación, se obtienen ejemplos que sirven para la sobrevivencia.

También los hechos históricos, las confrontaciones con otras sociedades, las luchas por la tierra y la conservación de las creencias toman forma en el espacio de la tradición oral que a lo largo de los tiempos cada sociedad ha conservado, a pesar de las transformaciones en su modo de ser y de pensar, al menos desde la llegada de los españoles. En la época actual las sociedades indígenas con-

temporáneas aún conservan parte de este valioso patrimonio cultural, que, por la condición de existencia que le da la oralidad, corre el riesgo de ser olvidado si no se da mayor atención a este pensamiento. Por ello, es preciso tomar en cuenta que cuando se habla de la conservación de las lenguas indígenas, detrás de cada una de ellas se encuentra, además de un idioma, una manera particular de pensamiento manifestado en creencias, relatos, cantos y otras formas de expresión de la palabra, que acumulan conocimientos diversos.

Resulta de gran valor e importancia el hecho de que, entre las distintas comunidades indígenas del Noroeste, esta conciencia del valor y la fuerza de las palabras está vigente desde que los ancianos transmiten su conocimiento a los menores, pero también gracias al esfuerzo de profesores y promotores culturales bilingües que no sólo se han dado a la tarea de recopilar diversos aspectos de esta tradición oral, sino además han organizado encuentros de narrativa y tradición oral entre las distintas comunidades. Todo ello poco a poco ha dado paso a que aparezcan recopilaciones, libros y folletos, algunos de ellos editados a nivel bilingüe, que permiten tomar conciencia de la diversidad y vigencia del pensamiento indígena.

Entre los o'odham (pápago), sociedad del desierto que vive entre Sonora y Arizona, los mitos y la tradición oral tienen una gran relevancia y ocupan un tiempo específico, de tal modo que los relatos acerca del origen del mundo y de la gente no se pueden narrar durante la época de verano, periodo durante el cual se realizan los rituales relacionados con ese origen; por ello, en este caso algunos de tales

CRUZANDO FRONTERAS. EL GRUPO KICKAPOO Y SUS MIGRACIONES A COAHUILA Y SONORA

José Luis Moctezuma Zamarrón*

El grupo kickapoo (también escrito kicapú) es originario de la región que comprende los grandes lagos que dividen Canadá de Estados Unidos, pero descendieron hacia Oklahoma, Kansas y Texas debido a su resistencia a ser sometidos al dominio de los colonizadores. Al separarse Texas de México, una parte significativa se quedó a radicar en Oklahoma y otra cruzó la frontera mexicana, donde pidió quedarse a radicar en el norte del país. Hacia mediados del siglo XIX fueron admitidos con la condición de apoyar a las fuerzas militares que combatían a los comanches, lipanes y apaches en el norte de México. Al aceptar, el gobierno del presidente José Joaquín Herrera les otorgó un terreno en el norte de Coahuila, cerca de la población de Múzquiz, que se conoce como El Nacimiento de la Tribu Kickapoo, en el nacimiento del río Sabinas.

Cerca de ahí se quedó a radicar un grupo de personas que venían como esclavos de los mesquakis, grupo emparentado lingüísticamente con los kickapoo, quienes al no ser aceptados con sus subyugados prefirieron regresar a Estados Unidos, ya que para ese tiempo en México se había abolido la esclavitud. En la actualidad se observan rasgos de los habitantes originarios del llamado Nacimiento de los negros mascogos, dadas las características físicas de los mulatos de la región.

La lengua kickapoo forma parte de la familia álgica, subfamilia algonquina, una de las más extendidas en Norteamérica, desde Canadá hasta el norte de México; está emparentada cercanamente con los fox y los sauk, aunque ha incorporado rasgos culturales de varios grupos nativos de

* Centro INAH-Sonora



Entre los muros de la iglesia se encuentra fe y esperanza para cada día. Mujeres de la comunidad o'ob (pima) celebran la edición de un libro acerca de la cultura pima. Iglesia de Yepachi, Chihuahua.

diversas regiones, así como préstamos léxicos del inglés y del español, como *kaanti*, "dulce", del inglés *candy*, y *pischuha*, "burro", del español *bestia*.

A principio del siglo xx llegaron de Oklahoma más kickapoo en busca de establecerse en México, ya que habían vendido parte de su territorio al gobierno estadounidense. Finalmente, en 1912 encontraron un lugar parecido a El Nacimiento, Coahuila, lejos de la población mestiza de la región, y compraron un terreno en el municipio de Bacerac, Sonora, de nombre Tamichopa. Habitaron por un tiempo el lugar y desarrollaron su forma de vida pero la mayoría de ellos regresaron a su tierra natal hacia 1920. Algunos se quedaron a radicar en la sierra sonorense y fueron reconocidos como los chikapuces por sus vecinos de la zona. Varios se casaron con mestizas y olvidaron sus antiguas tradiciones, incluida la construcción anual de las casas de verano y de invierno, la cacería del venado para toda actividad ritual y su religión ancestral, diferente de las que trajeron los europeos, elementos vigentes entre los kickapoo de Oklahoma y sobre todo de Coahuila.

La pérdida de muchos rasgos culturales produjo una desintegración que se revirtió a finales de la década de 1980, cuando un grupo de descendientes de kickapoo, acompañados por los últimos hablantes de la lengua, decidió luchar por la propiedad que le pertenecía por herencia y que usufructuaba gente ajena al grupo, sin el consentimiento de la mayoría. Su reintegración a partir de algunas demandas y su forma de identificarse y organizarse les permitió ser reconocidos como un grupo indígena sonorense, a partir de una identidad étnica recuperada en torno de una herencia social y territorial.

En Estados Unidos algunos son reconocidos como kickapoo a partir de su herencia de sangre, ya que en ese país la filiación de los llamados nativos estadounidenses se hace por medio del grado de sangre y según la ley; algunos de los que viven en Sonora cumplen ese requisito; por su parte, los de Coahuila pasan sin mayores problemas la frontera por ser considerados una banda de Texas. Al ser admitidos como grupo nativo estadounidense transitaron sin problemas entre los dos países cuando a mediados del siglo xx debieron trabajar por temporadas en varios estados de Estados Unidos, debido a los estragos que dejaron las sequías en el norte de México. Tiempo después lucharon por ser reconocidos oficialmente, pues parte de ellos habitaba por largos periodos en el poblado de Eagle Pass, que hace frontera con Piedras Negras, Coahuila. En 1983 lograron su reconocimiento al igual que su derecho a continuar viviendo en El Nacimiento, Coahuila. Desde entonces se mueven entre los dos lugares y cuentan con un casino en Texas.

El grupo de Coahuila es más tradicionalista: mantiene varios rasgos culturales que perdieron otros grupos o que están en franco deterioro en

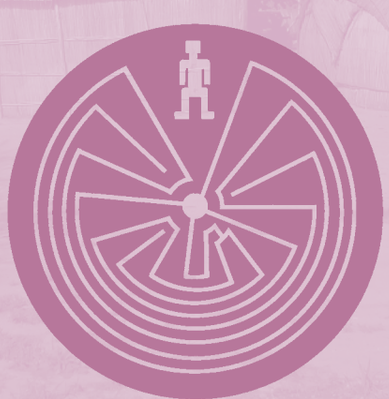
relatos se representan ritualmente y evocan el mito, sin narrarlo o hablar acerca de él. Alguna de las explicaciones que ellos dan a esta restricción respecto a los relatos del origen señala que si se hablan de ellos durante el verano, tanto la serpiente de cascabel como el monstruo de gila, habitantes del desierto, podrían molestarse mucho y lastimar a la gente. Uno de los relatos de los o'odham dice que antes la gente utilizaba a las serpientes como herramientas o juguetes, hasta que el creador de todos los seres dotó a la serpiente con sus colmillos y su veneno, pero también con su cascabel, para prevenir a la gente que se le acercara demasiado sobre el riesgo que corría.

También los relatos indígenas explican a su modo diversos acontecimientos, algunos de ellos trágicos, que se guardan en la memoria, como la historia que da nombre a un sitio conocido localmente como El Ocuca, acerca del cual los o'odham refieren la existencia de una antigua comunidad de sus antepasados, cuyos miembros murieron en una gran inundación, debido a que uno de sus cazadores había transgredido una norma, al tener relaciones con un espíritu o ser femenino que tenía la capacidad de cambiar de forma y cuya tarea era ayudar a los o'odham sin entrar en contacto directo con ellos. Como pena por esta transgresión, las lluvias inundaron el pueblo y la mujer que se transformaba murió al tratar de cavar un agujero para que se fuera el agua; por ello, el sitio es conocido como El Ocuca, el cual es una transformación del término indígena oj-kuk, que, según han referido, significa "Donde están enterrados los huesos". De igual modo,

Shawnee, Oklahoma, la comunidad con más habitantes de ambos países; la construcción de las casas tradicionales de verano y de invierno, elaborada por las mujeres kickapoos con varas y lienzos hechos con tule, dan a El Nacimiento un aspecto particular, que contrasta con el resto de los grupos indígenas que habitan en México. Estas construcciones no sólo son para alojarse, también representan sitios sagrados en cuyo interior hay que mantener una fogata encendida durante todo el tiempo que se habite. La celebración de las fiestas para sus difuntos, que ocurre durante el equinoccio de primavera, incluye juegos, cantos y bailes tradicionales.

El uso cotidiano de la lengua kickapoo opera dentro de la comunidad, mientras en Oklahoma existe un serio problema para conservarla y en Sonora falleció el último hablante de la comunidad a finales del siglo XX. Éstos, junto con otros más, hacen de los kickapoos de Coahuila una sociedad peculiar en México, sobre todo porque poseen, al igual que yaquis y seris, un territorio propio bajo el sistema de propiedad comunal, situación que les permite mantenerse en su comunidad sin mucha injerencia de individuos ajenos al grupo étnico.

Los rasgos culturales no han sido los determinantes para mantener a las diversas comunidades de kickapoo como grupos étnicos o al menos como comunidades étnicas. Su mayor capacidad estriba en sentirse parte de un grupo indígena a pesar de las vicisitudes para conservar territorios y rasgos culturales (incluida la lengua), así como la necesidad de casarse con extraños al grupo, lo cual permite conservar una identidad kickapoo, que por sus características debe considerarse, al igual que con los yaquis, un pueblo resistente.



la configuración del territorio volcánico y los cráteres de la región del Pinacate se explican desde la tradición oral que habla de la muerte, provocada por los o'odham, de un espíritu maligno que en su agonía lanzaba bolas de fuego hacia dicha región, considerada sagrada por los o'odham, pues algunos de sus mitos se refieren a esta área como el inicio del mundo. Es interesante señalar que la leyenda sobre este ser maligno, conocido como Ho'ok, se narró a los españoles y alude a una fuente de agua conocida como Pozo Verde, donde hasta la fecha viven descendientes de los antiguos o'odham, quienes recuerdan la historia y conservan el sitio sagrado donde ocurren los hechos.

En tiempos pasados, durante el invierno por varias noches y en distintas comunidades los mayores narraban largos y complejos relatos míticos que explican el origen del mundo y los espíritus que le han dado forma; de esta manera se transmitía y conservaba la memoria oral de dicha sociedad del desierto. Los cantos también han tenido gran relevancia entre los o'odham; los antiguos makai (cantores espirituales) con los cantos de distintas aves y animales procuraban la salud de la gente; algunas ceremonias que se conservan en la actualidad dan un lugar relevante a los cantos que funcionan como plegarias, a los cuales se les atribuyen además poderes curativos que la gente "frota" sobre su cuerpo cuando concluyen.

En México, una de las más recientes publicaciones que muestran no sólo la tradición oral de los o'odham, sino también sus cantos, es la editada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en el libro titulado *Pápagos*, que además incluye un disco compacto donde se recuperan estos bellos cantos grabados.



Lontananza. Josefina Acuña (guarijía). San Juan, Uruachi, Chihuahua.

La nube

Allá a lo lejos se viene formando la nube, ya se está acercando para darnos el agua: ya queremos que nos llueva, porque nuestras cosechas están llorando de sed. Que el cielo nos consuele con muchas nubes para que nos dé mucha agua y se rieguen nuestras cosechas y que riegue el desierto, porque cantemos a la nube. (CDI, 2006: 32)

Kaju-mk-inato'o-chuki ijim-
Imiatajim-iiotma-suutiki gkch
Tachu-tochu-imuú-kasim-imu
Soak-itm-gkato'omji-tamachk
Mui-o'otma chuki-gkch-sapotakt-
Mui-olivuaja-chuki-ko'otma s'stik
Jap-ovaka-pagp-ovaka-tohono
Ita-ssutiki-nntokmt-gkch-toñich
chu'uki. (CDI, 2006: 32)

En la sierra entre Sonora y Chihuahua viven los o'oba, a lo largo del tiempo conocidos como pimas o pimas bajos y que históricamente se relacionan con los o'odham, de los cuales se separaron en épocas muy antiguas, pero ocuparon nuevos territorios en la serranía y adquirieron nuevas costumbres y tradiciones, lo cual, aunado a la distancia geográfica, así como a la llegada y establecimiento de nuevos pobladores no indígenas a la región, hizo aún más profunda esta lejanía. Por largo tiempo tanto la población como el territorio de los o'oba se han ido reduciendo y las condiciones de vida en que se han desarrollado han afectado de manera profunda la cultura y el pensamiento de los miembros de

LOS YAQUIS Y EL MITO DEL ÁRBOL QUE HABLA

María Eugenia Olavarría*

Mucho antes de la conquista española, cuando toda la tierra que se conoce ahora como México era salvaje, este país se llamaba Suré. Se llamaba así porque estaba poblado por los *surem*, hijos de Yomumuli […] Había una enorme vara delgada que llegaba hasta el cielo. Esta vara hablaba, haciendo un ruido parecido al de las abejas. Entre los yaquis había hombres muy sabios en el tiempo de los surem, como ahora, pero ninguno de ellos podía entender lo que la vara decía. Sólo Yomumuli podía hacerlo y quiso ayudar al pueblo que ella había creado.

Ella les dijo a los indios lo que la vara decía. La vara instruía a los indios y a los animales sobre cómo vivir. Les dijo a los animales cuáles de ellos vivirían de la caza y cuáles vivirían de comer pasto. Dijo cómo, algún día, llegaría la Conquista, cómo aparecería Jesucristo al pueblo entero. A Yomumuli no le gustaban las leyes. Algunas leyes eran desagradables para los indios y a ellos no les gustaron las interpretaciones de Yomumuli acerca de la verdad enviada por Dios desde el cielo para la gente de la tierra […] Yomumuli estaba enojada por la incredulidad de su pueblo, así que hizo lo mismo que ellos. No oyó más lo que decía la vara. A ella no le gustaba, pero era la verdad. Decidió llevarse el río consigo. Tomó su río, lo enrolló, se lo puso bajo el brazo y caminó hacia las nubes del norte.

Al pueblo no le gustó la posibilidad de la Conquista. Así que bajaron a la tierra a vivir dentro de las colinas o se fueron a vivir al mar. Los surem eran muy poderosos […] únicamente a unos cuantos les gustó lo que la vara había predicho y esperaron. Estos hombres son los yaquis. Crecieron más que los surem, que se habían marcha-

* UAM, Iztapalapa.

esta sociedad, cuya existencia como grupo étnico parecía estar en grave riesgo de desaparición a fines del siglo pasado. Debido a la influencia religiosa, su tradición oral se modificó, integrando nuevos elementos a su narrativa mítica. Algunos mitos señalan:

> Dios es su padre y la Luna su madre y que la gente fue hecha por Dios con barro. Las primeras personas no eran muy buenas y fueron convertidas en animales; por eso los animales antes eran gente. Luego le envió un gran diluvio para destruir a los malvados y volvió a hacer gente, pero más pequeña y puso el sol más abajo, para volverlos a destruir. Mucha gente se ocultó en las cuevas, pero ahí murieron también como momias. El tercer grupo de gente fue aún más pequeño y agradecieron a Dios, por lo que les dejó vivir (Versión de John Anerino, *People of The Sierra*).

A principios del nuevo milenio algunos miembros del grupo o'odham que habitan en Arizona y que se conocen como los *akimel o'odham* o *pimas gileños*, hicieron el largo recorrido desde las llanuras desérticas de su territorio hacia las cumbres montañosas donde habitan los o'oba, cumpliendo un antiguo deseo o encomienda que les habían hecho sus mayores hacía largo tiempo, al indicarles que debían viajar hacia las montañas de Sonora para buscar a sus parientes. Al hacer esto, si bien enfrentaron al principio algunas dificultades para entenderse, debido a

> do. Los surem eran pequeños, pero muy fuertes. Todavía viven en las colinas y en el mar [...] Todos los surem son paganos salvajes; si un yaqui se pierde en el monte, estos hombrecitos lo ayudan dándole comida y fuego y se alejan. Algunos dicen que los surem son muy ricos y poseen mucho ganado bajo las colinas (Giddings, 1959:15).

Existen varias recopilaciones y menciones de este mito (Spicer, 1980; Olavarría, 1989; Figueroa, 1994); no obstante, la versión más completa del relato del árbol parlante es la recopilada por Fabila, en la cual describe "un árbol profeta de color cenizo que existía en la mitad de la comarca y el cual, hablando como gente sabia, enseñó a los indios el nombre de todos los astros del cielo". Junto con el origen de los yaquis, este relato sanciona la aparición de la cultura, ya que "antes no existía la agricultura y los animales no sabían dónde les correspondía vivir" (Fabila,1978: 250).

Sólo Yomumuli, la mujer grande, la abeja encantada, la gemela, logró traducir los sonidos del árbol parlante: aquellos que aceptaron el destino marcado por él crecieron y se convirtieron en los yaquis actuales; los que no huyeron a la Sierra del Bacatete en forma de alacranes, lagartijas, ciempiés y otros "animalitos del monte" que conviven con los yaquis actuales. Otros huyeron al mar y, transformados en una especie de sirenas o avatares de ballenas y delfines, brindan su ayuda: son los *yoemem*.

Así, los surem son este pueblo de naturaleza mítica que habitaba el territorio yaqui antes de la presencia europea y se les ha descrito como seres de baja estatura, que viven en armonía con la naturaleza, se renuevan cada luna llena y desconocen el bautizo y el matrimonio (Beals, 1945).

Yomumuli hace caso omiso de las profecías, conoce la verdad y la acepta, pero prefiere irse de la tierra de los surem y tomar rumbo hacia las nubes del norte. En algunas versiones, Yomumuli quema la vara profeta con un cigarrillo gigantesco (Toor, 1976: 251).

La aceptación de la cristianización por una parte de los surem tiene como consecuencia el origen de los yaquis, quienes "crecieron más que los surem" y viven en el punto intermedio entre el mundo celeste de Yomumuli y el mundo subterráneo de los surem, en un equilibrio perenne. Por su parte, tanto los surem como Yomumuli están condenados a la vida no humana presocial, al no aceptar las profecías del árbol parlante.

El árbol parlante como mediador entre el cielo y la tierra aparece no sólo de manera recurrente en otros mitos yaquis, sino también entre otros pueblos de la región, como los pápagos (Densmore, 1929); a su vez, la figura del árbol como centro de un mundo marcado por las cuatro direcciones, es parte esencial de la tradición religiosa mesoamericana (López-Austin, 1994: 19).

El relato que aparece a continuación aporta otros aspectos acerca de esta tradición: el propio Jesús, un



Los pequeños ancianos. Jóvenes yaquis danzantes de pascola. Encuentro de juegos y juguetes tradicionales de la tribu yaqui. Vícam Pueblo, Sonora.

curandero que recorría el territorio yaqui aún antes de la evangelización, condena a los surem a vivir bajo tierra por no haberle permitido pasar a su territorio y haberse ocultado de él. Con ello, funda la naturaleza inframundana y ctónica representada por los surem en forma de hormigas, y llega a convertirse en una humanidad paralela, respecto a la cual los yoemem deben mostrar cierta conducta y observar determinados rituales.

Los surem dicen:

> En aquel tiempo vivían esas gentes, eran unos indígenas, eran indígenas muy chaparritos, pequeños, casi la mayor parte eran chiquitos, pero eran gente. Entonces muchas veces en aquel tiempo andaba el Dios Nuestro Señor y visitó a mucha gente Jesús, a las hormigas, anduvo él pidiendo posada en diferentes partes y estos sulem dijeron:
>
> —Ay, ahí viene Jesús —dijo—, vámonos escondiendo debajo de la tierra.
>
> Escarbaron tierra rápido y se metieron para adentro y ya no salieron, sino que salieron hormiguitas de esas chiquitas; ésas son las surem, fueron gentes en aquel tiempo, pero Dios los convirtió así porque nunca quisieron recibir a Jesús. Venía ya incluso a pedirles pasar por su territorio y no, no quisieron, no lo quisieron ver sino que se escondieron adentro del subterráneo, de la tierra y pues ya se convirtieron en hormigas.

El relato no sólo se presenta como una narrativa en la que Jesús convierte a los surem en hormigas y los condena a vivir bajo tierra, sino que desde entonces las madres yaquis que deseen que sus hijos sean inmunes a la picadura de las hormigas deben sembrar el ombligo de los niños en un hormiguero para que, según sus propios términos, las hormigas se lleven el ombligo dentro de la tierra y les transmitan sus propiedades y su forma de ser.

El hormiguero, la casa de las hormigas, es considerada —por su forma— un ombligo de la tierra *-juuki*. Por su parte, en el ombligo humano *siiku*, de acuerdo con la teoría yaqui del cuerpo, se encuentra el "genio o carácter de la persona", de manera que cuando nace un niño, la persona que corta el cordón umbilical transmite al recién nacido su personalidad. Así, cuando las madres yaquis llevan el cordón umbilical al hormiguero y éste es devorado por las hormigas, pasará entonces a formar parte de ellas y, si en alguna ocasión llegan a reencontrarse, los insectos sabrán a quién pertenece y evitarán hacerle daño. De acuerdo con esta metáfora, las hormigas —como encarnación de los antiguos surem— reconocen en sus descendientes, los yaquis, la sustancia de la que ambos pueblos (uno mítico y otro histórico) forman parte.

En ese sentido, el mito del árbol parlante constituye no sólo el relato que sanciona el origen de los yaquis, sino también un universo plenamente vivo que evoca prácticas, vivencias, discursos…

las distancias dialectales y las diferencias culturales de su forma de vida, poco a poco lograron comunicarse, logrando eventualmente encontrar claras evidencias de este vínculo ancestral, al darse cuenta de que compartían cierto tipo de cantos o de que los relatos de unos eran semejantes a los cantos de otros, lo cual les ha permitido poco a poco recuperar su propia historia. Entre los o'oba de la sierra, un relato compartido también por los guarijíos y que es bastante recurrente se refiere a los osos, a los cuales se les atribuyen capacidades mágicas de transformación y a su costumbre de robar mujeres y encerrarlas en las cuevas; sin embargo, versiones recientes sustituyen al personaje mítico del oso y de su hijo (en parte oso y en parte humano) por una especie de diablo que conserva algunas de las características y atributos asignados a los osos. Otra narración alude a algunas personas que vivían mucho tiempo atrás en las cuevas, cuando el mundo era oscuro y la gente no creía en Dios y no le daba nada de comer; él les dijo que iba a salir el sol y ellos se burlaban, pero cuando éste salió se quemaron en las cuevas y ahí quedaron hasta hoy día. De esta manera explican la existencia de cadáveres fosilizados que se han conservado por las condiciones de dichas cuevas y que se refieren a aquellos lejanos tiempos. Debido a las difíciles condiciones en que se ha desarrollado la existencia de los o'oba y que ha tenido como efecto una gran reducción de su población y territorio, la transmisión de este conocimiento se ha visto afectada o reducida; sin embargo, no ha desaparecido del todo y se intenta recuperarla.



Ornamentos rituales. El tejido de flores de sotol, Semana Santa guarijía, Loreto, Chínipas, Chihuahua.

Cuando hay un eclipse de Luna: pensamiento o'oba (pima)

Cuando diabil maas teginmi cot, ate no jogyl, jaca suudad chik bar, gubimyl'es pej, teakam kesam, co a ma nuyila, dacha maasa, at ukich uli co nasa, dios deer.

Cuando hay un eclipse de Luna, los pimas pensamos que es el diablo el que se le pega a la Luna y pensamos que la Luna es la mamá de Dios. Tratamos de ayudarla poniendo jícaras con agua, sonando barras y poniendo espejos para que se vea el diablo, se asuste y deje a la Luna (Marisol Rodríguez Galavíz —de 9 años—, Maycoba, Sonora).

Una de las antiguas ceremonias más importantes de los o'oba y que se conserva aún en la actualidad es el *yúmari*, ritual de carácter agrícola y que representa una forma tanto de agradecimiento como de propiciación, vinculado particularmente con la planta del maíz, como elemento central de la existencia y sobrevivencia del grupo. En esta ceremonia tiene un lugar relevante el papel de los cantores, quienes sentados sobre una pequeña banca entonan diferentes cantos, los cuales hacen referencia directa a los seres de la naturaleza y a sus cualidades y atributos. Cantos como el del cuervo son reconocidos por ellos como los que sirven para llamar a las lluvias y mientras los interpretan los cantores, quienes agitan su sonajas, rellenas con piedrecillas de hormiguero "porque llaman a la lluvia", las mujeres, tomadas de la mano, danzan acompasadamente entre los cantores y el altar de la ceremonia.

De esa manera cuervos, coyotes, hormigas y otros seres hacen acto de presencia en cada canto y contribuyen a su modo en el equilibrio de la existencia; algunos de dichos cantos, como el del *cochi* (cerdo), sirven de pretexto para dar pauta a juegos rituales, en los que las mujeres representan a este ser, irrumpiendo en los campamentos alrededor de la fiesta y causando destrozos, entre las risas y la correría de la gente.

Es interesante señalar que entre los macurawe (guarijío), otro grupo de la región serrana, esta estructura ritual y dicho tipo de cantos y personajes también adquieren vida en la ceremonia del tuguri o tuburada, donde el maynate en sus

LA *WAJURA*, LAS *PAISORIS* Y OTROS SERES MÍTICOS DEL AGUA ENTRE LOS GUARIJÓ

Claudia Harriss*

Para muchos pueblos indígenas de la Sierra Madre Occidental existen criaturas míticas que protegen sus aguajes, ríos y arroyos. Para los guarijíos, estos animales toman distintas formas de serpientes gigantes o pequeñas que en el fondo del agua viven como protectores de ellos. Estos entes son "engañosos", capaces de transformarse en vacas o burros que pueden hablar con las personas para seducirlas y matarlas. En el caso de los aguajes, causan enfermedades o atrapan a sus víctimas para sumergirlas en las profundidades por toda la eternidad.

Para entender estas creencias se debe tener en cuenta que los guarijíos dependen de la agricultura de temporal, en un ambiente de frecuentes sequías, donde la falta de agua es una preocupación constante. Para ellos, el río Mayo representa una vertiente importante al atravesar todo su territorio, desde Chihuahua hasta los valles de Sonora y, aun sin ser una fuente de agua potable, se utiliza con el fin de regar sus hortalizas, proveer pequeñas cantidades de pescado para la dieta familiar y es un recurso para los gambusinos que buscan oro y plata. De esta manera, el agua toma un lugar central en la sobrevivencia cotidiana, en sus prácticas y ofrendas religiosas y es tema de algunos mitos y leyendas que expresan su visión del mundo.

Según las creencias, existen dos tipos de víboras del agua: la *wajura* y la *paisori*. La wajura es una culebra monstruosa que vive en el río Mayo; de hecho, los guarijíos dicen que el río es como una víbora gigante que serpentea entre las montañas. La otra clase de serpiente pequeña es la paisori, menuda víbora invisible que

* ENAH-Chihuahua.



El maynate canta y reza en la madrugada. Ceremonia del Tuguri, comunidad macurawe (guarijío) de Los Conejos, El Quiriego, Sonora.

habitan en los arroyos y aguajes de la sierra. Ambos tipos de culebras son sumamente peligrosas; por tal motivo, los guarijíos piensan que siempre hay que acercarse con cautela al agua.

Algunas personas dicen que la wajura es negra, de cuero seboso y con ojos felinos, dorados como fuego; además, tiene cuernos de vaca y mide más de 20 metros. Por las noches navega por el río Mayo, donde mata a quienes se atreven a pasar cerca de él. En caso de que su víctima sea un hombre, la wajura se presenta en forma de mujer y seduce a su víctima para atraerlo al agua, donde se ahoga irremediablemente. En caso de ser mujer, la wajura toma forma de varón y le causa la muerte del mismo modo.

Asimismo, la wajura puede aparecer durante el día. Cuando esto ocurre, el agua del río aumenta de forma repentina y violenta, arrastrando todo lo que encuentra en su camino. Por tal motivo, cuando hay necesidad de cruzar el río, los guarijíos se protegen de la siguiente manera: se paran frente al cauce de río para escuchar un posible zumbido que señale una creciente: si el río les parece tranquilo, las personas rezan y tiran migajones de tortillas antes de cruzarlo; pero si la corriente resulta intransitable, regresan después para intentarlo nuevamente. La práctica de brindar ofrendas a la serpiente gigante del río permite mantenerla complacida, lo cual facilita un cruce más seguro.

También existe un rito de paso asociado a la wajura. Un joven aprendiz, en su proceso de alcanzar el estatus de maestro rezandero (*maynate*), es obligado a pasar toda la noche junto al río, cantando y rezando alabanzas tradicionales. Según la creencia, si el aprendiz sobrevive, se convertirá en nuevo maynate y líder religioso de la comunidad.

Por su parte, las pequeñas víboras paisori protejen su hábitat: los aguajes y arroyos donde las comunidades se surten de agua potable. Estas serpientes invisibles poseen varios poderes. Como la wajura, las paisoris seducen a sus victimas y las atrapan en las profundidades del agua; además, son capaces de transformarse en vacas o burros para engañar a sus potenciales víctimas. También son hábiles criaturas que pueden transformar a la mujer en una especie de sirena o pez, para mantenerla en el agua. Un relato cuenta que una muchacha casada agarraba agua del aguaje cuando se encontró con una paisori y comenzaron a hablar. La culebra convenció a la mujer de quedarse con ella. En el instante en que cedió a los deseos del animal, sus piernas se transformaron en una aleta de pez. Incapaz de caminar, la muchacha quedó presa en el aguaje; además, con las piernas selladas como sirena, jamás podría dar a luz o tener relaciones sexuales "normales". Según la narración, la muchacha, tristemente, perdió su condición de ser humano por toda la eternidad.

Otras creencias se refieren a la relación entre el agua, las culebras y la salud; por ejemplo, cuando un indivi-



Descenso de la cuesta del tiempo. Anciano de la comunidad o'ob (pima) en camino a casa, Sonora.

duo se resbala en un arroyo o aguaje "recibe un susto". Para los guarijíos, el susto es la causa y sinónimo de todo tipo de padecimientos y enfermedades. En el momento de ser "asustada", el alma de la persona se despega momentáneamente de su cuerpo; en ese instante hay un espacio o desequilibrio entre el espíritu y el cuerpo y el paisori ve su oportunidad de entrar en el cuerpo para hacer el mal.

El daño causado por la culebra se manifiesta en un sinfín de dolencias, como vómito, diarrea, diabetes, aborto o problemas de presión sanguínea, entre muchas otras enfermedades que generalmente se tratan con plantas medicinales y prácticas curativas tradicionales.

Asimismo, soñar con paisoris indica la llegada de enfermedades o incluso la muerte. Esto se observa en la versión de un curandero guarijío, quien soñó con siete culebras paisoris que se le introducían en el estómago. Según esta persona, las víboras se quedaron en sus entrañas y le causaron daño. Por ese motivo, pasó varios meses enfermo, hasta que en un sueño el curandero agarró a las serpientes y les cortó la cabeza con un machete, cayendo los restos de las criaturas sobre la tierra. De esa forma, el señor se libró de su malestar.

Se puede pensar que para la sociedad guarijío, las creencias, leyendas y prácticas asociadas a las culebras del agua tienen múltiples funciones normativas, relacionadas con numerosos ámbitos del tejido social, las cuales incluyen su forma de concebir el entorno natural que conlleva un respeto por el vital líquido; además, sus creencias permiten conocer las ideas que tienen acerca de las enfermedades y los mecanismos para curarlas. Estas ideas, expresadas en sus cuentos, inculcan valores y temores en los niños y niñas cuando ellos se acercan al agua; igualmente, estas leyendas advierten a las personas respecto a las consecuencias de conversar o ser seducidas por los "extraños".

Los ritos cotidianos de ofrendar al río Mayo obligan a las personas a pararse, escuchar el agua y calcular los riesgos explícitos al cruzar el gigante. Por último, para los jóvenes rezanderos, su rito de paso representa un enfrentamiento con la wajura, el mal y su propio miedo, el cual funciona como un mecanismo ordenador de la estructura social de las autoridades religiosas. Esta muestra de capacidad en el combate contra el mal significa una habilidad necesaria que asegure a la comunidad una persona adecuada, capaz de mantener el orden del cosmos, el bienestar social y una continuidad de la vida de los guarijíos.

cantos habla también de coyotes, venados, lobos, pájaros, mapaches y otros seres. Algunas mujeres mayores recuerdan aún que en su infancia ellas también conocían muchos de los juegos relacionados con estos cantos, que son profundas expresiones poéticas que reflejan el conocimiento y la relación de la gente con su territorio, como lo muestra la siguiente canción de la ceremonia de la tuburada, registrada por Gildardo Buitimea, promotor cultural macurawe:

Canto del Palo Verde

Allá donde está la Santa Cruz
Por la orilla está parado
Allá donde está la Santa Cruz
Por la orilla está parado el palo verde
las hojas están verdes
apenas está llegando la temporada de lluvia
donde está la Santa Cruz por la orilla
está amarilla la flor del palo verde

La fiesta de la tuburada

Jiji naosani jejkoriami kiteere weje. Yoma pawe inire riosi napajka jenare puu katewere. Tuguri yawika yoma koiwame tamo towere toitere intuame. Sene yawika mochimichio ajpo mochikachi warijio.

En esta fiesta se habla de los antiguos, cuando no había tierra, sino mar. El dios y la diosa bajaron a formar la tierra por medio de la fiesta de la tuburada y crearon



Sabiduría. El maynate (izquierda) con otros mayores, Semana Santa Guarijía. Loreto, Chínipas, Chihuahua.

el alimento que se encuentra en la naturaleza. Mandaron que se conservara la fiesta de la tuburada, que es costumbre y tradición entre los guarijíos (Aureliano Rodríguez y Rafael Nieto).

Otro de los relatos de los macurawe hace referencia a una pareja de gigantes que acostumbraba comerse a los niños cocidos como calabacitas, lo que causaba gran dolor entre la gente, hasta que un día decidieron hacer algo al respecto; para eso, invitaron a los gigantes a trabajar con ellos en el desmonte de la tierra, a preparar la siembra. Para alimentarlos prepararon dos ollas, una de las cuales contenía frijoles, mientras que en la otra habían cocido semillas de chilicote; cuando se las comieron, los gigantes murieron envenenados entre gritos y amenazas que ya no pudieron cumplir.

Es interesante mencionar en este punto el hecho de que tal relato se encuentra presente también en la tradición oral de los rarámuri (tarahumar), lo cual muestra también las relaciones y contactos entre los distintos pueblos indígenas de la región a lo largo de la historia y que en este caso vincula tanto a los macurawe como a los o'oba con la cultura rarámuri, con la cual comparten rasgos en común sin perder cada una sus particularidades. Este hecho revela los contactos y las relaciones que las distintas sociedades mantenían entre sí antes de la llegada de los españoles, las cuales se conservaron después, sobre todo mediante la influencia o intervención de los misioneros jesuitas y franciscanos que también influyeron

EL HOMBRE AMARGO Y EL GRAN BEBEDOR*

Fray Pedro Font,
31 de octubre de 1775**

La historia que el Gobernador de Uturituc nos contó en el camino en su lengua Pima y que nos iba declarando un criado del Sr. Comandante, singular intérprete de esta lengua, es como sigue. Dijo que en tiempo muy antiguo vino a aquella tierra un hombre, que por su mal genio y duro gobierno se llamaba el Hombre Amargo: que este hombre era viejo y tenía una hija joven; y que vino en su compañía otro hombre joven, que no era su pariente ni nada y que lo casó con su hija, que era muy linda, y él también; y que traía dicho viejo por criado al Viento y al Nublado. Que el viejo empezó a fabricar aquella Casa Grande y mandó a su Yerno que fuesse a buscar maderos para techar la casa. Que se fue el joven muy lejos; y como no tenía hacha ni otra cosa con qué cortar los árboles, que tardó muchos días y al cabo vino sin traer maderos. Que el viejo se enojó mucho y le dijo que para nada servía; que vería cómo él traía maderos. Que se fue el viejo muy lejos a una sierra donde hay muchos pinos y que, llamando a Dios que lo ayudase, cortó muchos pinos y trajo muchas maderas para los techos de la casa. Que cuando este hombre amargo vino no havia en la tierra árboles ni plantas y que él trajo de todas semillas y que cojía muy grandes cosechas con los dos criados, el Viento y el Nublado, que le servían. Que por su mal genio se enojó con los dos criados y los despidió y que ellos se fueron muy lejos; y como ya no podía hacer cosechas por falta de criados, envió a su

* Tomado de Julio Montané, *Fray Pedro Font, Diario íntimo y diario de fray Tomas Eixarch*, Universidad de Sonora/Plaza y Valdés Editores, 2000. (Se actualizó el estilo de redacción para facilitar su lectura.)

** Se ha respetado la escritura original del texto elaborado en el siglo xviii.



Jugueteo. Fariseos vestidos de mujer juegan con las niñas durante el Viernes Santo. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

Yerno a que llamasse los dos criados y los traxessen; y que no los pudo encontrar por más que los buscó. Que entonces fue el viejo a buscarlos; y que habiéndolos encontrado, los trajo otra vez a su servicio; y que con ellos volvió a tener grandes cosechas y así prosiguió muchos años en aquella tierra; y que después de mucho tiempo se fueron y que no han sabido más de ellos. Dijo más: Que después del viejo vino a aquella tierra un hombre llamado el Bebedor y que se enojó con la gente de allí y que envió mucho agua de modo que toda la tierra se cubrió de agua y él se fue a una sierra muy alta, que desde allí se ve y llaman Sierra de la espuma y que se llevó consigo un perrito y un coyote. (A esa sierra llaman de La Espuma, porque en el remate de ella, que acaba cortada y acantilada á modo de esquina de baluarte, se ve en lo alto cerca de la lumbre una ceja blanca como de peñasco, la cual sigue igualmente á lo largo de la tierra por un buen trecho, y los indios dicen que aquello es la señal de la espuma del agua, que llegó hasta allí.)

Que El Bebedor se estaba arriba, y dejó al perro abaxo porque le avisara quando el agua llegase allí, y que cuando el agua llegó á la ceja de la espuma el perro avisó al Bebedor, porque entonces los animales hablaban, y que éste lo subió arriba. Que después de algunos días envió el hombre Bebedor al Chuparozas, y al coyote, á que le trajesen lodo; que se lo trajeron, y del lodo hizo hombres varios, y que unos salieron buenos y otros malos. Que estos hombres se esparcieron por la tierra río arriba y río abajo: que al cabo de algún tiempo envió unos hombres de los suyos a ver si los otros hombres de río arriba hablaban, que fueron éstos, y que volvieron diciendo que aunque hablaban, pero no les habían entendido lo que decían, y que se enojó mucho el hombre Bebedor, porque aquellos hombres hablaban sin haberles dado licencias. Que después envió otros hombres al río abajo á ver los que estaban por allí, y que volvieron diciendo que los habían recibido bien, que hablaban otra lengua, pero que los habían entendido. Entonces el hombre Bebedor les dijo que aquellos hombres del río abaxo eran los hombres buenos, y que éstos eran ellos hasta los Opas, con quienes son amigos; y que los otros del río arriba eran los hombres malos y que éstos los Apaches, de quienes son enemigos. Dijo también que una vez se enojó el hombre Bebedor con la gente y que mató a muchos y los convirtió en Saguaros y que por eso hay tantos Saguaros en aquella tierra.

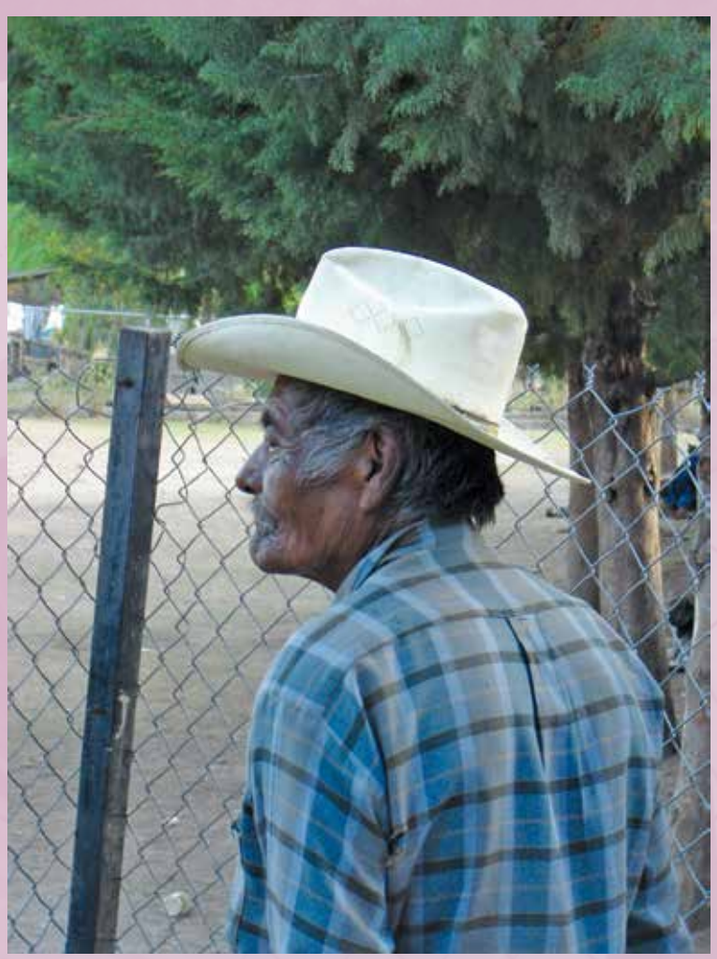
A más de esto dijo que otra vez se enojó mucho el Bebedor con los hombres y que hizo bajar el sol para quemarlo y que ya los acababa: que los hombres le pidieron mucho que no les quemase y que entonces el Bebedor dijo que ya no los quemaría; y mando subir al sol pero no tanto como estaba antes y les dijo que los dejaba más bajo para quemarlos con el si otra vez lo hacían enojar; y que por eso hace tanto calor en aquella

enormemente en el pensamiento y tradición oral de estas y otras sociedades en el Noroeste.

Entre los guarijíos o macurawe cabe mencionar también una parte importante de su memoria oral que se refiere a su historia reciente, en la cual se recuerdan aún las formas de vida de los mayores, las carencias y algunas tradiciones, pero también tiene lugar el recuerdo acerca de su lucha por la tierra y el proceso de transformación por el cual han pasado, pues aún en la segunda mitad del siglo xx vivían muy aislados y separados en rancherías, sin tierras ni propiedades; no obstante, la lucha por la tierra les permitió unirse y recuperar sus formas de organización, fortaleciendo su identidad y orgullo por su cultura. Algo de esto se presenta en los testimonios de personajes como Cipriano Buitimea (recopilado por Teresa Valdivia) y José Ruelas (registro de Leticia Acosta) que explican la historia reciente de los guarijío de Sonora.

En la tradición oral, la referencia a la existencia de seres gigantescos se hace presente también entre grupos distintos y de otras regiones, como los comcáac, más conocidos como seris, quienes en el relato "Los que se fueron enojados" hacen alusión a una raza de gigantes que habitaba más allá del mar y de la costa donde han vivido los comcáac, señalando hacia el territorio y a los antiguos pobladores de la península de Baja California. Esto muestra también la movilidad que por largo tiempo mantuvieron los navegantes de dicho grupo al cruzar en balsas de carrizo las aguas y las islas del Golfo de California.

tierra en el verano. Todavía dijo que sabía otras historias, que no las pudo contar porque se acabó el tiempo, y quedó en que nos las contaría otro día; pero como nosotros nos reíamos algo de sus cuentos, que él refería con bastante seriedad, después ya no pudimos lograr el que nos refiriese otra cosa, diciendo que no sabía más. Toda esa relación ó historieta he referido con el dialecto, que se ve, por mas acomodando al estilo, con que se explican los indios.



Conocimiento. El maestro rezandero (maynate) guarijío. Loreto, Chínipas, Chihuahua.

El pensamiento y la tradición oral de los comca'ac destaca por su riqueza, complejidad y la diversidad de personajes y seres que lo habitan; así, algunos relatos aluden al origen del mundo, para algunos vinculado con gigantescas tortugas marinas que hacen surgir la tierra o pequeñas arañas que la hacen firme, mientras otros señalan la relación de la gente con la naturaleza al recibir ayuda de distintos seres.

Existen relatos que refieren el origen de algunas especies o su transformación, como el relato de Oro el Tramposo, persona que tenía la capacidad de enredar con sus palabras y engaños a la gente, para obtener ganancias de cualquier situación; además, se burlaba de los soldados que lo perseguían e incluso engañaba a alguien con gran facilidad de palabra, como un hombre religioso a quien despoja de su vestimenta y transporte, diciéndole que jamás podría engañar a alguien tan inteligente. Otros mitos aluden al origen de la gente y se refieren a la existencia de una mujer *pintada de azul.*

Destaca de un modo particular la importancia y el papel que los cantos tienen en la cultura de los comca'ac, relacionados con la pesca, la navegación y con los seres que habitan el mar y el desierto o que se encuentran en las cuevas, todos los cuales son cantos que sirven para obtener poderes especiales. En el estudio que hace de la cultura de los seris Ricardo Pozas, para la instalación del Museo Nacional de Antropología, hay una mención muy interesante acerca de las concepciones de este grupo sobre el poder de los cantos (Pozas, 1961):

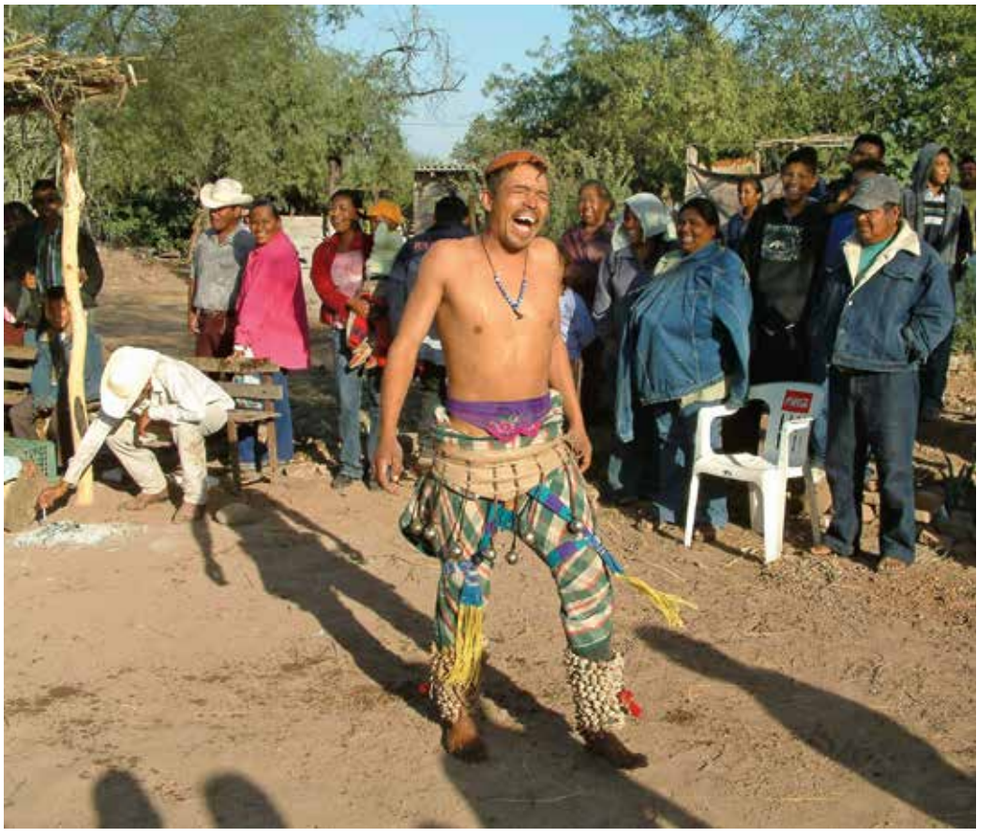
Las canciones de diferentes animales tienen diferentes poderes.

- Las canciones de tiburones: lo hacen a uno valiente.
- Las canciones de las ballenas: lo hacen capaz de realizar trabajos pesados.
- Las canciones de las caguamas: dan buena suerte en la caza de la caguama.
- las canciones de los pelícanos: dan buena vista.
- las canciones de los peces: dan buena suerte en la pesca.
- las canciones de las gaviotas: dan habilidad para localizar caguamas y otros animales.

Cada uno de estos cantos se obtenía de manera especial por medio del ayuno, el sacrificio y la meditación; además, en algunos rituales se agitaba al aire un instrumento llamado *roncador* o *acaiix*, hecho con dos tabletas de madera que se hacen girar. Después de cuatro días y dos visiones o apariciones, podía revelarse el espíritu o animal que ofrecía ciertos poderes a la persona que se había sacrificado para esto.

Canto del viento

Estoy dormido en mi choza	*Haai coosapoj i ya haai cualoj yah iti xonoj te*
el rugir del viento me despertó	*Haai coosapoj i yah haai cualoj i yahh*
cuando desperté vi al cielo	*Ant coom pcoo timaxaat*
el viento levantó polvo	*timoz tacsanoj ant hacoo sima xoe*
todo el universo cubrió de polvo	



Carcajadas. El pascola y los asistentes yaquis ríen a carcajadas con las bromas del payaso ritual, mojado por el plato de barro que lleva sobre la cabeza. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora.

CREENCIAS DE LOS COMCÁAC*

Arturo Morales Blanco**

El caballo del mar y sus asesinas

En una ocasión estaba el caballo del mar, también estaba *Coteexoj*, el sahuaro y el cardón; ésos iban a un lugar al que también iba el caballo del mar, que era una persona.

En aquel tiempo cuando venían por el monte, el caballo del mar y los demás venían disparando y disparando. En esa ocasión querían asesinar al caballo del mar.

Iba cerca de Tecomate, en un lugar que se llama "movimiento del caballo del mar". Todavía se nota el lugar donde estaba él, porque las rocas y arenas se amontonan en varios lugares donde él cambió sus posiciones. El caballo del mar todavía estaba como antes.

Después llegó hasta un lugar que se llama la ensenada de *Haaacaacaacoj* (ochata); hasta ahí llegaba la playa. Antes de entrar al mar iba descalzo, porque las chanclas que traía puestas en los pies las cargaba en la cintura. Después las trenzas que traía en la cabeza, porque todos los hombres tenían trenzas adornadas con telas cuando trabajaban o hacían una cosa rápida; se las puso de turbante y con las chanclas que traía en la cintura entró al mar y ahí quedó, como caballo del mar.

Cooteexoj tiene varios hoyitos y el sahuaro tiene también varios rayaditos, porque estos hoyitos y rayaditos del sahuaro son los disparos que hizo el caballo del mar.

Ésas son las personas muy antiguas ellas. Aquí termina la leyenda del caballo del mar y sus asesinas.

* Recopilación de David Morales Astorga y Alejandrina Espinoza Reyna (1995).

** Promotor seri, Dirección General de Culturas Populares.

Este canto fue recopilado por Arturo Morales, promotor cultural comcác, quien también ha mencionado que antiguamente en la tradición de este grupo se obtenían cantos de poder mediante algunos rituales que implicaban el ayuno y la meditación y en los cuales, luego de algunos días, era posible obtener cantos de los tiburones, las ballenas y otras especies. También se atribuyen a los cantos cualidades de protección frente a los peligros de la navegación e incluso algunos de estos cantos han funcionado como una especie de mapa que señala la existencia de fuertes corrientes o remolinos que ponían en riesgo su navegación. En palabras de ellos:

> Según la creencia de los antepasados, estos cantos eran entonados cuando salían a pescar a otros lugares como la isla San Esteban, para que no tuviera problemas durante el trayecto y estancia en esos lugares. Las personas que no realizaban esta tradición era seguro que llegaban a tener problemas, como marejadas fuertes, así como vientos y tormentas. Estos cantos tienen poderes sobrenaturales y fueron compuestos por los chamanes y que nos dejaron una herencia cultural (Elvia Morales Blanco).

Los cantos de los comcáac hacen referencia también a la guerra y algunas canciones en particular se utilizaban como forma de protección para desviar las flechas y las balas de sus enemigos, para escapar de alguna emboscada, para honrar a

Creencia de la lluvia

En los años de nuestros ancestros se practicaba una antigua creencia. Cuando hacía mucho calor y no había nubes ni lluvia, era el momento de practicar una ceremonia muy especial para que pudiera llover.

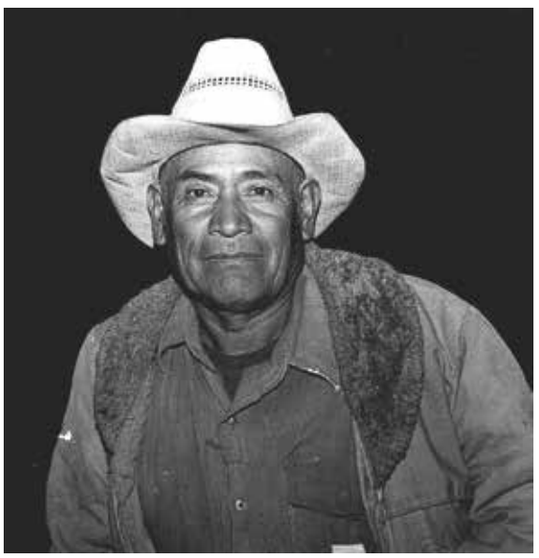
Se iban al monte hombres, mujeres y a veces jóvenes a cortar un pedacito de raíz de sahuaro en forma de un cuadrito; al hueco de la raíz le ponían agua, después la tapaban con el pedacito de raíz que antes habían sacado, se meditaba y se tenía fe para que pudiera llover; casi siempre se tenía éxito en esta práctica en los momentos más necesitados en que hacía mucho calor.

Para templar el clima, los comcáac le echaban al agua una chicharra (animalito que sale en época de calor); al poco tiempo se formaban nubes y empezaba a llover. Esta ceremonia estaba relacionada con el pensamiento mágico y hoy en día no se adquiere este poder, porque desde hace mucho tiempo dejó de practicarse debido a la influencia de la cultura occidental; es por eso que ya no la practicamos. Si lo hiciéramos, se burlarían debido a que las nuevas generaciones tienen otra forma de pensar, cada vez tenemos más ideas diferentes. Por aceptar la cultura de los europeos estamos perdiendo nuestras tradiciones.





Niña yaqui en el Mar de Cortés. Sur de Sonora.



Nuestra memoria cruza los senderos de la sierra. Anciano de la comunidad macurawe (guarijío) de Los Bajíos, El Quiriego, Sonora.

sus muertos o para celebrar la victoria; otros cantos se relacionan más particularmente con el ritual y las creencias asociadas a la pubertad entre las jóvenes comcáac y tienen el fin de ayudarlas y protegerlas en ese proceso de transformación; en el fondo buscan proteger su descendencia y a través de ello el futuro de su existencia. Otro tipo de cantos que los comcáac conservan son los de amor y aquellos para prevenir la mala suerte o la ira de espíritus de los antepasados y que tienen una importante presencia en su vida ritual. Si bien algunos cantores destacan por su participación en los rituales o por dar a conocer sus cantos fuera de sus comunidades, la realidad es que la práctica del canto entre ellos es muy extendida y en la actualidad se recopilan y estudian estos valiosos materiales que reflejan el pensamiento de esta sociedad que vive entre el mar y el desierto. Recientemente se ha publicado una obra dentro de la colección Lenguas indígenas en Riesgo, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que presenta información sobre los cantos de los seris y sus fiestas, así como la transcripción de varios de los cantos incluidos en una grabación de estas canciones. Esto permite conocer y valorar un poco más dicha tradición única en el mundo.

Cabe mencionar también que tanto entre los comca'ac como entre los o'odham el conjunto de relatos relacionados con el origen consistía en complejas y largas narraciones que requerían a veces varios días o que se recordaban en circunstancias especiales que, entre otras cosas, exigían en épocas anteriores la completa atención de la gente, a pesar del cansancio o la somnolencia.

Jugar a ser chapayeca. Niño yaqui juega con una máscara de cartón, imitando a los verdaderos fariseos. Está prohibido tomar fotos y videos durante la cuaresma en los ocho pueblos tradicionales yaquis. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora.



Lo anterior alude también al carácter colectivo y comunitario que implica la tradición oral, reuniendo en ocasiones a diversos miembros del grupo en momentos y lugares especiales para compartir y conservar el pensamiento de los mayores, al recuperar las antiguas tradiciones narrativas que entre relatos y cantos explicaban el origen y la existencia de los seris y sus diferentes bandas. Esto intentan hacer los comca'ac en años recientes en torno de la celebración de la ceremonia del año nuevo a principios de julio, cuando se invita a los ancianos para que cuenten sus historias.

Otro de los grupos del desierto poco conocido históricamente son los cucapá, quienes viven entre Sonora y Baja California; acerca de su historia y tradición oral, Nicolás Wilson Tambo, miembro de este grupo, narra lo siguiente:

> En aquellos tiempos eran muchas las familias cucapá. Cada una tenía su milpa de maíz y en octubre la cosechaban, participando hombres, mujeres y niños. Tenían dos casas: una en la parte baja y otra en la alta.
>
> Durante el verano se inundaban las tierras del bajo delta y los cucapá se iban a lo alto, pero en cuanto bajaba la humedad regresaban para iniciar los trabajos de siem-

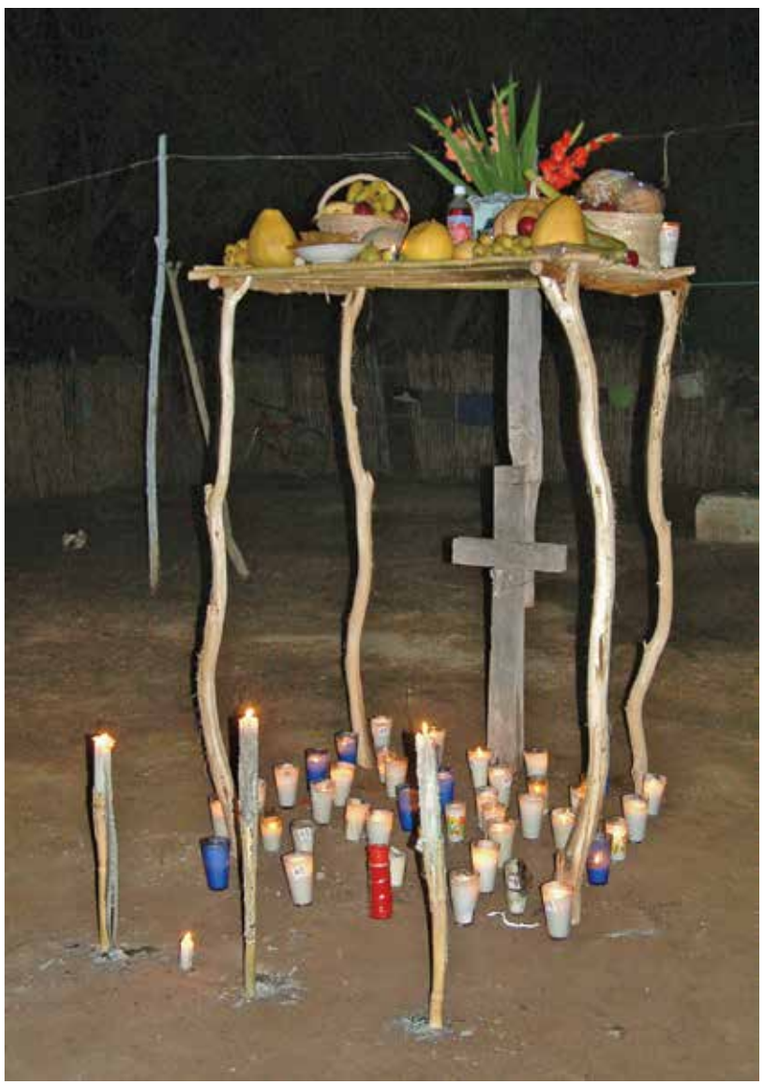
bra de maíz, calabaza y frijol tépari, cultivos que se iniciaron hace más de mil años.

Utilizaban como instrumento de cultivo un palo puntiagudo con el que se hacía un agujero para sembrar la semilla. La agricultura no era intensiva, cada familia sembraba pequeños predios y el producto se conservaba en las ramadas que construían.

En esa parte donde vivieron los cucapá fundaron la Colonia Lerdo y con los años los mestizos que vivieron en ella se fueron. Sólo quedaron los cucapás. En aquel tiempo las familias estaban formadas solamente por mujeres y niños, ya que los hombres se iban a trabajar a Yuma, Arizona, debido a que su anterior fuente de empleo desapareció junto con Colonia Lerdo. Y también había desaparecido Puerto Isabel, donde trabajaban en barcos que navegaban por el río hacia Yuma.

Pero con el tiempo también se fueron, huyendo de las inundaciones del río Colorado, dejando todas sus pertenencias ocultas en cuevas, entre ellas ropa, ollas con monedas y collares de chaquira.

Algunas familias iban a pie y otras a caballo y duraban hasta una semana para llegar a Yuma. Algunos se quedaron a vivir en Somerton y otros se regresaron para quedarse en su lugar de origen. Pero los indios ya no regresaron a su antiguo asentamiento que era Colonia Lerdo, desde entonces se quedaron a vivir donde hoy es el ejido Campamento y después se asentaron en lo que hoy es el ejido Pozas de Arvizu, hasta la actualidad.[1]



Recepción de los muertos. Altar de muertos mayo en el solar familiar. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

En esta brevísima panorámica de los espacios y las voces contenidas en la tradición oral, ocupan un lugar importante las narraciones de los yoeme (yaqui), que en principio se ubican en ámbitos tales como el conjunto de mitos, narraciones y cantos relacionados con el origen y el simbolismo de este grupo étnico, en el cual aparece como mito fundacional la historia de los surem, antecesores tutelares de los yaquis y que explica la aparición tanto de los yaquis como del papel central del río Yaqui en la definición de su existencia. También se expresa aquí una conciencia territorial a partir de un fundamento mítico en el relato del chapulín brujo, un ser de gran poderío que ayuda a los yoemes a vencer a una terrible serpiente que

[1] Versión de María Michel Barley, según recopilación de Nicolás Wilson Tambo, integrante de la etnia y miembro de la Comisión de Estudios Históricos, suplemento "Pájaros de papel", *Revista Literaria*, año III, núm. 15, 1994, San Luis Río Colorado.



Ellos nos mostraron el camino. Altar de muertos entre los yoreme (mayo) de la comunidad de Los Ángeles, El Triunfo, Sinaloa.

asolaba su existencia; lucha contra la serpiente y, luego de herirla en varias ocasiones, la arroja con fuerza al suelo, donde logra desprenderle la cabeza y su cuerpo queda inerte en ese lugar, convertido así en uno de los límites territoriales de los yaquis. Cabe mencionar que los cantos para la danza del venado integran profundas descripciones poéticas de la naturaleza, además de un conjunto de relatos y narraciones acerca de seres mítico/mágicos (como *Suawaka*, la estrella fugaz, o la presencia de espíritus peligrosos como el *Choni)* que forman parte del mundo conceptual reconocido por los yoeme como *huya ania* y que podríamos entender que es el mundo mítico de la naturaleza que toma forma en distintos ámbitos, por ejemplo: el monte, el río, la sierra o el mar y los seres que lo habitan.

Complementariamente a este ámbito espiritual de la naturaleza, en el pensamiento y tradición oral de la tribu yaqui, y mediante la reformulación de las enseñanzas heredadas de los viejos misioneros, toma forma un conjunto de relatos que vinculan hechos y acontecimientos escritos en la biblia y que adquieren expresión viva mediante los cantos y rezos de los *maehtom* (maestros rezadores) y de las *kopariam* (cantoras de la iglesia), especialmente en torno de las tradiciones religiosas y rituales de la cuaresma y la Semana Santa. Estas creencias, cantos y relatos forman parte de lo que los yoeme conocen como *kohtumbre yaura*, que representa la tradición católica yaqui con presencia en cada uno de los ocho pueblos tradicionales del río Yaqui. De este modo, hechos de la Biblia (como el nacimiento de Jesucristo, la peregrinación de los reyes magos, las hazañas de algunos santos o la traición de Judas) toman cuerpo y vida en el territorio yaqui durante la celebración de fiestas y rituales apropiados del mundo católico y que han adquirido la identidad yaqui. Así, entre el ámbito

del *huya ania* (mundo espiritual de la naturaleza) y el de la *kohtumbre yaura* (ámbito católico) se expresa un conjunto importante del pensamiento y la tradición oral de este grupo.

Asimismo, existen diversos cuentos y relatos relacionados con los seres de la naturaleza y que ofrecen además diversos ejemplos o normas morales, en los cuales interactúan los coyotes, las liebres y los sapos y se encuentran presentes en otros grupos de la región, como lo documentan diversos estudios sobre la mitología y la tradición oral que aparecen en diversas publicaciones y en páginas de internet. Todo ello permite acercarse y tratar de entender las características, la diversidad y la complejidad de la tradición oral de este y otros grupos, pero es importante señalar además el papel que la oralidad tiene en relación con la memoria histórica tanto de yaquis como de otros pueblos.

Particularmente en los yaquis existe también un conjunto de relatos y testimonios que hacen referencia al terrible proceso de deportación y esclavitud del cual fueron víctimas muchos miembros de la tribu, como parte del largo periodo de lucha y resistencia por la conservación de su territorio y cultura. Algo de ello muestra el testimonio siguiente:

> Mi nombre es Manuela Ramírez, de Pesqueira, delante de Hermosillo; de ahí soy nacida. Somos yaquis; pues estábamos chicas cuando nos llevaron para allá, a México. Recogieron a los trabajadores en donde estaban trabajando, decían que por pasaportes y resulta que llegaron a Hermosillo y los encerraron en un



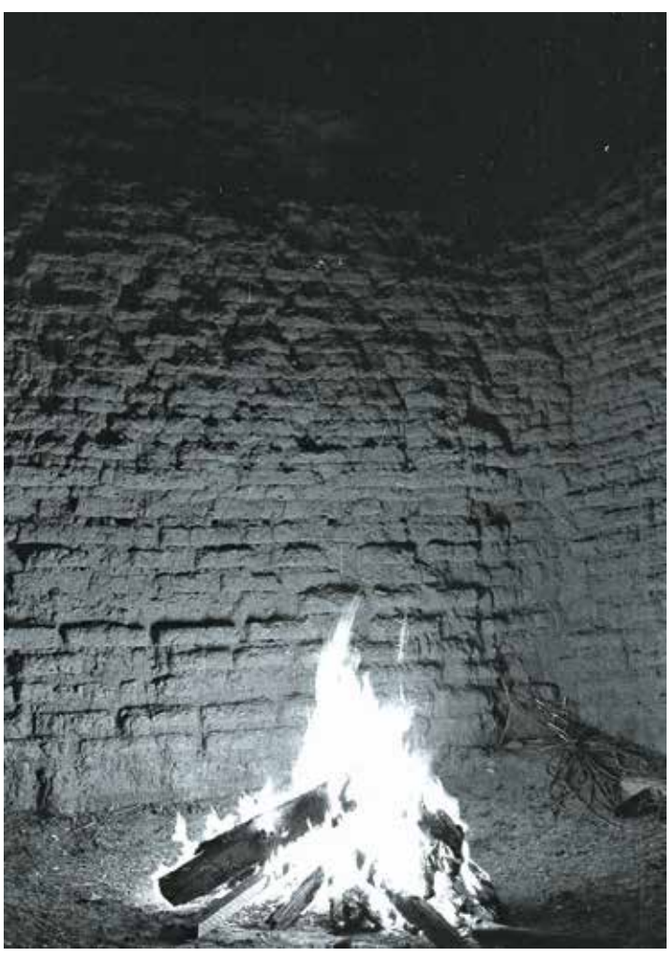
Cantos y flores. El venado yaqui, ataviado con sus flores en toda su parafernalia, danza al compás de sus músicos. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora.

> corralón, a la gente, a los trabajadores. Decían que iban por los pasaportes, nomás de engaño los llevaron. Decían en Mazatlán, dijeron que esa gente que llevan eran de la sierra, pero no: eran puros trabajadores. En esa fecha estaba chica yo, unos nueve años tenía...

El testimonio de Ricarda León resulta igualmente ilustrativo de este terrible proceso para la tribu yaqui:

> Pobrecitos mis padres, por todo el sufrimiento que pasaron por culpa del gobierno. Me platicaba que los llevaron arreando como animales, desde el cañón del Mazocoba hasta el cuartel de Guásimas; no recuerdo qué mes y año me dijo, pero que hacía mucho frío, que decía que su tía Florencia le prestó una manta para calentarse un poco cuando llegaron al cuartel; se decía que ahí habían matado al Tetabiate y llevado a enterrar al Bacatete. (...) Me decía: lo que nos pasó en el Mazocoba a todos nosotros los yaquis yo creo que nunca se va a olvidar, aunque ese día el señor Dios se haya olvidado de nosotros, vivimos una pesadilla: mataron niños, mujeres y ancianos, a los niños recién nacidos los estrellaron contra las piedras, no nos mataron a todos porque ya no tenían balas los rifles y porque éramos muchos... (Testimonio de una mujer yaqui, escrito por Juan Silverio Jaime León).

Desde una perspectiva histórica y cultural, los yaquis y los mayos están relacionados entre sí, pues provienen de un mismo origen que los vincula con los llamados cahítas y del cual cada uno de ellos representa expresiones particulares que se han diferenciado a lo largo de la historia.



Velando la noche infinita de los santos pimas. Comunidad o'ob (pima) en la antigua iglesia de Maycoba, Yécora, Sonora.

Por esa razón, algunos de los aspectos o elementos representativos de la cultura yaqui tienen una expresión semejante entre los mayos, sin generalizar este aspecto en todo momento, pues si el origen de los yaquis se vincula con el de los antiguos *surem*, los mayos refieren su origen a una antigua migración originada hacia el sur de su territorio actual, donde señalan que los antiguos mitos se referían a esta migración como a la búsqueda de los ríos que se encontraran hacia el norte de su peregrinación.

Un elemento en común es la presencia de las danzas y cantos del venado, directamente relacionados con una espiritualidad emanada de la naturaleza; destaca también la aparición del personaje ritual del pascola, conocido como el *viejito de la fiesta* y que, según algunos relatos, es señalado como hijo (o hijos) del Diablo. Según se narra en el mito, Dios le pidió al Diablo que le prestara a sus hijos para una fiesta, a lo cual éste accedió, pero planeaba arruinar la celebración; Dios, al darse cuenta de esto, les dibuja una cruz en la frente,



Paseo de la virgen. Mujeres yaquis cargan en andas la imagen de la virgen, mientras los parientes del difunto las escoltan, acompañados de la danza de los matachines, durante un cabo de año. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora.

con lo cual los pone de su parte, a la vez que logra robárselos y ponerlos en contra de su padre. En diferentes ritos y ceremonias, la presencia del pascola constituye una especie de moral popular que señala los errores y las debilidades humanas de los asistentes, al transgredir las normas de la vida cotidiana e incluso llegar a mofarse de un personaje de alta investidura, como el venado, a quien imitan de manera burlesca en algunas de sus danzas.

Igualmente, entre los mayos existen relatos y narraciones que aluden al origen del mundo y en los cuales resulta bastante notoria la influencia religiosa de los misioneros mediante el discurso bíblico que se expresa sobre todo en la voz de los maestros rezanderos y las cantoras de la iglesia, quienes son los responsables de dirigir las distintas actividades, cantos y rezos que dan forma a su vida espiritual, en la cual comparten el espacio tanto los seres y potencias de la naturaleza como los personajes del mundo religioso de los católicos.

Otra vertiente expresiva de gran importancia es la que nos remite a los cantos populares, en los cuales también toman forma los hechos y dramas de la existencia en historias referentes al amor y a los cambios en la vida del *yoreme* (*yolem'me* en Sinaloa) mayo. A diferencia de los cantos del venado, vinculados con la naturaleza, los cantos populares aluden al amor y están dedicados a distintas mujeres; además explican alegrías y fracasos amorosos, retratan algunos rasgos de la vida de los *yoremem* e incluso se han convertido en temas regionales muy populares, interpretados por músicos no indígenas y que reflejan en cierto modo un reconocimiento a la expresión poética indígena.

Chukuli makina	**Una máquina negra**
wan'nabo buite	de allá viene corriendo
tot'tepo buiteka	y al dar la vuelta en la curva
wilojkom chaye	viene pitando.
jachise jiawa	¿Qué dices
in chukul jam'mut	mi mujer morena,
ama te *jo'oteka*	en él nos subimos
nawte sakane	y nos vamos juntos
goy, baij taywapo	dos o tres días?
ka ne yew yepsay	Si no regreso
wanale jubuase	hasta entonces,
silokne nana	vas a estar triste mi nana
sawali batabe	como agua amarilla
manay be'eka	estancada, parecerás
baygo sewata	flor embrisada,
manay be	parecerás.

De esta manera, mediante la transmisión oral de los mitos, las narraciones, los cuentos, los cantos y otras formas de expresión se conservan vigentes el pensamiento y las enseñanzas de las sociedades indígenas del pasado y del presente, logrando atravesar una serie de circunstancias y condiciones que, como se ha planteado, han puesto en riesgo no sólo su pensamiento, sino también su existencia. Sin embargo, gracias a la conciencia y el esfuerzo de muchísimas personas, una

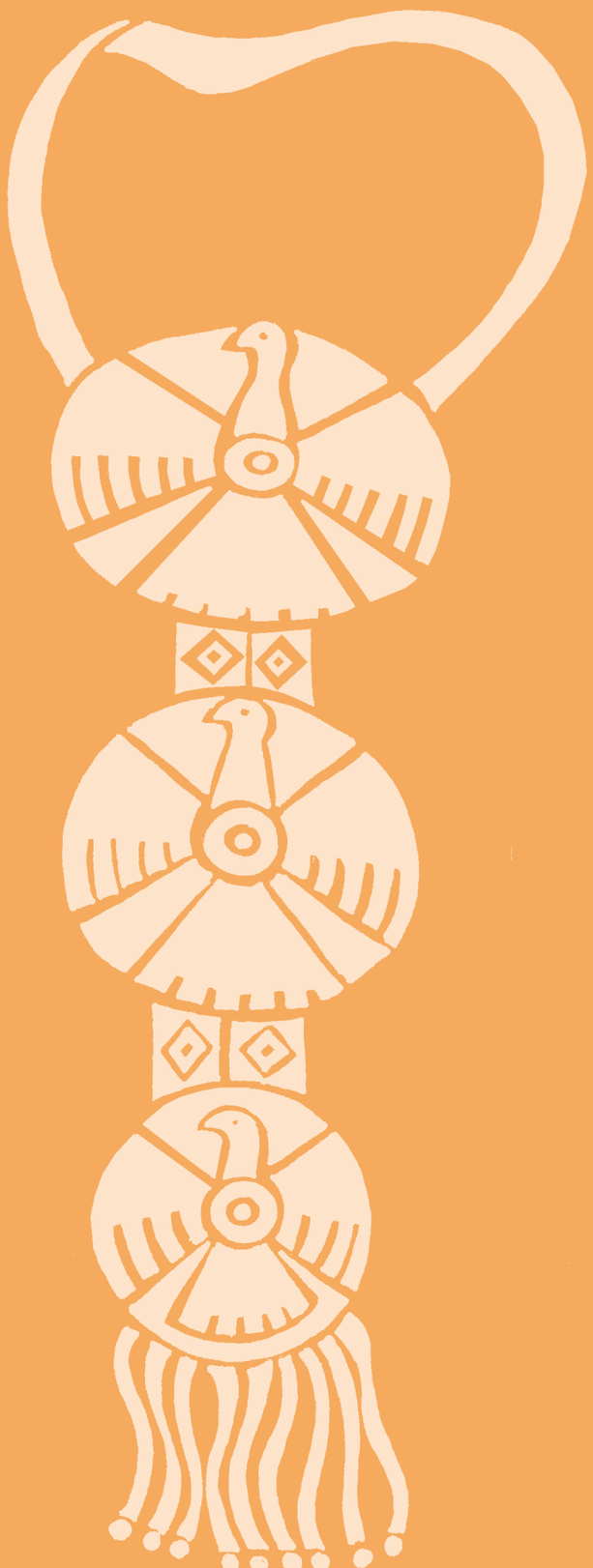
Ataviados. Promeseros guarijíos, Semana Santa. Loreto, Chínipas, Chihuahua.





Alabanza a la Gloria. Fariseos mayos, con sus máscaras hacia atrás, escuchan el rezo al comenzar el alba. Nótense los ténabaris enrollados en las pantorrillas, los tradicionales de capullo de mariposa y los modernos elaborados con latas de aluminio. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

parte de este gran caudal del pensamiento indígena en el Noroeste de México se ha conservado y recuperado con diversos registros, grabaciones, estudios y publicaciones que hoy día se difunden en estaciones y programas de radio, encuentros de tradición oral, recursos de internet o publicaciones de diversa índole. Todo ello permite mejorar su estudio y divulgación sobre todo en el seno de las comunidades indígenas, que aún son las principales interesadas en la conservación de esta valiosa parte del patrimonio cultural vivo de México. Entre las obras de gran interés para quienes se interesen en profundizar más en esta rica tradición oral y narrativa está la recopilada por María Eugenia Olavarría sobre la mitología del Noroeste: *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, y la más reciente escrita por Miguel Olmos, *El viejo, el venado y el coyote*, que presenta en detalle una panorámica del pensamiento de varias sociedades ubicadas en el Noroeste mexicano, con lo cual se muestran la diversidad y unidad del pensamiento en esta región que se resiste a perder su memoria.



Medallón kickapoo

CAPÍTULO 9

Entre la resistencia y el despojo. Las luchas indígenas frente a los grupos de poder

José Luis Moctezuma Zamarrón,*
Hugo López** y
Claudia Harriss***

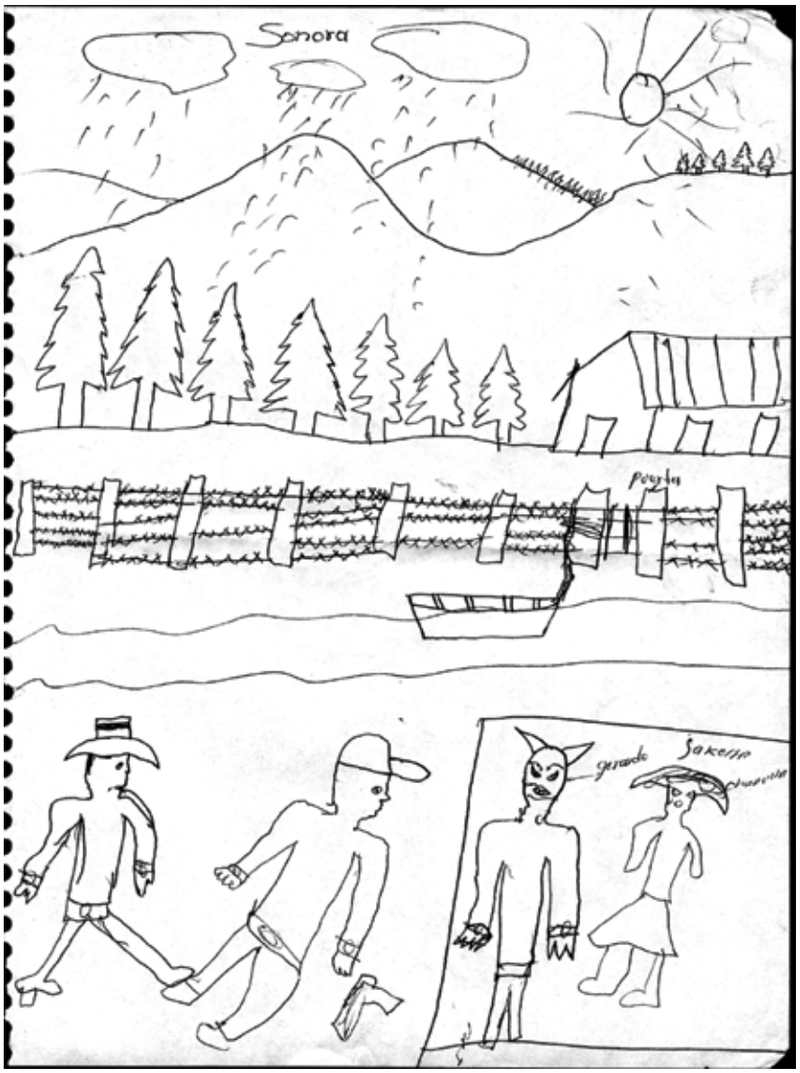
A través de la historia de la región Noroeste, las relaciones interétnicas entre los diferentes grupos indígenas y los blancos y mestizos han sido por lo general conflictivas y en muchas ocasiones violentas, y la peor parte la han llevado los grupos nativos; sin embargo, algunas veces la respuesta de los indígenas se tornó agresiva con sus contrapartes, aun cuando en muchos casos las víctimas no fueran los causantes directos de sus problemas (Spicer, 1962).

Ahora bien, el mestizaje, producto de las relaciones entre indígenas y blancos y posteriormente con los mestizos, no fue tan extendido como en otras zonas del país. En el Noroeste hubo una clara segregación de los grupos indígenas, al mismo tiempo que un rechazo mutuo para establecer lazos de parentesco entre grupos de origen foráneo y nativo. Ante esta forma antagónica de relacionarse, son notorias las diferencias de los tipos físicos entre las personas de ascendencia europea y los autóctonos, sobre todo en algunos grupos como los seris, yaquis y tohono o'odham, en ese orden, a pesar de los esporádicos enlaces a lo largo de varios siglos de relaciones interétnicas, casi siempre asimilando las características culturales de la sociedad a la que se adscribe uno de los miembros de la pareja y los descendientes de ambos.

En cuanto a los territorios indígenas, éstos se han reducido drásticamente debido a la expansión de los europeos, los mexicanos y los estadounidenses, que buscan apropiarse de las mejores tierras de sus antiguos propietarios. Este proceso ha marcado la conflictiva relación entre quienes han intentado, y casi siempre logrado, despojar de sus terrenos a los grupos autóctonos, aunque la resistencia ha sido férrea en el transcurso de la historia. Basta señalar un episodio mítico entre los yaquis y los españoles que tuvo lugar la primera vez que se encontraron, en 1533. Cuentan que el capitán español Diego de Guzmán y sus hombres llegaron hasta las riberas del río Yaqui y ahí se encontraron con un vigoroso grupo de guerreros yaquis. Uno de sus líderes marcó una raya en el suelo y les advirtió que si la cruzaban comenzaría el combate. Los españoles desoyeron la advertencia, confiados en su

* Centro INAH-Sonora.
** DEAS-INAH.
*** ENAH-Chihuahua.

capacidad guerrera, y al cruzar la línea se enfrentaron al mejor grupo de guerreros de la región, con quienes perdieron la batalla. Ante esta derrota retrocedieron y no regresaron hasta casi 100 años después (Spicer, 1980 [1994]); pero el interés por los valles del Yaqui, Mayo y Fuerte terminó por acabar con los focos de resistencia y finalmente las mejores tierras y los canales de riego que contenían las aguas de estos ríos fueron a parar a los no indígenas, sobre todo a manos de particulares. La enérgica defensa de los territorios de yaquis y mayos dio como resultado incesantes movimientos durante casi todo el siglo XIX y, en el caso de los yaquis, hasta bien entrado el siglo XX. Su lucha no ha terminado, aunque durante la época cardenista lograron el reconocimiento como propiedad comunal de una tercera parte de su espacio tradicional. Por su parte, los mayos lograron recuperar parte de su territorio en forma de ejidos, pero perdieron sus mejores terrenos y compartieron con los mestizos sus ejidos y sus pueblos (Figueroa, 1985 y 1994).



Guarijío patea a un yori (dibujo). Sonora.

Casos similares de resistencia se observaron a lo largo de la conformación de México y Estados Unidos. Los pueblos nativos lucharon por sus territorios, pero, a pesar de su tenacidad, casi siempre sucumbieron ante la capacidad militar de enemigos más poderosos. Durante la Colonia y la conformación del Estado mexicano en el siglo XIX, hubo muchas revueltas indígenas que enarbolaban su derecho a la tierra y a controlar sus recursos naturales. Todas ellas fueron reprimidas, lo cual redujo sus territorios y provocó desaparición de algunos grupos, como los ópatas, ocoronis y zuaques, o los pueblos indígenas del sur de la península de Baja California, por mencionar algunos. Entre quienes vieron reducirse su territorio radicalmente estaban los o'oba o pimas bajos. Luego de poseer una enorme extensión de terreno y de resistir los embates de los apaches —quienes finalmente fueron expulsados del territorio nacional por el ejército mexicano, apoyado por los grupos étnicos de la región— los o'oba han sido víctimas de la violencia y por varios años se vieron despojados de sus tierras, al grado de que ellos hablan de la existencia de muchos ranchos "postizos".

En la actualidad su territorio se ha reducido a una pequeña superficie ubicada en la sierra que se encuentra a ambos lados de los límites entre Sonora y Chihuahua; además de padecer la explotación y la tala de sus bosques maderables, convertidos en carbón, la distancia y el enfrentamiento entre los pimas



Así nos gusta vestir. Mujeres de la comunidad cucapá de Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora.

y los "dukuma" señalan las hondas diferencias entre los habitantes de esta región; a su vez, hace varios años el acceso de los niños pimas a la educación era muy limitado, incluso se impedía que tomaran clases con los niños blancos o mestizos. En algunas tiendas se resistían a venderles productos y en diversas ocasiones su dinero era rechazado por estar muy maltratados los billetes que tenían. La relativamente reciente apertura de la carretera que une a Sonora y Chihuahua ha dado pauta también a grandes cambios en este territorio; además, mientras que alguna gente de otras regiones se ha interesado por conocer o apoyar la cultura pima, otros se oponen a ellos; de igual manera, el fenómeno del narcotráfico, presente en la región, en ocasiones agrava los problemas de violencia.

Por su parte, los guarijíos han habitado un terreno serrano agreste, pero su condición se vio deteriorada en la medida que los mestizos los empujaron a lugares más escabrosos, al tiempo que los convertían en sus peones, situación que hasta hace pocas décadas era común en la sierra sur que divide Sonora y Chihuahua. Cabe mencionar que quienes viven en Chihuahua se llaman a sí mismos *warijó* y están ubicados en los límites territoriales y culturales entre los tarahumaras y los mayos, con quienes comparten algunas tradiciones, mientras que quienes viven en Sonora y se reconocen a sí mismos como *macurawe* están más vinculados con los mayos, con quienes históricamente han tenido contacto.

EL SENDERO APACHE ATRAVIESA LOS TIEMPOS

Alejandro Aguilar Zeleny*

Estoy a punto de cantar este canto de ustedes,
la canción de larga vida.
Sol, estoy de pie aquí en la tierra con tu canto;
Luna, he venido con tu canto.

Canto chiricahua
Ceremonia de pubertad[1]

Durante el mes de septiembre del año 2005 tuvo lugar en la ciudad de Chihuahua un hecho de gran trascendencia, ya que en esa ocasión, con motivo de la celebración del Encuentro de Naciones Hermanas, varios miembros de la nación apache estuvieron presentes en un acto de concordia con la sociedad chihuahuense, con la cual históricamente habían estado en guerra hace más de cien años. De manera semejante, poco tiempo después de este suceso otros descendientes de esa misma nación indígena se dieron la mano en son de paz con integrantes del pueblo o'ob (pima) de la región de Yepachi, con quienes en el pasado tuvieron fuertes enfrentamientos; las diferencias del pasado se reconciliaban en el presente; se ha sabido además de la intención de algunos descendientes de aquellos bravos guerreros y fuertes mujeres de restablecer en algún momento relaciones con la sociedad sonorense, con la que también en ciertos periodos de la historia los contactos fueron de franca hostilidad mutua.

Tal vez para algún lector resulte algo extraño encontrarse con el párrafo anterior y se pregunte qué hacen los apaches hoy en día en el Noroeste de México. Esto puede deberse a que en cierto modo para gran cantidad de gente todo lo relacionado con el mundo apache está rodeado de ficción, estereotipos y mucho de imaginación, debido en particular a la mistificación de que ha sido objeto esta sociedad indígena americana, que al defender su territorio y modo de vida dio lugar a una encarnizada guerra de resistencia que se prolongó por varios siglos

* Centro INAH-Sonora.

[1] Astrov, Margot, *American indian prose and poetry*, The Winged Serpent, Capricorn Books, Nueva York, 1962, p. 206.



La Guerrita, lugar donde el ejército masacró en 1902 a más de cien yaquis, entre ellos a muchas mujeres y niños. Sierra de Mazatán, Ures, Sonora.

frente a los intentos de dominación emprendidos en contra de ellos por los españoles, los mexicanos y los anglosajones desde el siglo XVI hasta los albores del siglo XX.

El mundo y la cultura de los apaches han sido malinterpretados por largo tiempo: primero con la heroica visión de novelas de aventuras del lejano Oeste y después con los recursos cinematográficos y televisivos que han hecho de este grupo sinónimo de rebeldía y salvajismo, propiciando que se pierda de vista fácilmente la vida y realidad de esta sociedad indígena contemporánea que hace más de un siglo fuera prácticamente expulsada del territorio mexicano. Resulta paradójico así que, a pesar de ser un grupo indígena aparentemente muy conocido, es visto como una feroz sociedad del pasado y para el caso de México pareciera ser un capítulo cerrado en la historia, tan sólo un mal recuerdo cada vez más lejano en la memoria de los habitantes del Noroeste; particularmente en las regiones norteñas tanto de Sonora como de Chihuahua ha tenido un considerable peso en la memoria regional el recuerdo del temor a los ataques de los apaches. En la memoria oral de pueblos indígenas como los o'oba (pimas) y los o'odham (pápagos) se recuerdan aún los fuertes enfrentamientos que tuvieron sus antepasados. Hay que decir que a lo largo de la historia no siempre estuvieron enemistados con españoles, mexicanos o norteamericanos. Pero ¿quiénes son en realidad los apaches, más allá de la fantasía y la imaginación?[2]

Según diversas fuentes y evidencias arqueológicas, lingüísticas, etnográficas e históricas (Opler, 1983), el origen de los apaches está relacionado con una sociedad anterior conocida como *athapaskana* o *athapaskanos*, cuyas raíces se ubican hacia el norte de lo que actualmente es Estados Unidos y sur de Canadá; se ha considerado que alrededor del año 1300 tuvieron lugar importantes migraciones hacia el sur: algunas atravesando las montañas y otras a través de las planicies. Es bastante posible pensar que estas migraciones fueron motivadas por importantes cambios climáticos que modificaron el panorama étnico de muy diversas sociedades; también es de considerarse el modo de vida de estos grupos, dependientes en gran medida de la caza y la recolección.

Como consecuencia de este proceso migratorio, se presentan o hacen evidentes procesos de diferenciación y separación intraétnica que darán lugar a la existencia de las diversas subdivisiones que con el paso del tiempo configurarían lo que se conoce como *territorio apache* o *apachería*. Se piensa así que para los alrededores del 1500 de nuestra era, poco antes de la llegada de los españoles, los que serían conocidos como apaches ya ocupaban un extenso territorio que se encuen-

[2] La "Breve historia de la nación apache", texto introductorio de Michel Antochiw al libro *La guerra apache en Sonora*, edición del Gobierno del Estado de Sonora, 1984, ofrece una excelente panorámica de la historia y cultura de los apaches.



El jefe apache Gerónimo y su familia.

tra repartido en lo que ahora son dos naciones y sus estados fronterizos: parte de Arizona, Nuevo México y Texas al norte de la frontera y Sonora y Chihuahua, principalmente, al sur de ella. La ocupación y apropiación de este extenso territorio no fue en absoluto un proceso pacífico, considerando la existencia de las otras naciones indígenas que ya habitaban la región. Esta gran migración de grupos o bandas athapaskanas influyó tal vez en el proceso de dispersión de los o'odham, que con el paso del tiempo daría lugar a la diferenciación entre una pimería baja y una alta; de igual modo, otros grupos, como los ópatas, tarahumaras y muchos más se vieron afectados territorialmente por la llegada y surgimiento de los apaches y sus distintas subdivisiones.

En términos generales, se piensa que la sociedad apache se configuró a través de siete grandes grupos, subdivididos a su vez en pequeñas bandas o grupos afiliados: chiricahuas, jicarillas, kiowa-apaches, lipanes, mescaleros, navajos y apaches del oeste. Parte del problema para entender este proceso se debe a que a lo largo de la historia estos grupos y bandas han recibido distintos apelativos, según las distintas referencias y testimonios existentes, lo que ha dado lugar a nombres tales como jocomes, janos, tanos, mansos y sumas, entre muchos otros.

Hacia finales del siglo XIX los miembros de las distintas bandas de origen apache fueron prácticamente expulsados del territorio mexicano, debido a las campañas orquestadas en su contra por parte de las poblaciones y gobiernos tanto del estado de Chihuahua como de Sonora y con el apoyo del gobierno federal; como consecuencia de esto, la población apache se conservó fundamentalmente del lado norteamericano, aunque existen referencias y memoria de la presencia de algunos apaches aislados en las serranías del territorio mexicano hasta la década de los años treinta del siglo pasado. Esto ha generado que la gran mayoría de los estudios y publicaciones concernientes a la historia y cultura de los apaches sea el resultado del trabajo de investigadores y autores norteamericanos y de algunos países europeos, lo cual contrasta notablemente con la escasez de estudios y publicaciones sobre los apaches en México. No debemos perder de vista, sin embargo, que, antes que otra cosa, los apaches se reconocen a sí mismos como una nación libre e independiente, anterior al surgimiento tanto de la nación mexicana como estadounidense, contra las cuales se vieron enfrentados en una encarnizada guerra. Para el mejor entendimiento del complejo proceso de lucha por el que tuvieron que atravesar las distintas bandas apaches hay que considerar al menos cuatro grandes periodos.

El primero periodo se inicia con el proceso migratorio de grupos athapaskanos y su establecimiento en un gran territorio que abarca parte de las cuatro esquinas entre Arizona, Nuevo México, Sonora y Chihuahua; se

En la década de los años setenta del siglo xx se difundió la noticia de que se había descubierto una nueva tribu indígena en el Noroeste (los guarijíos), un grupo que en realidad había sido ignorado en su propio territorio y confundido con los mayos o los tarahumaras.

La dotación de ejidos, que tuvo lugar en esa década, es resultado también del contacto de los guarijíos con el movimiento guerrillero de fines de la década de 1960, que modificó de alguna manera su conciencia sobre sus derechos a la tierra y a su cultura, lo cual, si bien les ha permitido mejorar algunas de sus condiciones de vida, no ha alterado sustancialmente su situación, ahora agravada con el fenómeno del narcotráfico que existe en toda la región serrana del país. Esto ha evidenciado los problemas interétnicos y provocado cambios culturales importantes, como el que empiezan a vivir integrados en algunos pueblos y a recibir apoyos del gobierno para la producción agraria y para mejorar sus condiciones de vida, así como por para tener acceso a los servicios más elementales; pero también ha propiciado la aparición de problemas de violencia, así como la violación y la muerte de varios de sus miembros, realidad no muy lejana de la que padecen sus vecinos pimas y tarahumaras.

Los seris fueron perseguidos sistemáticamente por los españoles y mexicanos que no lograron transformar su forma de vida ni convertirlos religiosamente, aunque provocaron la desaparición o asimilación de sus distintas bandas en un solo grupo, en un proceso de integración que ha sido difícil de llevar a cabo,

debe considerar también parte del territorio de Texas y Coahuila; en este periodo se genera un proceso de pugna territorial, afectando a los grupos que ya poblaban la región. Un segundo periodo se inicia con la llegada y establecimiento de los primeros españoles, a partir de la expedición de Coronado, quien es informado en 1525 de la resistencia de apaches jicarilla y mescaleros a la presencia hispana. Este periodo se extiende a lo largo del periodo colonial y el establecimiento de misiones, presidios y minerales, que fueron dando lugar al doblamiento de la región y a los intentos de sometimiento de los distintos grupos indígenas que reaccionaron de distintos modos a la colonización.

El tercer periodo de la historia apache correspondería al surgimiento y proceso de consolidación de la nación mexicana en las primeras décadas del siglo xix y la paulatina conformación de los estados de Sonora y Chihuahua, incluyendo aún los territorios de Arizona, Nuevo México y Texas. En este periodo se comienza a gestar también el surgimiento del cuarto periodo de la historia apache, con la llegada y establecimiento en la región de pobladores de origen anglo-sajón, quienes paulatinamente comenzaron a ejercer mayor presión territorial, afectando tanto a los indígenas como a los mexicanos.[3]

El cuarto periodo se caracteriza entonces por la pérdida de una parte del territorio mexicano y la imposición de la línea fronteriza; esto crea las condiciones para que tome lugar la encarnizada lucha que sostuvieron apaches mexicanos y norteamericanos por el control de estos territorios. De esta manera, en cierto momento de su historia los apaches tuvieron que enfrentarse con la población y ejército sonorenses y chihuahuenses del lado mexicano, mientras que al norte de la frontera eran perseguidos por la población y los militares en Arizona, Nuevo México y Texas.

Es de mencionarse que en más de una ocasión los robos y atrocidades atribuidas a los apaches eran en realidad cometidos por personas no indígenas que buscaban sacar provecho de la situación; es también de tomarse en cuenta que en ocasiones los robos de ganado y caballos realizados por los apaches eran promovidos por gente interesada en beneficiarse rápidamente. También es preciso señalar que el salvajismo con que eran señalados no era exclusivo de ellos, ya que, ante el problema que este grupo representaba para colonos y terratenientes, las autoridades regionales comenzaron a ofrecer un pago por la entrega de cabelleras de apaches, como un intento de exterminar el problema que representaban. Esto

[3] La obra *Apaches, fantasmas de la Sierra Madre* de Manuel Rojas y recientemente editada por los gobiernos de Sonora y Chihuahua (2008), propone reconsiderar y profundizar en el origen y carácter mexicano que se encuentra presente también en la cultura apache, para darles su justo lugar en la historia.



Contaminación. En los límites del pueblo yaqui de Cócorit, sus vecinos mestizos tiran basura sin importarles la degradación del ambiente. Cajeme, Sonora.

dio lugar a la muerte de gran cantidad de indígenas, no sólo de apaches, y se llegó a dar la situación de que había gente que trataba de aprovecharse de la venta de cabelleras, lo que llevó a las autoridades en cierto momento a pedir además las orejas de cada víctima, para asegurarse de que se trataba de una sola persona.

También hay que mencionar que a lo largo de esta gran lucha se establecieron pactos y acuerdos entre los gobiernos de cada país para permitir que los grupos de militares y voluntarios que perseguían a grupos de apaches pudieran cruzar la frontera en caso de necesidad, para asegurarse del control total de la población apache. En todo este proceso de distanciamiento y dificultad de entendimiento entre indígenas y no indígenas tuvo mucho que ver también la falta de consistencia y claridad en las políticas y trato que recibieron los apaches, pues constantemente los acuerdos que se tomaban con ellos eran violentados por las distintas autoridades involucradas o eran afectados debido a intereses personales y comerciales, lo que dificultó aún más la relación con los apaches.

Es así que a finales del siglo XIX, diezmada y debilitada en gran medida la población apache y caídos la mayoría de sus líderes, se vieron reducidos y deportados a lejanas reservaciones, principalmente en Florida, donde las familias fueron separadas, en especial mujeres y niños, en un esfuerzo por erradicar su cultura y rebeldía.

De esta manera, la memoria y el esfuerzo de grandes jefes como Cochise, Victorio, Naná, Mangas Coloradas, Júh o Gerónimo parecían quedar relegados al olvido. Hoy en día, sin embargo, la nación apache sigue viva, habitando principalmente bajo el sistema de reservaciones indias del gobierno norteamericano y gracias al establecimiento de casinos y salas de juego han podido en ciertos casos mejorar su economía e intentar recuperar parte de su territorio tradicional. Es como parte de este proceso que se debe tratar de entender el significado que para los miembros de la nación apache contemporánea representan los esfuerzos de reconciliación con la sociedad mexicana, especialmente de Sonora y Chihuahua, ya que parte de su origen, memoria y territorio están profundamente vinculados con México. Debemos tratar de aprovechar esta oportunidad para reconciliarnos con nuestra historia y verla un poco más de cerca desde la perspectiva de los distintos pueblos indígenas, habitantes originales de estos territorios y a quienes debemos también una gran parte de nuestra cultura y carácter regional; ésta es la invitación que nos hacen los apaches para andar un poco por sus propios y antiguos senderos.



Juana María, intérprete seri. Sonora.



Fiesta guerrera. Con una fiesta de guerreros, los yaquis enterraron los restos de algunos de los masacrados que fueron llevados al Museo de Historia Natural de Nueva York. Vícam Pueblo, Guaymas, Sonora.

DOÑA CLARA CONTRERAS, DEFENSORA DE LOS PIMAS (TESTIMONIO)

Rafael López Jacobo*

En los años de la Revolución mexicana vivió en nuestro municipio una mujer extraordinaria que, a pesar de las críticas de sus adversarios, encabezó la lucha, logrando reunir un numeroso contingente de guerrilleros montados a caballo, los cuales le obedecían ciegamente, con quienes recorría las rancherías, enfrentándose en varias ocasiones con soldados del régimen porfirista, así como con otros grupos contrarios y hasta con las autoridades locales, en defensa de sus paisanos los pimas, cuando éstos eran encarcelados y llevados por La Cordada a Sahuaripa, acusados por los terratenientes y ganaderos del municipio, porque les comían algunas reses o porque no querían venderles sus tierras. Algunos de aquellos ganaderos y terratenientes fueron los Ponce de Maycoba, el señor Herlindo Ronquillo y Espiridión Valenzuela, entre otros.

Esta legendaria mujer devolvió a los indios pimas algunos títulos de propiedad que les habían sido arrebatados por los yoris en Maycoba, Tarachi y Matarachi. En distintas ocasiones sacó con la fuerza de sus armas a varios indígenas encarcelados en Sahuaripa por estos motivos, los cuales se unían a ella para proseguir la lucha. La llamaban doña Clara y era temida por los ricos de la región, ya que a muchos de ellos los hizo ver su suerte por los abusos que cometían sobre todo contra los pimas, pues éstos siempre fueron sumisos y pacíficos, aunque en ocasiones se comían algunas reses, motivados por el hambre, al verse despojados de sus tierras y pertenencias, por lo cual algunos de ellos pagaron con la horca.

Los que no colgaba la cordada, al mando del temible comandante Ana-

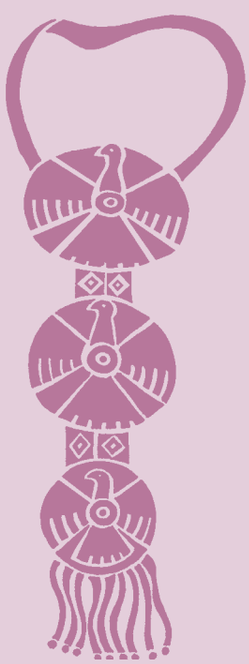
* Cronista de Yécora.

debido a sus añejas costumbres y formas de organización; a pesar de eso lograron sobrevivir gracias a su conocimiento de un territorio por demás hostil, al que poco acceso tuvieron quienes requerían mayores cantidades del líquido vital, del que carece la costa desértica y al cual se adaptó perfectamente este grupo de cazadores, recolectores y pescadores. Todavía a principios del siglo xx el gobernador del estado, Rafael Yzábal, emprendió una campaña contra ellos y los yaquis en la isla del Tiburón, bastión de la resistencia de las bandas seris, lo que marcó prácticamente el fin de su resistencia armada. Finalmente, el interés por los recursos naturales de esa región llevó a los mexicanos a reducir a los miembros de este grupo seminómada y obligarlos a establecerse en dos comunidades pesqueras, lo que implicó la pérdida de una gran parte de su dominio ancestral, incluida la isla del Tiburón, que fue catalogada como parque nacional, su entrada fue prohibida a sus dueños hasta épocas recientes, cuando los seris obtuvieron el reconocimiento sobre la isla y sus recursos, los cuales hoy día son vigilados y explotados por éstos.

La continuidad de su lucha por conservar la isla permitió a los seris que hacia finales del siglo xx se les reconociera su posesión recibieran el pago de los derechos de caza del borrego cimarrón y de otras especies endémicas de esta parte del desierto sonorense. En la actualidad algunos de estos conflictos se relacionan con la invasión de sus zonas de pesca por pescadores mestizos de distintas regiones, o con algunos planes de desarrollo que no entienden la lógica de pensamiento y el sentido territorial de este grupo, obligado a constituir una

cleto de la Madrid, lo hacían los mismos rancheros afectados. Otros indígenas fueron trasladados a Sahuaripa, donde eran encarcelados. Doña Clara Contreras fue originaria, según dicen algunas personas, de Maycoba, Tarachi o Matarachi, aunque algunos otros aseguraban que era de Sahuaripa; la verdad es que nadie da una versión segura, pues en los registros civiles de Yécora y Sahuaripa no existe ningún documento, aunque era muy común en esa época que no se registraran muchos nacimientos, sobre todo entre los indios pimas.

Doña Clara no depuso las armas con el fin de la Revolución, sino que siguió su lucha hasta los años cuarenta. La última vez que se le vio en el pueblo de Yécora fue en la precampaña política a gobernador del estado en 1949. En ese año se presentó ella al frente de una columna de hombres a caballo que abarrotaron con su presencia la plaza del pueblo. Era una mujer decidida, delgada, de piel enjuta, su rostro menudo y con una mirada penetrante; recuerdo que al frente de la columna venía ella sentada en su albardón, montando un alazán y con la bandera tricolor en sus manos gritaba: "¡Viva Alfonso Esteben!", a lo que toda la columna le contestaba: "¡Viva!"



Tiempo después de estas elecciones, doña Clara desapareció y jamás se le volvió a ver. Ella incursionó en la mayoría de los ranchos de la región, así como en los pueblos Tarachi, Matarachi, Mulatos, La Iglesia, El Trigo de Corodepe, Maycoba y Yécora, donde se hospedaba en unos cuartos de renta que tenía don Sabrino Gracia en la calle principal del pueblo. Aún existe en el pueblo un comentario muy popular; cuando alguna jovencita se hace acompañar de varios amigos se dice que "Ahí va doña Clara".

guardia tradicional, integrada por jóvenes comcáac, quienes se encargan de proteger su territorio frente a pescadores y cazadores furtivos o frente a la gente que se aprovecha de sus recursos naturales, como la madera de palo fierro y el mezquite para hacer carbón. En este proceso los comca'ac han tratado de fortalecer su forma de gobierno y adoptan una bandera propia como una manera de lograr un mayor reconocimiento para su territorio y sus derechos; sin embargo, además de esto cabe destacar que los seris mantienen relaciones cada vez más amplias con gente de distintas nacionalidades que se interesa en conocer y convivir con esta excepcional sociedad, la cual, a pesar de su pequeño número de población, ha mantenido de manera vigorosa su cultura e identidad, al adaptarse a los retos del presente, poner en práctica proyectos de protección ecológica o implementar un fideicomiso para aprovechar los recursos derivados de la cacería controlada del borrego cimarrón, o al buscar generar proyectos de ecoturismo que le



Guerreros en la iglesia de Vícam Pueblo. Los restos de varias osamentas de yaquis masacrados en la sierra de Mazatán descansan en la iglesia de Vícam antes de ser llevados a su última morada. Vícam Pueblo, Guaymas, Sonora.



Fiesteros con urnas mortuorias. Los fiesteros de Vícam Pueblo llevan las urnas mortuorias a su lugar de descanso eterno después de estar en el Museo de Historia Natural de Nueva York durante más de 100 años. Vícam Pueblo, Guaymas, Sonora.

TETABIATE SIGNIFICA NUESTRA HISTORIA

Profesor Silverio Jaime León*

El 10 de julio de 2001 se cumplieron cien años de la muerte de Juan Maldonado Waswechia, mejor conocido como Tetabiate, ejecutado por el ejército federal mexicano en 1901. Aquí yacen sus restos, aquí yacen los restos de aquel hombre que protagonizó uno de los pasajes históricos más sangrientos que haya vivido la tribu después de Hurdaide y Cajeme y de las políticas más devastadoras e inhumanas: el exterminio total de nuestro pueblo yaqui. Aquí está Tetabiate, el hombre que dignificó la lucha de su pueblo en su afán de autonomía de gobierno y de territorio, aquel que quiso definir sus ideales y razones, firmando la paz con el supremo gobierno, aquel que se formó a la sombra de otro hombre valeroso, José María Leyva (Cajeme), aprendiendo cómo luchar con inteligencia y sobrevivir a la política devastadora y cruel de esos tiempos. Tetabiate significa nuestra historia y no nos avergüenza compartirla con nuestros hijos y nuestros hermanos y parientes; mucho menos con gente ajena a nuestra raza, porque es un ejemplo de orgullo para nuestro pueblo y nuestras futuras generaciones.

Cómo dejar de mencionar aquí a todos aquellos hombres, mujeres, jóvenes, niños y ancianos que con su sangre dignifican nuestra raza, a los capitanes, a los comandantes que quedaron en los campos de batalla a todo lo largo y ancho de esta sierra del Bacatete. Como todos sabemos, nuestros antepasados no se doblegaron ante las agresiones; con valentía y mucho orgullo defendieron nuestro territorio y los valores culturales que nos identifican como pueblo. Entonces la lucha de resistencia se convirtió en parte de la vida cotidiana de nuestros pueblos yaquis. Han transcurrido cien años, un siglo, y nos encontramos en un nuevo milenio y nuestro pueblo sigue luchando. Hoy esta lucha de resistencia se desarrolla a través de diversas vías.

* Dirección General de Educación Indígena, Sonora.

permitan conservar el control sobre su territorio frente a los grandes proyectos turísticos regionales.

Como parte de los cambios que toman forma en la vida de los comcáac se puede mencionar el hecho de que en los últimos años ha habido una nueva apertura e intercambio en el seno de su cultura; de esta forma, mientras algunos jóvenes se han capacitado como paraecólogos y guardianes ecológicos, otros han encontrado en la música de rock, basada en su música y cantos tradicionales, una nueva forma de expresión que les ha permitido encontrarse y establecer el diálogo con jóvenes no indígenas y grupos de música de México y Estados Unidos que inciden en la toma de conciencia acerca de su compromiso histórico en la conservación de su cultura e identidad; también han participado en el movimiento indígena de origen zapatista que busca un mejor reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en el México contemporáneo.

Los conflictos interétnicos de los pápagos o tohono o'odham han tenido un cariz muy singular. Primero fue con los españoles, quienes quisieron integrarlos al sistema de misiones y romper su estrecha relación con el desierto. Luego fueron los mexicanos, quienes les quitaron sus mejores tierras y complicaron sus formas de obtener los recursos del desierto. Finalmente, con el despojo del territorio mexicano por Estados Unidos, el grupo se dividió en dos, con sistemas de tenencia de la tierra muy diferentes: mientras que a quienes se quedaron en México, ahora la minoría, se les reconocieron algunos terrenos en forma de

Algunos pueblos, obligados por las circunstancias del momento, han optado por la rebelión y otros por la movilización social en los caminos, en las calles y plazas de sus lugares de origen; otros levantan su voz en los parlamentos de representación popular, adonde han llegado porque las condiciones políticas así lo permiten. Por ello, en la actualidad se abre una nueva fase de profundas transformaciones sociales, asentándose las bases para su desenvolvimiento y condicionamiento. Por un lado, se alienta, mediante un decidido apoyo, una nueva organización económica, por el otro, se inserta dentro de la estructura organizativa de nuestra tribu una serie de instituciones que gradualmente se han venido a posesionar de los antiguos espacios de decisión, control y reproducción de los elementos culturales que los yaquis habíamos logrado conservar a



Tetabiate significa "nuestra historia". Acto de homenaje a Tetabiate, líder de la resistencia yaqui. Sierra del Bacatete, Sonora.

CUADRO 15.
ALGUNAS PALABRAS CUCAPÁ

Cucapá	Español	Cucapá	Español	Cucapá	Español
Achin ayaw	arco	Jmá shoap	huevo	Ñillo	ojo
Añalhg	mesquite	Jmarawi	pollito	Ñilu	nariz
Añur puasaw	cazuela	Jñar	tortuga	Ñiwucai	corazón
Awlai hashar	víbora de cascabel	Jponiw	verde	Shave	silla
Chapey	indio	Juat	rojo	Shawai	chanate
Chawauai	pluma	Jun	niño	Shlaah	luna
Ichuar	bastón	Kachul	cachora	Shmal shopañ	flor
Jacén	niña	Kiyup - killup	sandías	Shomalshopan	flor
Jacon	perro	Klap	estrella	Suppan	flor
Jam shaña	melón	Kulj	liebre	Thjpá	coyote
Jchass	elote	Merric	frijol	Yeshniis	negro
Jilmá	maracas	Na - ñaa	sol		

Fuente: Taller de la cultura cucapá, Pozas de Arvizu, 2007.

través de los tiempos. Esta situación condicionó a la tribu a las directrices externas impulsadas por las políticas de los diferentes gobiernos nacionales. El resultado de ello fue la generación de una profunda dependencia de la etnia en su conjunto hacia el Estado mexicano y expresa en las acciones de cada una de las instituciones que fueron encargadas de apoyar las distintas instancias de la vida productiva, organizativa y de bienestar social. En la última década, la tribu yaqui decide encausar su propio proceso de desarrollo, condición que no implica modificar la estructura tradicional, sino la creación de una nueva a partir de un planteamiento propio de desarrollo y configurado como una extensión de parte de la autoridad tradicional para operar y discutir con las instituciones la dirección del desarrollo económico, de bienestar social y de los valores culturales. La disposición de este nuevo planteamiento parte de la convicción de que con la restructuración del esquema organizativo se da un paso decisivo en la construcción de una nueva etapa de desarrollo social de nuestra comunidad indígena.

Nuestra exigencia para el nuevo gobierno federal es el compromiso real en su reconocimiento al derecho consuetudinario de libre determinación de la tribu, no de coyuntura, sino en el marco de una profunda reforma de Estado que impulse acciones para el desarrollo y justicia mediante el apoyo de nuestros planteamientos relativos a encausar condiciones más favorables en el marco jurídico y las políticas públicas de Estado y las referidas a nuestras aspiraciones de desarrollo económico, social y cultural. Mucho se ha dicho por el gobierno federal acerca de los principios que deben normar las acciones gubernamentales en su relación con los pueblos indios. Se maneja la palabra *respeto* a las propias formas de organización y el marco normativo. Para nosotros, el respeto significa conservar la autonomía diferenciada sin menoscabo de la soberanía nacional, dejar ser a la tribu yaqui en sus asuntos y decisiones sin menoscabo del interés nacional y público. Todas las políticas, formas de pensamiento y prácticas basadas en la superioridad de determinadas sociedades que utilizan razones de origen nacional o diferencias culturales son racistas, inválidas por las ciencias sociales, moralmente condenables, socialmente injustas e históricamente enjuiciables.

En los actuales tiempos, los esfuerzos para decidir y subordinar el modo de vida de los yaquis en el marco de las instituciones del gobierno central mexicano persisten y la resistencia ahora se está dando mediante esfuerzos de impulso al autodesarrollo; debe darse a través de instrumentos con estructuras técnicas, y cuando gradualmente las condiciones lo ameriten. Así también en la actualidad destaca un crecimiento de consecuencia por el mejor conocimiento del contexto histórico; sin embargo, también hay individualmente yaquis que experimentan costumbres de la

propiedad ejidal, los que se quedaron a radicar en Arizona fueron integrados al sistema de reservaciones impulsado por el estado norteamericano para controlar a los grupos nativos.

Por mucho tiempo la frontera no les impidió continuar con sus ceremonias rituales hasta que los problemas fronterizos fueron muy notorios; en años recientes los conflictos bélicos internacionales relacionados con Estados Unidos y el intenso fenómeno migratorio hacia el norte han implicado una fuerte militarización de la frontera con estrategias y tecnologías muy diversas y el paso entre uno y otro lugar se volvió más peligroso en los últimos tiempos. Esto ha puesto en jaque el sistema ritual de dicho grupo transfronterizo, que constantemente se ve obligado a establecer relaciones con las sociedades, políticas y gobiernos de ambos países. Desde los últimos años del siglo xx hasta la actualidad, diversos problemas han afectado la existencia de los o'odham en México; así, proyectos de desarrollo minero, proyectos turísticos, decretos ecológicos y planes de creación de centros de acopio de desechos tóxicos industriales ponen su mirada en el territorio desértico de los o'odham en México, ya que aún se considera esta región como parte de los confines del país y se maneja la idea errónea de que en los desiertos nada se pone en riesgo con los desechos mineros o industriales. Esto ha llevado a los o'odham a entablar negociaciones con los gobiernos estatal y federal de cada lado de la frontera, en busca de poner en claro sus derechos y demandas de protección y atención no sólo en beneficio de ellos y su

clase política del poder, como recurso personal que origina que la base social del proyecto autónomo de los yaquis y de los pueblos indígenas de México se confunda en medio de la agitación política nacional. Por ello, expresamos que no es el trabajo clientelar de los indígenas, para partidos políticos o de indígenas para indígenas, sino para el proyecto de autodeterminación y por él siempre se ha luchado, así como el reforzamiento de las instituciones propias y el reconocimiento institucional, ahora por medio de la concertación como organización política, con la orientación ideológica y jurídica que se exige para hacer frente a los elementos sutiles de dominación y a las características, así como a sus implicaciones en nuestra forma de participación política con el entorno republicano.

Este proyecto de defensa incluye atender y conservar los esfuerzos que haya en el marco nacional e internacional sobre el reconocimiento de la existencia de derechos primordiales de los indígenas; al respecto, la tribu yaqui considera un derecho primario la conservación íntegra del patrimonio natural, territorio y recurso agua, por lo que debe fortalecerse por estas vías el rechazo a todas las formas existentes contra la integridad que nos pertenece. Se entiende también que para activar el desarrollo político, económico, social y cultural que se demanda, se brinden estos espacios que por derecho nos asiste, que se atienda sin censura la naturaleza de nuestros planteamientos, que no existan prejuicios tradicionalmente pesimistas y que la ruta de la concertación sea la que sugiera el entendimiento para posibilitar acciones que beneficien el crecimiento de esas relaciones para el trabajo en bien del pueblo y en el engrandecimiento de nuestro estado y nación.

Nuestro avance se ve limitado a los intereses políticos y económicos que nos disputan la explotación de nuestros recursos y encuentra condiciones favorables dentro del impulso de una política económica y social que no contribuye a las necesidades y satisfactores más elementales de nuestro pueblo yaqui: la necesidad de mantenernos en una posición como un proyecto de defensa a través de un planteamiento que incluya las demandas y aspiraciones de la tribu yaqui mediante esfuerzos enfocados en la autogestión y regulación de todas las actividades que den atención a todos los aspectos de la sociedad, que nos exige también a los yaquis el reconocimiento de los efectos nocivos de la sobreprotección en las diferentes ramas económicas y las caridades del pasado. Por ello, nuestro interés en la corresponsabilidad del convencimiento de que nadie hará por nosotros lo que debemos hacer por nosotros mismos y de expresar nuestra conceptualización del proceso de desarrollo pasado, presente y el que queremos para un mejor futuro de nuestro pueblo yaqui y así cumplir los ideales de las razones justicieras de Juan Maldonado Tetabiate. Gracias.



Tumba yaqui. Una tumba rústica es iluminada con velas para honrar a un yaqui ajusticiado durante el porfiriato por luchar por su territorio. Región de Vícam, Guaymas, Sonora.



Inmigración al Noroeste

Corriente de migrantes hacia Baja California Norte

Corriente de migrantes hacia Sonora

Corriente de migrantes hacia Sinaloa

Principales lugares de asentamiento

1 Poblado Miguel Alemán
2 Estación Pesqueira
3 Caborca
4 Hermosillo
5 Tijuana
6 San Quintín

Principales hablantes de lenguas indígenas que llegan a Sonora y Baja California

Sonora: Mixe Trique Mixteco Zapoteco

Baja California: Mixteco Zapoteco Purépecha Trique

Mapa 16. Inmigración al Noroeste.

propia cultura, sino también preocupados por el entorno regional y la protección de su equilibrio ecológico.

Los grupos yumanos de México han padecido una situación similar a la de los tohono o'odham, particularmente los cucapá, grupo dividido también por la frontera; por otra parte, los otros grupos emparentados (kiliwa, kumia'i y paipai) se remontaban a los terrenos serranos del norte de Baja California, lugares donde sus tierras se han reducido considerablemente debido a varios factores, entre ellos los problemas con los mestizos, que las han usurpado para convertirlas en terrenos ejidales de los que se les excluye sistemáticamente, la migración por falta de medios de subsistencia, así como la explotación de sus recursos naturales por gente ajena a estos grupos étnicos; algunos se trasladaron y establecieron al norte de la frontera y han mantenido entre ellos algunos contactos. Su situación es muy delicada debido a que su número ha descendido rápidamente y sus lenguas se encuentran en peligro de desaparecer en un periodo relativamente corto. Por largo tiempo se creía que los cucapá sólo vivían en la península y el sector de ellos que ha vivido en Sonora no era reconocido ni considerado en los programas de apoyo a estas comunidades. En particular un sector de los cucapá, quienes tradicionalmente han vivido de la pesca en el alto delta del Golfo de California, se ha visto afectado por los decretos de protección ecológica que les impiden seguir desarrollando su pesca tradicional; frente a esta situación, ellos reclaman que el tipo de pesca que realizan no es la causante de los problemas en

DE GOLONDRINOS, MIGRANTES Y NUEVOS SONORENSES

Roberto Ramírez Méndez*

Las zonas agrícolas del valle de Culiacán en Sinaloa, la costa de Hermosillo en Sonora, el Valle de San Quintín, Mexicali y Ensenada en Baja California forman el corredor del Pacífico que atrae a jornaleros del centro, sur y sureste del país, entre ellos jornaleros indígenas provenientes del estado de Oaxaca. Estos destinos también forman parte de un camino mucho más largo y complejo: el que termina en Estados Unidos. Con el paso del tiempo, algunos lugares se han convertido en verdaderos poblados creados por migrantes, otros en polos importantes de atracción para trabajadores indígenas migrantes, como ocurre, recientemente con el poblado Estación Pesqueira del municipio de San Miguel de Horcasitas, que se ubica a 32 km de Hermosillo y recibe a miles de jornaleros que trabajan en la uva durante el verano. Su población aumenta de 3 600 a 16 000 de enero a marzo y hasta 30 000 de abril a junio. Zapotecos, mixtecos y triquis tienen presencia en este poblado. Caborca y Miguel Alemán son dos polos de atracción de mano de obra para los jornaleros que arriban al estado.

El poblado Miguel Alemán pertenece a la región costa del municipio de Hermosillo y cuenta con una población aproximada de 40 000 habitantes y una población flotante de más de 12 000, en su gran mayoría conformada por migrantes del sur y sureste del país. El trigo, las hortalizas y la vid son los cultivos que más destacan en la producción agrícola de esta región.

El nogal, la naranja, el algodón, el ajonjolí, la alfalfa y el maíz requieren menos trabajo y, en consecuencia, un salario bajo, comparados con la calabaza, el pepino, el tomate, el melón, la sandía, el chile y la uva, que demandan más trabajo. En estos cultivos se emplea una parte considerable de la fuerza de trabajo migrante. Indígenas provenientes del estado de Oaxaca

* Centro INAH-Sonora.

esta región, sino la pesca industrial, que afecta mayormente a las especies marinas del golfo.

Empero, la batalla no ha sido sólo por la tierra, también intervienen otros factores en los problemas que generan las relaciones interétnicas entre grupos con diferentes visiones del mundo y con poderes económicos y políticos muy desiguales. Uno de ellos tiene que ver con la lucha por los recursos naturales, como la agricultura, la pesca, la ganadería y los recursos forestales, por mencionar algunos. Tradicionalmente, los grupos indígenas han usufructuado sus recursos naturales sin fines de lucro, mientras que los grupos económicos más poderosos han utilizado el eslogan de progreso y desarrollo para sobreexplotar la tierra, la fauna (terrestre y marina), la flora o el agua. No bastó con arrebatarles sus mejores tierras, ahora algunos habitantes vecinos han ingresado a sus últimos reductos para consumir también estos recursos, como ocurre con la tala de los árboles maderables de los pimas, la pesca en aguas territoriales de los mayos, yaquis y seris, incluso de barcos japoneses en el caso de estos últimos, el despojo de la poca agua de los tohono o'odham, la tala para hacer leña y carbón en los predios de varios grupos indígenas, el pastoreo de ganado ajeno a los yaquis y la renta de las parcelas irrigables de yaquis y mayos.

Otro aspecto tiene que ver con sus formas de organización social y política. A las antiguas formas de organizarse, el Estado ha impulsado en todos los grupos otras formas de gobierno, desde los gobernadores indígenas que han dependido

son una parte significativa de este ejército obrero que da vida a los campos.

El cultivo de la uva es de los trabajos más comunes y que ocupa mayor cantidad de trabajadores. Desyerbe, desbroce, aplicación de cianamida, amarre, deshoje, raleo, capar racimo, mojada de racimo, anillada, corte y empaque son actividades propias de la producción de la uva. Existen tres tipos de contratos para realizar la mayoría de estos trabajos: por contrato, por tarea y por día.

Un cuadro de un viñedo tiene varios surcos, cada uno de los cuales consta de 70 a 80 plantas en promedio; una planta mide alrededor de 1.70 m de altura. El trabajo para una persona que labora en la uva comienza desde las siete de la mañana hasta las tres de la tarde aproximadamente y la aplicación de este producto en jornada diaria es de dos líneas únicamente. En la uva también se emplean mujeres y menores de edad; para las mujeres, la jornada de trabajo es doblemente agotadora: se levantan más temprano (4 de la mañana) para hacer el trabajo de casa y de su familia y después para llevar a cabo el trabajo del campo; en muchos casos, la presencia de familiares, como la madre o la suegra, ayudan a sortear algunos de estos problemas. En las guarderías las madres dejan a sus hijos mientras ellas trabajan, pero no todos los campos cuentan con este servicio, ni todas las escuelas de los poblados que reciben migrantes tienen profesorado bilingüe, lo que propicia en gran medida la deserción de estudiantes indígenas.



Campo de algodón.

Los trabajadores que viven en el poblado Miguel Alemán son recogidos por taxis: vagonetas que diaria-



Cruzando la frontera. Caminata de protesta por la destrucción del territorio sagrado de los o'odham (pápagos). Frontera de Sonora y Arizona, territorio tradicional o'odham.

mente los transportan a su campo de trabajo. Este servicio es pagado por el dueño del campo, y el taxista gana por los viajes hechos, además de encargarse de conseguir mano de obra para el campo. En un taxi viajan incómodamente de 20 a 22 personas.

La cianamida hidrogenada, fertilizante tóxico utilizado en el cultivo de la uva, acelera el crecimiento de los pequeños tallos que sostendrán el fruto. Para aplicar este fertilizante, los hombres se cubren con overol, gorro, guantes, lentes y camisa. Las mujeres prácticamente se cubren por completo: el rostro con telas y gorra y el resto del cuerpo con camisas de manga larga y pantalones. Los menores de edad también utilizan este atuendo para proteger su identidad y conservar el empleo.

La intoxicación por cianamida es uno de los problemas de salud más recurrentes entre los trabajadores de la uva. Los síntomas principales son mareos, irritación de la piel y, en casos extremos, inflamación de las partes afectadas. Los trabajadores contratados en sus lugares de origen, en comunidades oaxaqueñas, reciben un adelanto. El transporte desde los lugares de origen corre a cargo del patrón, pero la relación con éste no siempre es la mejor: algunos dueños de campos contratan a indígenas monolingües. En unos campos los jornaleros tienen estrictamente prohibida la salida y existen cuerpos de seguridad interna que se encargan de ello. Dentro de los campos hay tiendas donde, sin tener alternativa, los trabajadores deben comprar todos los artículos que necesiten. En ocasiones los patrones no cumplen con lo convenido acerca de las condiciones de trabajo, el pago o el lugar para vivir; aun así, el jornalero es retenido contra su voluntad. Las condiciones de vida dejan mucho que desear, pues hacinados carecen de las condiciones mínimas indispensables para vivir, sin servicio de agua potable o energía eléctrica.

Hermosillo es también receptor de población oaxaqueña. Las colonias 4 de Marzo y Solidaridad-Segunda Etapa se caracterizan por las poblaciones mixteca y triqui que ahí viven y se emplean en oficios diversos y en actividades particulares: mujeres mixtecas realizan en casa trabajo doméstico y crean accesorios personales (pulseras, diademas, collares, bordados con hilo de seda y con pedrería y plumas con nombres personales). El centro de la ciudad es el lugar más concurrido para comercializar estos productos. Algunas familias comerciantes viajan por gran parte de las ferias patronales del estado y ofrecen productos accesorios o decorativos; la vendimia se enriquece con bolsos y blusas hechas con telar de cintura.

Sin embargo, los trabajos desempeñados y la convivencia en una sociedad que pasa de ser un nicho temporal al lugar de residencia definitivo, en ocasiones para familias enteras, no siempre son una experiencia agradable: "De Villa de Seris (barrio viejo de la ciudad) para allá es el sur" y "de Navojoa (municipio situado al sur

CUADRO 16.
MIGRACIÓN.
POBLACIÓN TOTAL POR ENTIDADES FEDERATIVAS DE RESIDENCIA ACTUAL Y LUGAR DE NACIMIENTO, Y SU DISTRIBUCIÓN SEGÚN EL SEXO
(MIGRACIÓN POR LUGAR DE NACIMIENTO)

Estado	*Entidad de origen*	*Población Total*	*Hombres*	*Mujeres*
Sonora				
	Oaxaca	9 829	5 388	4 441
	Guerrero	7 635	4 188	3 447
	Veracruz	9 854	6 012	3 842
	Chiapas	3 622	2 040	1 582
	Michoacán de Ocampo	15 574	8 091	7 483

Fuente: *Libro de consulta, tabuladores básicos, Estados Unidos Mexicanos*, tomo I, XII Censo General de Población.

de Hermosillo) para allá es el sur". Estas expresiones son muy comunes en el habla regional sonorense y sirven para hacer referencia a una división territorial imaginaria que considera al resto de la república como el "sur". El término *guacho* no sólo sirve para nombrar a un fuereño, sino también implica estigma social. Ser guacho equivale a ser "hablador", "verborreico", "gandalla", "presuntuoso", "el que viene a quitarles a los de aquí"; sin embargo, la categoría se ubica debajo del "ser sonorense". A esta expresión se le agrega otra de uso muy común: "oaxaquita". Este vocablo, de carácter peyorativo, se aplica para toda la gente con rasgos indígenas venidos del resto del país. El término implica, para las personas, trato desigual, abuso y segregación. Ser "oaxaquita" no se compara con ser "guacho": en una escala social imaginaria, del sonorense seguiría el guacho, y de éste el oaxaquita. Oaxaquita es lo que avergüenza, lo molesto.

En la primera mitad de 2004 se inició en Hermosillo una intensa campaña en contra de las madres indígenas que se ubicaban en los cruceros, con sus hijos a cuestas, para pedir limosna. Inició con un reportaje publicado en uno de los diarios de circulación regional más importante de Sonora, en el cual con una crítica tendenciosa es abordaba la situación de estas personas. En principio el reportaje pretendía resaltar el peligro que representaba la actividad de las madres para la vida de sus hijos, la propia y la de los automovilistas. El capítulo alcanzó tales magnitudes que las autoridades policiacas detuvieron a las mujeres y las separaron de sus hijos. Los menores fueron depositados en una casa hogar del DIF estatal, donde quedaron bajo custodia temporal del Estado.

Finalmente, las madres fueron liberadas días después, previo pago de una multa; posteriormente les regresaron a sus hijos. Esta acción, por demás evidente de racismo, quedó expuesta cuando en las notas periodísticas nunca se mencionó a los demás trabajadores que en los cruceros laboran (vendedores de frutas, de curiosidades, de rosas, periódicos, personas que piden ayuda para casas de rehabilitación y repartidores de volantes, quienes curiosamente no son oaxaqueños). Siempre se mencionó a las "Marías" como el centro del problema, un claro ejemplo de racismo que terminó por violentar los derechos de ciudadanas mexicanas.

Los migrantes oaxaqueños que empezaron a frecuentar los campos del Noroeste a mediados del siglo pasado son el antecedente de las nuevas generaciones de oaxaqueños que nacieron en Sonora y que se han incorporado a la dinámica del estado, al convivir, producir y aportar al desarrollo de la entidad. Con ello han dado ejemplo, una vez más, de la gran capacidad de adaptación de los pueblos indígenas de México, basados en el respeto y la tolerancia al otro y revitalizando una nueva identidad que se forja al calor del desierto sonorense y las raíces de la sierra oaxaqueña.

CUADRO 17.
MIGRACIÓN.
POBLACIÓN DE 5 AÑOS O MÁS QUE HABLA ALGUNA LENGUA INDÍGENA, POR MUNICIPIO Y TIPO DE LENGUA, Y SU DISTRIBUCIÓN SEGÚN CONDICIÓN DE HABLA ESPAÑOLA Y SEXO

Sonora				Distribución según condición de habla española								
				Habla español			No habla español			No especificado		
	Total	H	M	Total	H	M	Total	H	M	Total	H	M
Mixes	71	40	31	69	39	30	0	0	0	2	1	1
Triquis	595	310	285	471	263	208	87	30	57	37	17	20
Mixtecos	1 684	885	799	1 480	812	668	109	33	76	95	40	55
Zapotecos	1 164	651	513	1 098	618	480	19	11	5	47	22	25

Fuente: *Libro de consulta, tabuladores básicos, Estados Unidos Mexicanos*, tomo I, XII Censo General de Población.

CUADRO 18.
MIGRACIÓN.
POBLACIÓN DE 5 AÑOS O MÁS QUE HABLA ALGUNA LENGUA INDÍGENA, POR MUNICIPIO Y TIPO DE LENGUA, Y SU DISTRIBUCIÓN SEGÚN CONDICIÓN DE HABLA ESPAÑOLA Y SEXO

Caborca, Sonora				Distribución según condición de habla española								
				Habla español			No habla español			No especificado		
	Total	H	M	Total	H	M	Total	H	M	Total	H	M
Mixes	4	1	3	4	1	3	0	0	0	0	0	0
Mixtecos	193	107	86	179	102	77	8	3	5	6	2	4
Zapotecos	50	29	21	48	27	21	1	1	0	1	1	0
Triquis	43	25	18	35	22	13	4	0	4	4	3	1

Fuente: *Libro de consulta, tabuladores básicos, Estados Unidos Mexicanos*, tomo I, XII Censo General de Población.

CUADRO 19.
MIGRACIÓN.
POBLACIÓN DE 5 AÑOS O MÁS QUE HABLA ALGUNA LENGUA INDÍGENA, POR MUNICIPIO Y TIPO DE LENGUA, Y SU DISTRIBUCIÓN SEGÚN CONDICIÓN DE HABLA ESPAÑOLA Y SEXO

Hermosillo, Sonora				Distribución según condición de habla española								
				Habla español			No habla español			No especificado		
	Total	H	M	Total	H	M	Total	H	M	Total	H	M
Mixes	29	16	13	28	15	13	0	0	0	1	1	0
Mixtecos	837	410	427	713	367	346	66	17	49	58	26	32
Zapotecos	270	163	107	250	149	101	3	1	2	17	13	4
Triquis	471	242	229	372	206	166	76	28	48	23	8	15

Fuente: *Libro de consulta, tabuladores básicos, Estados Unidos Mexicanos*, tomo I, XII Censo General de Población.

CUADRO 20.
MIGRACIÓN.
POBLACIÓN INDÍGENA FEMENINA SEGÚN TIPO DE INMIGRACIÓN,
A PARTIR DEL NACIMIENTO Y OBSERVADA ENTRE 1995 Y 2000,
POR ENTIDAD FEDERATIVA Y TIPO DE MUNICIPIO

Entidad federativa y tipo de municipio	Mujeres nacidas en hogares indígenas					Mujeres nacidas fuera del lugar de residencia		Mujeres inmigrantes entre 1995 y 2000			
									Inmigrantes estatales e internacionales		
						De otro		Sólo inmigrantes municipales		De otro	
	Total	En la entidad	En otra entidad	En otro país	No especificado	Estado	País		Total	Estado	País
Sonora	59 544	53 321	5 862	164	197	9.9	0.3	2.3	4.0	3.8	0.2
Indígena	11 418	11 319	75		24	0.7	0.0	0.2	0.1	0.1	0.0
Con presencia indígena	38 999	11 939	3 834	92	134	9.9	0.2	0.9	3.8	3.6	0.2
Población indígena dispersa	9 127	7 063	1 953	72	39	21.5	0.8	10.6	9.8	9.4	0.5

* *Indicadores con perspectiva de género para los pueblos indígenas* Patricia Fernández Ham, 2006, México.

"POR ESTAS MANOS..." LA VOZ DE LOS MIGRANTES EN SONORA*

Antonio Sánchez**

Vamos a hacer una comisión para entregar documento al presidente de la república, amigos; nuevamente vuelvo a repetir por qué nosotros estamos aquí con nuestra presencia en el Congreso: estamos por falta de vivienda en nuestra comunidad, estamos aquí porque hace falta proyectos para las mujeres pobres de cada comunidad, hermanos. Hemos hecho la demanda, por lo cual no hay una respuesta, hoy está 10 comunidades, tanto a Caborca, tanto Pesqueira, tanto Poblado; viene de 10 en 10 comisiones, todos ejidos donde se encuentran razas migrantes hoy aquí están, amigo. Pero nosotros hoy este día vinimos, estas gentes dejan un día de trabajar, pierde un día para ganar, para venir, para demandar las necesidades que tiene. Cuanto aquellos niños que no saben hablar son rechazados de la escuela, cuanto aquellos niños que no alcanzan la escuela por falta la voluntad nuestro gobierno; a eso estamos hoy, pero en este momento estamos, pero esperamos la presencia de los tres diputados; en eso vamos a organizar 10 mujeres y 10 compañeros y vamos a (inaudible) a presidente de la república porque hemos hecho la invitación a la señora Xóchitl Gálvez; ella hizo un compromiso de estar con las razas indígenas, pero jamás ha venido a visitar para saber cómo viven las razas pobres de veras. Cuánto sufrimos nosotros, de veras, migrar a este estado por ser pobre…

Por ser pobres, vuelvo a repetir, muchas de aquellos gente blanca dicen: "¿Estos oaxacas por qué vienen a

* Mitin en la plaza Benito Juárez inmediato al Congreso del Estado de Sonora del Frente de unificación de lucha triqui, zapoteco, mixteco, liberación de pueblos indígenas, frente popular revolucionario, diciembre de 2004. (Extractos del discurso en la voz de Antonio Sánchez).

** Jornalero migrante proveniente de Oaxaca.

CUADRO 21.
MIGRACIÓN.
POBLACIÓN INDÍGENA MASCULINA SEGÚN TIPO DE INMIGRACIÓN, A PARTIR DEL NACIMIENTO Y OBSERVADA ENTRE 1995 Y 2000, POR ENTIDAD FEDERATIVA Y TIPO DE MUNICIPIO.

Entidad federativa y tipo de municipio	Hombres nacidos en hogares indígenas					Hombres nacidos fuera del lugar de residencia		Hombres inmigrantes entre 1995 y 2000			
						De otro		Sólo inmigrantes municipales	Inmigrantes estatales e internacionales		
										De otro	
	Total	En la entidad	En otra entidad	En otro país	No especificado	Estado	País		Total	Estado	País
Sonora	64 919	57 881	6 644	179	215	10.3	0.3	2.3	4.0	3.7	0.3
Indígena	12 285	12 155	102	3	25	0.8	0.0	0.2	0.2	0.2	0.0
Con presencia indígena	42 557	37 985	4 313	113	146	10.2	0.3	1.0	3.6	3.3	0.3
Población indígena dispersa	10 077	7 741	2 229	63	44	22.2	0.6	10.7	10.3	9.6	0.8

* *Indicadores con perspectiva de género para los pueblos indígenas*, Patricia Fernández Ham, 2006, México.

dar lata en este estado?"; pero vuelvo a repetir, amigo mío… Por esta mano, por esta mano cortamos naranjas, por esta mano levantamos cosecha, por esta mano sacamos buenos frutos de importación a otro país y Sonora va adelante. Es el momento de que el señor gobernador y los tres niveles de gobierno deben de asomarse a ver cómo vivimos nosotros; esto es lo que necesitamos hoy; si esos funcionarios no ponen una mesa de trabajo el día de hoy, posiblemente vamos a estar unos días aquí, por que la necesidad nos obliga de salir, salir y gritar para poder lograr, hermano.

No es por gusto, no es por un capricho, no es porque nos gusta, sino que es por hambre, sino que es por una necesidad. Estuve visitando el ejido y dice un paisano mío:

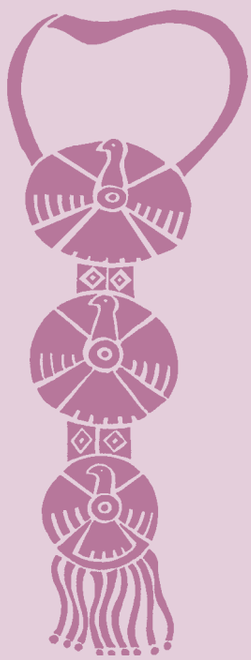
Mira, el INI vino, me regaló tres hojas de lámina, pero lo puse doblado para que tapara más el techo para que yo pueda vivir con mis hijos bajo este techo.

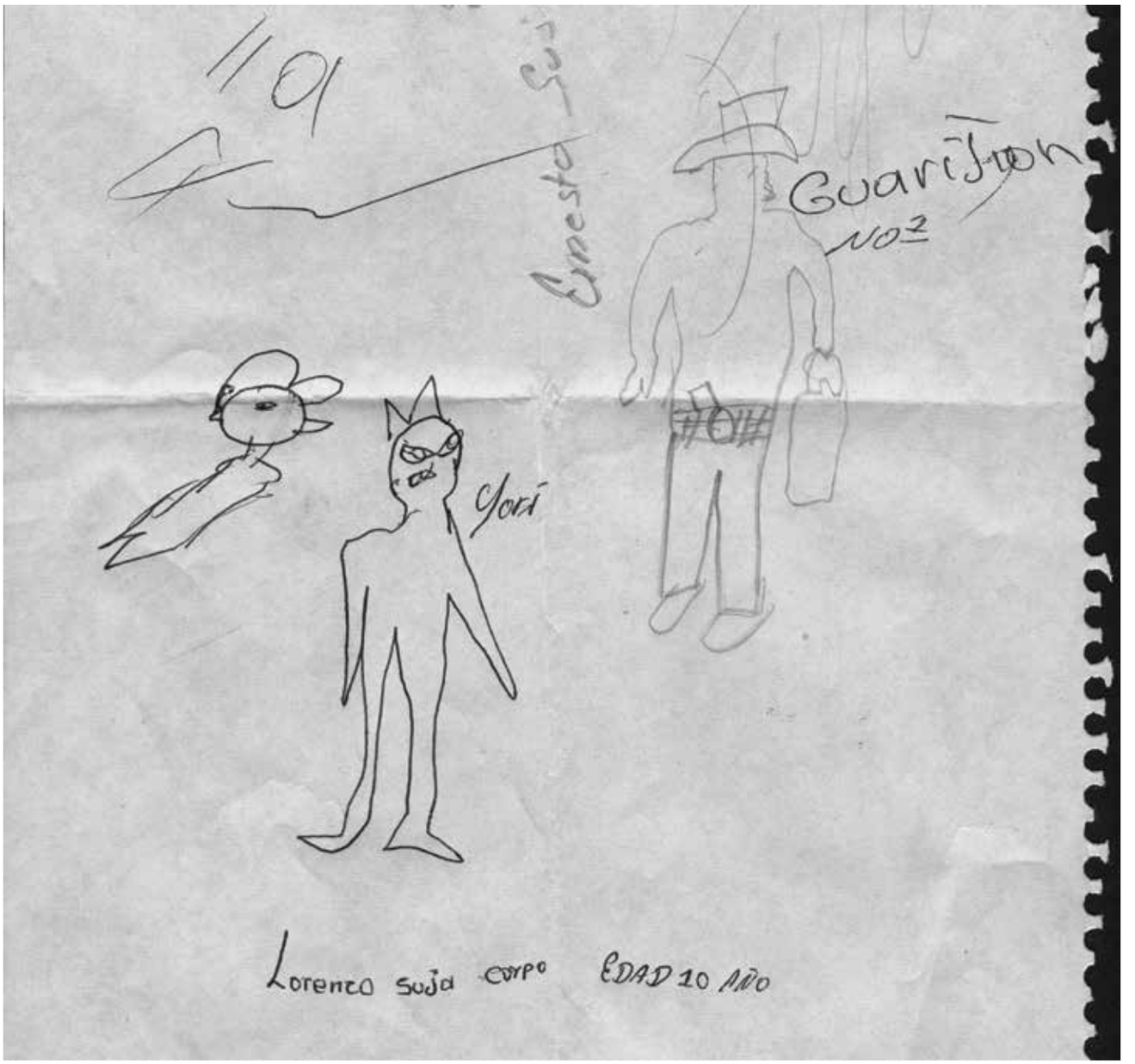
Le dije: —¿Por qué no has hecho mejorcito la casa?

Me dijo: —Porque lo que gano, verdad, no me alcanza…

Fíjese y esto, esto de veras es triste la vida, ser pobre, migrar a este estado y seguir pobre.

Pero este día invitamos a cada uno de los ciudadanos de aquí de Hermosillo a que nos disculpe y de veras que nos disculpen porque si todos somos mexicanos y tenemos derecho de decir porque la ley así lo dice, estamos aquí, vamos a estar un ratito más…





Yori diablo guarijío (dibujo). Álamos, Mesa Colorada, Sonora.

de diferentes órganos de gobierno (entre ellos el desaparecido Instituto Nacional Indigenista) hasta los modernos regidores indígenas, que aún son objeto de divisiones internas, producto de las luchas entre partidos políticos en las comunidades y pasando por una gama de autoridades de todo tipo, como los comisariados ejidales y los representantes municipales, ya sea como sindicaturas o comisarías. Tal ha sido el avance de la conformación de autoridades que los seris, como grupo pequeño numéricamente que son, han implementado varias estructuras de gobierno, como el tesorero de bienes comunales, el presidente del consejo de vigilancia, la formación de la guardia tradicional seri, el secretario de la cooperativa pesquera y el consejo de ancianos, además de contar con el gobernador seri, el comisariado ejidal y el regidor municipal.

A esas formas de gobierno se contraponen antiguos sistemas de organización civil y de impartir justicia. Muchos de ellos tienen que ver con autoridades rituales, como los maestros rezanderos de yaquis y mayos, los fiesteros y el maynate guarijío, las autoridades de la Iglesia de varios pueblos indígenas y los gobernadores tradicionales de los yaquis. Estos últimos han logrado de facto ser

reconocidos por las autoridades de los tres niveles de gobierno: municipal, estatal y federal, y han llevado a la mesa de negociaciones, bajo la ramada de la guardia tradicional, a gobernadores y presidentes de la república (Moctezuma y López, 2005).

Otro de los aspectos importantes que entra en contradicción en las relaciones interétnicas se relaciona con las diferencias culturales y la cosmovisión de los grupos indígenas respecto a los grupos mestizos, sobre todo en el ámbito regional. En ese nivel hay una lucha permanente entre las ideologías hegemónicas y las de resistencia, de modo que el conflicto ha llegado hasta la estructura mínima de varios grupos, como la familia, especialmente cuando hay matrimonios interétnicos o por la presencia de mestizos en las comunidades nativas, con quienes los indígenas negocian su identidad étnica permanentemente. En la mayoría de los casos, aunque los indígenas se consideran o son considerados católicos, su intensa vida ritual, así como los especialistas que la realizan, implican un rechazo de la mayoría de los mestizos, sin darse cuenta de que en gran medida, gracias a su vida ritual, muchas veces inmersa en un sistema de intercambio y reciprocidad, han logrado sobrevivir, primero a las hambrunas que el medio les imponía y después a la explotación y sojuzgamiento, al mismo tiempo que impedir la acumulación de bienes en manos de unos cuantos. El *kimusing* seri, el cual se traduce como "buscar comida" y que consiste en compartir la comida entre los miembros del grupo; el "rescate" mayo, que impone

UN GRUPO URBANO QUE SE NIEGA A MORIR: LOS YAQUIS DE HERMOSILLO

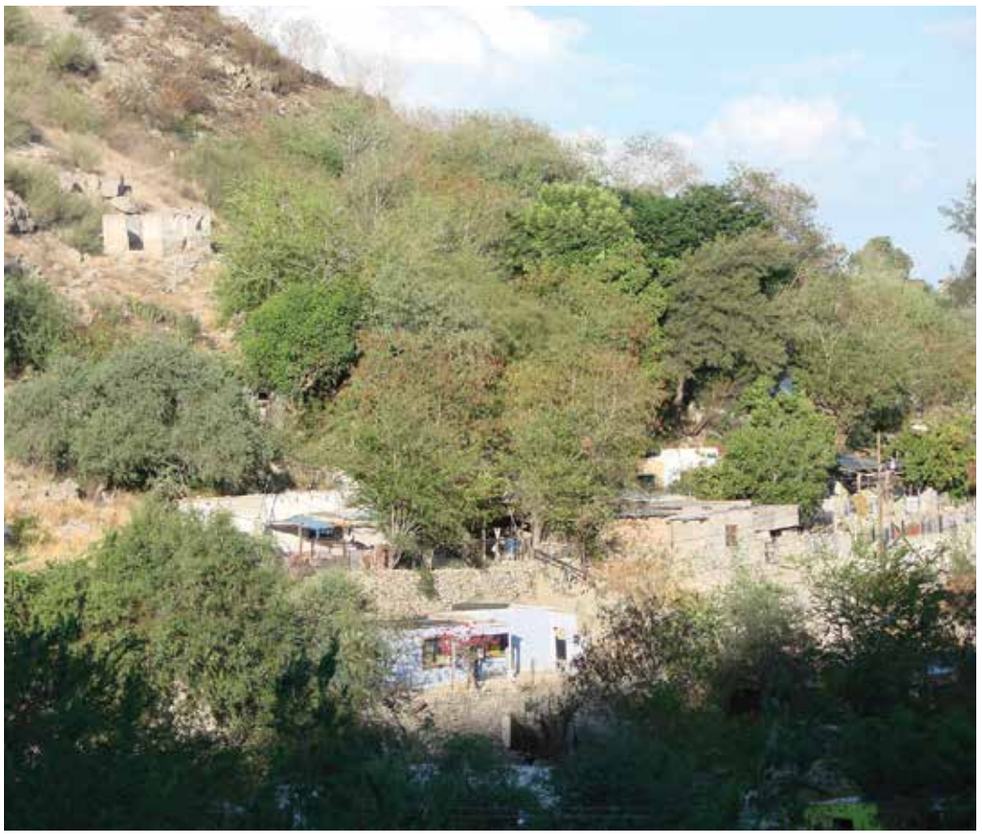
Roberto Ramírez Méndez*

En Cuaresma, desde el Miércoles de Ceniza, los cuatro viernes y hasta el Domingo de Ramos, se tiene como designio inicial la búsqueda de Jesús por los *hurasim*. Jesús es concebido como *hitebi* o curandero yaqui, quien aun antes de la llegada de los jesuitas recorría la nación yaqui y realizaba curas milagrosas entre los enfermos. En la Semana Santa se observa con mayor rigor el cumplimiento de las restricciones y conforme los días pasan las celebraciones diarias aumentan su intensidad. Con el Sábado de Gloria se abandona la atmósfera sacrificial para dar lugar a una irrupción del espíritu carnavalesco, que culmina el domingo de pascua.

La población yaqui de Hermosillo, asentada en los barrios populares del Coloso y La Matanza, no sólo reproduce el calendario ritual originado en el campo, sino también ha contribuido al reforzamiento social interno de los barrios yaquis de la ciudad y al exterior con los ocho pueblos. Durante las celebraciones del santoral y las fiestas patronales de los pueblos yaquis, familias yoeme de la capital se trasladan a los pueblos con los que mantienen lazos afectivos, consanguíneos o rituales; la asistencia a un pueblo u otro es determinada por la cercanía y la fortaleza del lazo que mantengan con él; por ello, no se deja de asistir a las fiestas patronales de los otros pueblos.

En los rituales personales mortuorios como los funerarios y cabos de año (ceremonia ritual que se realiza en el solar familiar para despedir del mundo de los muertos a la persona difunta, con matachines, pascolas y venados que danzan en la ramada y el patio del solar), los familiares citadinos asisten a los rituales organizados por los suyos en los pueblos. En las fiestas patronales, los matachines (o soldados de la virgen) provenientes de la ciudad ofrecen danza y oración en cada fiesta. Tal es el caso de los

* Centro inah-Sonora.



Panorámica de El Coloso. Barrio tradicional yaqui de El Coloso.



matachines del barrio de La Matanza que asisten, año tras año, a la celebración de la Santísima Trinidad en el pueblo de Pótam. Asimismo, a principios de julio, durante las fiestas de la Virgen del Camino, yoemes del barrio del Coloso y de La Matanza acuden a las fiestas organizadas en honor a tal representación. En el pueblo tradicional yaqui de Loma de Bácum, tal fiesta es de suma importancia y a ella asisten los grupos o cofradías de matachines de cada pueblo yaqui, mostrando así la fortaleza, unidad y fervor religioso y tradicional de los yaquis.

Para el tiempo de la *waehma*, 'la cuaresma', los barrios yaquis de la ciudad se atomizan o disgregan en diferentes grupos rituales. De acuerdo con un proceso relativamente reciente, la organización de las fiestas de Cuaresma ha pasado de dos ramadas (la ramada es no sólo el espacio donde se celebra la fiesta, sino también la cofradía que la organiza y ejecuta) que comúnmente tenía cada barrio a tener cinco hoy día. No todas las ramadas cuentan con un espacio propio para la festividad; por ende, se tiene que negociar con los dueños de los terrenos donde se realiza la fiesta un permiso por el tiempo que dura la cuaresma y la semana mayor. La ramada del Coloso Alto y la de la Revolución obtienen

Fariseo del nuevo milenio. Desde niños, los yaquis del barrio de El Coloso comienzan a participar en las tradiciones religiosas. Hermosillo, Sonora.



Fariseos cabezones. Fariseos de Sinaloa bailan durante el aniversario de la radio indígena de los Tres Ríos. Etchojoa, Sonora.

dicha anuencia del ayuntamiento municipal, mientras que la de la Matanza obtiene dicho permiso de una institución bancaria, la cual es propietaria del predio.

El Coloso Bajo y la Sarmiento no tienen esos problemas, pues en el corazón de tales lugares se cuenta con espacios propios. En el caso del Coloso Alto se gestiona con el ayuntamiento el acondicionamiento del terreno con maquinaria pesada. La energía eléctrica que ha de servir para la ramada y los puestos, así como el agua que se utilizará en la fiesta se consiguen al jalarlas del poste y toma más cercanos.

En ocasiones, las ramadas de la ciudad solicitan el apoyo de cantantes, danzantes o músicos de los ocho pueblos, pues para ciertos días de Cuaresma o Semana Santa la complejidad del ritual y la carga extraordinaria de actividades admite el trato externo: "mestros" (maestros, encargados de dirigir los rezos), "cantoras", danzantes (de venado y pascolas) o músicos, que colaboran por tres años seguidos en una misma ramada, entablan poco a poco esa relación entre la ciudad y el pueblo, creada en torno del ritual: el compromiso se nutre con tres visitas durante el año, que los encargados de la fiesta hacen a la persona que les presta el servicio, acompañados de presentes como alimentos y de la información respectiva acerca del estado de las personas que colaboran en la ramada. De regreso habrán de llevar "razón" (noticias o información) de los visitados entre ambas comunidades.

El *chapayeca* o fariseo es el personaje más reconocido por excelencia de esa cofradía; ante una situación difícil de salud o de otro tipo, los habitantes de los barrios ofrecen, en promesa, su participación como fariseos. Ser *chapayeca* significa encarnar al verdugo y persecutor de la pasión de Cristo: con una máscara de piel, una cobija cuidadosamente doblada como armadura y una espada y cuchillo hechos de madera, se atiene a las órdenes, actividades y restricciones de una organización militar. El consumo de ciertos alimentos, el baño diario, las relaciones sexuales y el habla son algunas de las cosas que se restringen o reducen a su mínima expresión. Tiempo atrás las reglas para ser fariseo eran muy claras: había que ser mayor de edad, casado o, en el caso de ser menor de edad, estar casado. Hoy día, cuando adolescentes que, por el tiempo de servicio a la "tradición", han logrado la anuencia de las altas autoridades de la tropa para "salir" de *chapayeca*, el "servicio" se comienza a prestar desde muy chico (en la mayoría de los casos, en la niñez como *anhelguarda* o *cabito*, como *tambulero* (tamborilero) o como *Pantaleo*, banderero o abanderado). Así, jóvenes de 15 o 18 años portan con gran esfuerzo, pero con mucho orgullo, la indumentaria de una de las celebraciones más importantes de la vida ritual yaqui.

Debido al entorno y a la dinámica propia de las familias en la ciudad, pueden verse algunos cambios en la

a quien recibe alimentos, utensilios y cohetes regresar el doble en la fiesta religiosa del siguiente año; o los fiesteros mayos, yaquis y guarijíos, quienes funcionan como los patrocinadores de las fiestas religiosas a partir de cumplir una promesa, son algunas de estas formas de intercambio y reciprocidad, casi nunca entendidas por quienes no las practican, en las que los indígenas ven un referente para la continuidad de su identidad étnica, tan avasallada en varios grupos del Noroeste.

Las formas de practicar su etnicidad (esto es, poner en acción su identidad étnica) varía entre los grupos, pero entre los rasgos más emblemáticos está una gama de rituales, como el víkita y la danza del buro de los tohono o'odham; la fiesta de la pubertad, de la tortuga y el año nuevo seri; la cava-pizca y el tuguri guarijío; el yúmare pima y la Semana Santa pima y guarijío (incluida la Cuaresma de yaquis y mayos), así como una serie de fiestas patronales, como la de San Francisco en Magdalena de Kino, ahora poblado mestizo, una de las más importantes para los tohono o'odham, pero a la que asisten mayos, yaquis y en ocasiones guarijíos. A las ceremonias se incorporan grupos rituales de diversos tipos, como los pascolas o pascoleros de casi todos los grupos de la región, el venado yaqui y mayo, los matachines de varios grupos y los fariseos de los yaquis, mayos, pimas y guarijíos. Cabe mencionar en este apartado el proceso de persistencia étnica principalmente de dos sectores de la población yaqui, como los asentados en algunos barrios de Hermosillo, que al estar inmersos en contextos

tradición, que van desde la incorporación de materiales plásticos para la fabricación de partes de la vestimenta *chapayeca* (como los "tenábaris" o cintos de cascabeles que se atan a las pantorrillas, las máscaras) hasta la elaboción de máscaras con motivos actuales: personajes de caricatura, política o ficción. Para los jóvenes y adultos yoeme de los barrios citadinos, la acción de participar en la fiesta de Cuaresma y Semana Santa implica ser parte de un grupo que se distingue de los demás por el trabajo, el sacrificio y el aprecio que se ofrece. En los adolescentes, la tradición se convierte en un rito que los transporta de la adolescencia a la juventud, pues los involucra en espacios, actividades, derechos y obligaciones propias de jóvenes y adultos.

La limosna es una de las actividades que los *chapayecas* desarrollan diariamente. La tropa sobrevive gracias a los aportes del pueblo: diariamente salen a recorrer las calles en busca de ese apoyo en moneda o especie. De boulevard a banqueta, de callejón a terracería, los *chapayecas* recorren su "pueblo de pasión" (barrio o colonia asignado para la limosna) pidiendo una limosna, la cual pagan con su danza singular. En el centro de Hermosillo no resulta extraño ver en esas fechas a fariseos mayos del sur de Sinaloa que se desplazan hasta este punto para también pedir limosna. En ocasiones la población no logra distinguir la diferencia del atuendo y las reglas que rigen a uno como a otro fariseo. El *chapayeca* yaqui difícilmente entra al centro de la ciudad, ni habla con la máscara puesta, sino que se desplaza en grupos grandes, con mandos medios y acompañados siempre de la "pasión" (crucifijo).

El Miércoles de Ceniza en cada una de las ramadas se inicia la fiesta: debajo del altar principal nace el primer fariseo, quien con pasos y movimientos torpes se desplaza hacia fuera de la ramada y enseguida se esparce cenizas por todo el cuerpo. Hecho esto, recorre todo el terreno delimitado por las cruces colocadas alrededor de la ramada llamada *conti*. A partir de ese momento el fariseo ha entrado… Al hacerlo se separa de su familia y pasa a formar parte de un ejército. Las privaciones son parte del sacrificio para purificar el alma. Cada día será de lucha constante contra el mal, pues, aunque cumple con una manda, el fariseo también encarna a un personaje maligno, alguien que tiene el rostro hecho de cuero de un animal no bautizado. Los días transcurren entre la salida diaria a pedir limosna con las danzas de los fariseos; el envío de mensajeros o "correo" para solicitar diversos apoyos entre la gente de los barrios; la realización de los distintos *contis* o procesiones a lo largo del vía crucis y las actividades generales de cada ramada, como conseguir leña, acarrear agua o preparar los alimentos. En el interior de cada ramada, por la tarde el rezo es guiado por el *mehtro* o maestro rezador, acompañado de las cantoras, mientras los fariseos montan guardia

urbanos y marginales representan una variación sobre la tradición de los pueblos del río, por su carácter urbano; junto con ello, se puede mencionar la presencia de los yaquis en Arizona, donde han obtenido reconocimiento territorial y derechos legales gracias a su participación como soldados en la guerra de Corea, y que tienen otro modo de vida que oscila entre la conservación de la tradición y las posibilidades del mundo moderno, donde la explotación o licitación de casinos y máquinas de juego les ha permitido contar con importantes recursos económicos.

A estos rasgos emblemáticos hay que sumar la lengua, aunque muy desplazada por el español en varias comunidades de la zona, la vestimenta, la organización social, la historia compartida y en particular la genealogía. Todo ello lleva a sus miembros a sentirse parte de un grupo étnico al cumplir con sus costumbres y a ser percibidos como diferentes por los miembros de la sociedad dominante. Finalmente, a pesar de tantas presiones, los grupos indígenas aún mantienen su identidad étnica y en algunos casos han sido parte importante de la identidad regional.



El pascola urbano. Danzante yaqui de Hermosillo, Sonora.

a fuera. Así ocurre todos los días, excepto el viernes: el rezo se acompaña del recorrido alrededor de la ramada por cada una de las estaciones del vía crucis marcado por las cruces. El sábado siguiente, a la sexta procesión o conti, los fariseos salen por palma para su velación: es la velación de san Ramos. El domingo se bendice la palma y el Miércoles Santo la intensidad de la fiesta se incrementa: los fariseos reciben de sus jefes y padrinos tres latigazos "en pago" a todo aquel comportamiento negativo. El Jueves Santo se representa la aprehensión de Jesús, durante la cual aparecen personajes demoniacos o payasos en representación del mal. El Viernes Santo la cofradía de los fariseos obliga en tres ocasiones al Pilato mayor a sentenciar la muerte del Nazareno y la muerte próxima es inevitable. Los demonios saltan y festejan el triunfo. A partir de ese momento, el sonido seco del tambor avisa del deceso. Todo parece ir bien el Sábado de Gloria hasta que los fariseos incumplen con la orden de traer del sepulcro al Mesías; en tres intentos los fariseos tratan de tirar la ramada (la Iglesia), sin tener éxito. Un muñeco de trapo que se pasea sobre un burro se quemará: es Judas, quien se desvanecerá en el fuego junto a máscaras, espadas y cuchillos de fariseos decapitados de manera simbólica al fracasar en su encomienda. Con esto los fariseos renacen y retoñan: el mal se quema y el bien triunfa. En ese momento matachines y venado aparecen y los pascolas danzan; a su vez, el Domingo de Pascua se celebra el reencuentro de la Virgen con su hijo.



Cinturón de danzante de venado yaqui

CAPÍTULO 10

Etnografía musical del Noroeste de México

Miguel Olmos Aguilera*

> No podemos decir que los kwakiutl sean más sensibles que los hopi sólo porque su estilo de danza es a nuestros ojos más extático. En ciertas culturas o en ciertos tipos de música y de danza, dentro de una cultura los sentimientos pueden ser deliberadamente interiorizados, pero no son menos intensos.
>
> Blacking, *Le sens musical*

La música y la danza son campos de la cultura donde la representación del universo pone en evidencia el aporte sensible de los pueblos indígenas. Dichas manifestaciones artísticas demuestran cómo el sujeto humano ha sabido apropiarse de la naturaleza al recrear los principios estéticos de su cultura.

Si bien la música y la danza se pueden estudiar como sistemas más o menos cerrados, al igual que otros campos de la cultura, su verdadero valor se percibe por las relaciones que estas expresiones culturales establecen con otros campos del conocimiento artístico y cultural. El sentido y fundamento de las apreciaciones que se tienen de estos fenómenos están dados por las representaciones simbólicas. En las culturas indígenas del Noroeste, los objetos rituales que intervienen en la música y la danza provienen de su concepción del mundo. El universo sonoro y el sistema musical son en realidad la representación de la cultura sensible.

En otros trabajos se ha insistido en la importancia de analizar la música indígena en su dimensión estética (Olmos, 1998); además, se ha indicado que es necesario poseer el contexto mítico, así como el contexto social de la cultura en estudio, para así abordar el trabajo de decodificación del discurso estético musical indígena. Igualmente se ha señado que el motor de los principios estéticos de una cultura es la visión del mundo construida con el pasar de los años y que otorga sentido a cada manifestación artística. Dichos principios estéticos del arte dancístico y musical se han construido a través de la historia de la región. En el Noroeste, como es bien conocido, la Conquista trastornó diversos campos del conocimiento original de las culturas indígenas de caza-recolección, así como algunos grupos con producción agrícola esporádica. Las misiones jesuitas trastocaron las creencias con la evangelización e incorporaron una nueva concepción del mundo, del tiempo, de los espacios y de los símbolos religiosos. Las

* Colef.

creencias llamadas vulgarmente politeístas durante la Colonia se asociaban con el mal y con las idolatrías paganas; sin embargo, esta visión de la realidad cambió radicalmente.

Como bien se sabe, el sistema católico musical europeo se utilizó durante siglos como fuente de conversión religiosa, a la vez que se impuso a otro sistema sonoro musical basado sobre todo en instrumentos de percusión, algunas flautas y melodías cantadas. En la época prehispánica, el único instrumento de cuerda empleado era el arco de una sola cuerda, tocado actualmente entre los yaquis, tarahumaras, seris, huicholes, coras y mexicaneros. En lo que corresponde a los actuales instrumentos de cuerda como el violín, el arpa y la guitarra, los introdujeron completamente la Compañía de Jesús y militares que formaban parte de los primeros poblados mestizos y criollos del norte de Nueva España. Sin embargo, desde entonces, ni la complejidad ni la apreciación de los sonidos y de los movimientos corporales ejecutados por la cultura indígena dependían únicamente de la diversidad instrumental, sino de la carga religiosa asociada con esta práctica.

Por otro lado, mediante sonoridades de instrumentos antiguos, así como de las diversas prácticas musicales de los grupos indígenas contemporáneos, es posible deducir algunos rasgos de la música anterior a la época de la Conquista. En este sentido, es posible situar elementos sonoros no prehispánicos y confrontarlos con las escalas e instrumentación de la música indígena contemporánea. Por otra parte, es posible analizar y delinear las huellas de las principales referencias simbólicas que persisten en la concepción ideológica traída a México por la religión cristiana; sin embargo, esto puede parecer muy arbitrario, ya que los diversos cambios de música original pudieron tener distintas formas de resistencia frente



El último son. Pascolas y venados bailan para terminar la velación del Cristo en una ramada familiar. El Júpare, Huatabampo, Sonora.



Entre cantos y danzas, celebración del tiempo. Adolfo Burgos canta, mientras dos mujeres comcáac danzan durante la celebración del año nuevo seri. Socaiix Punta Chueca, Sonora.



Movimiento y música. Venado danza al lado de sus músicos en un domicilio particular el domingo de pascua durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.

a la música occidental. Dicho de otra manera, la recomposición de los sistemas de música indígena dio como resultado diferentes manifestaciones, que intentaban mantener una distinción sonora en relación con la de la música proveniente de Europa; en determinado momento es posible caracterizar la música indígena regional como expresiones con elementos prehispánicos en el aspecto instrumental y con la influencia de la armonía occidental. Empero, paradójicamente, también existe el caso contrario: música y estilo por completo indígenas, interpretados con instrumentos europeos. De este modo, se perciben formas musicales gestadas muy probablemente en la colonización, que no corresponden de forma íntegra a un sistema de origen, ni a un sistema occidental, como lo muestra la música mestiza, que, si bien posee rasgos culturales de ambos, se perfiló como un sistema independiente.

Las músicas y danzas del Noroeste

La música y la danza de las culturas indígenas están invariablemente involucradas con el campo de lo religioso y la fiesta. La palabra que se aproxima a la noción de música en la lengua yaqui es *buica*, la cual literalmente significa *canto*. Para señalar la acción de danzar se utiliza el vocablo *yiria*. En la lengua náhuatl, que sería la raíz de las lenguas yuto-nahuas, el término que define la música es *cuicatl*. De cualquier forma, el concepto música como se concibe en español, no tiene equivalente en la concepción indígena. La música percibida únicamente como sonoridad no posee sentido alguno si no se utiliza o refiere a algún objeto en particular. La música es sobre todo canto, pero éste es para la danza, la danza para la fiesta y ésta para los ritos religiosos de las culturas indígenas.

La música y la danza indígenas se definen como el conjunto de expresiones sonoras y dancísticas producidas con una intención estética colectiva y esta-

blecida en un contexto cultural en el que la memoria cultural desempeña un papel fundamental. Por tanto, la interpretación del fenómeno musical permite acceder a códigos sensibles sonoros y dancísticos, que se presentan como sonidos y movimientos extraños para los oídos y los ojos externos a la cultura que los creó.

De entrada la música no sólo se entiende a partir del modelo musical occidental. La armonía traída de Europa se canalizó mediante los instrumentos armónicos como el órgano y los instrumentos de cuerda, los cuales tienen presencia entre los grupos cahítas, pápagos, pimas, guarijíos y tarahumaras; sin embargo, entre los seris y los grupos yumanos de Baja California no se presentan los cordófonos de manera tradicional, excepto el monocordio seri. Esta situación se debió, por un lado, al modo de vida sedentaria de estos grupos y, por otro, a los problemas en las políticas de evangelización para la concentración de la población durante los siglos XVII y XVIII. Esta situación implicó que gran cantidad de piezas del repertorio tradicional indígena no fueran cuadradas por la escala occidental de siete sonidos, ni por los modos eclesiásticos. Una situación similar existe entre los cantos de la danza de venado de los cahítas, las flautas de los yaquis y mayos, el yúmari de los tarahumaras, los cantos de la tuburada entre los guarijíos, el canto de los seris y finalmente los cantos de la tradición yumana acompañados de una sonaja. Por ello algunas de las melodías y sobre todo en la música de cuerda recibieron alguna influencia de carácter modal.

MÚSICA YAQUI O YOEME

Leticia T. Varela Ruiz*

Los yaquis o yoemem son fundamentalmente agricultores y poseen un enorme arraigo a su tierra y a sus tradiciones seculares, en particular a las musicales y dancísticas, pero es necesario situarlas dentro de su contexto cultural general para entender su sentido. Por ejemplo, el concepto europeo de *música* carece de un término correspondiente en su lengua vernácula; en cambio, su vocabulario incluye voces más específicas, como *buika*: canto, *buicame*: cantar, *arabuica*: cantor, *ieic*: bailar, *iiria* o *yiria*: bailar para otro. El término *música* lo aplica el yaqui —siempre en español, aunque hable en su lengua— cuando asocia esta actividad con la alegría de las fiestas y danzas del tiempo pascual, mas no con la contrición y penitencia de las ceremonias del tiempo cuaresmal. En este tiempo se prohíbe la "música"; por ende, el canto litúrgico, el toque de flauta y el ritmo de marcha en las procesiones cuaresmales se consideran "acompañamientos rituales".

Por razones semejantes, tampoco se pueden concebir las manifestaciones musicales y dancísticas de la etnia como actividades artísticas o búsquedas estéticas, ya que la intencionalidad indígena dista mucho de esta pretensión; sin embargo, asumen esa actitud cuando se ven obligados a presentar en público su música y sus danzas, en cuyo caso éstas se convierten en folclor.

Las danzas yaquis —venado, pascola, coyotes, matachines y chapayecas— son de carácter ritual y están asociadas a las celebraciones del calendario católico, salvo la de los coyotes, que corresponde al ritual de iniciación guerrera. También sus cantos de iglesia y de oficios religiosos son católicos, así como la música procesional de cuaresma. Las únicas manifestaciones de música profana son sus canciones populares al estilo norteño mestizo, acompañadas de guitarras,

* Centro Tomatis de Sonora.

Por otra parte, la música indígena o sonoridad ritual tiene un vínculo constante con lo religioso y se muestra así como componente indisoluble de las manifestaciones dancísticas; de este modo, las manifestaciones de la música y de la danza se convierten a menudo en una clase de plegarias. En la época actual muchas tradiciones se han transformado rápidamente, como las danzas guerreras entre cahítas, pimas, pápagos y seris, al igual que muchas ceremonias de curación; ello se explica por la relación que estas últimas prácticas mantenían con la moral cristiana.

El mito y la estética coreográfica musical

En los mitos se identifica el surgimiento del pensamiento estético musical en la cultura; aparecen seres o dioses que otorgan las canciones y los instrumentos musicales a los hombres. Por ejemplo, en el mito de la creación recogido por Ochoa Zazueta (1978), entre los kiliwa de Baja California, se indica que el dios *Meltí ʔipá jalá (u)*, el dios Coyote-gente-Luna, crea el mundo y la sonaja y se arranca uno de sus testículos. Una vez que obtiene la sonaja de su escroto —como simiente fuente de vida—, le es posible crear el universo y los animales como el venado, las aves, las plantas y la luz. En otro mito cucapá recogido por Kelly (1977) se narra que al morir el dios *Sipáa*, éste canta una pieza en la cual revela a sus hijos el sentido de las obligaciones de los ritos funerarios. Acto

guitarrones, vihuelas, acordeón y contrabajo.

En el ceremonial yaqui, la cuaresma católica determina una división dual del calendario ritual, que coincide con la división estacional de una época seca en invierno y otra lluviosa en verano. Cristo es la figura central de los ritos cuaresmales, mientras que María adquiere su mayor relevancia en los no cuaresmales. Durante la cuaresma, el grupo de los fariseos, conocido como *la costumbre* (kohtumbre), desempeña el papel más importante. Sus miembros representan a los personajes que intervinieron en la pasión de Cristo: fariseos, soldados romanos, Pilatos, Jesucristo, a quienes se suman un tamborilero (tambulero o tampaleo), un flautista (lautero) y un cuerpo de vigilancia con grados militares para proteger el orden.

Dicha época se cierra, tras el ritual de Semana Santa, con el Sábado de



Pascolas y venados yaquis.

seguido los hijos de *Sipáa* envían al coyote hacia el sol con el fin de traer el fuego, instante en que aprovechan su ausencia para cremar el cadáver de *Sipáa*. De su cuerpo surge una serie de cantos que dan origen a las canciones de los ritos funerarios. De manera similar, en la variante del mito Kiliwa recogido por Ochoa Zazueta, el dios *Meltí ?ipá jalá (u)* muere, pero no existe persona alguna que sepa cantar las cuatro canciones de la muerte (como se canta hoy día en las ceremonias funerarias del *llóro*), porque en aquel tiempo nadie las había enseñado a los hombres. El dios *Meltí ?ipá jalá (u)* reconoce que "sin canciones mortuorias él no podría regresar a su casa, al sur, donde todo es cóncavo, amarillo y perfecto". Poco tiempo después, dicho dios se convierte en pajarito —al igual que uno de los ciclos de canciones— y emprende el vuelo en busca de alguien que pudiera cantar.



¡Canta, pues, porque te están grabando! Don Nemesio, anciano cantor, ceremonia del yúmari. Comunidad o'ob (pima). Las Gallinas, Chihuahua.

En su afán por castigar a los hombres debido a que éstos no conocen las cuatro canciones mortuorias, *Meltí ?ipá jalá (u)* o Coyote-gente-Luna recoge lo negro del cuervo en un costal y con ello la noche. Esta acción tiene como objetivo mostrar

Gloria o Pascua de Resurrección. Se inicia entonces la nueva época llena de vida, flores, alegría y abundancia, que abarca el resto del año hasta la cuaresma siguiente. Este periodo establece el reinado de la *magna mater* —llámese María, tierra, germinación o fertilidad—, simbolizada en las flores, cuyos pétalos se lanzan al aire y se esparcen por el suelo en la liturgia del Sábado de Gloria. Los danzantes matachines, consagrados al culto de la Virgen María de Loreto —*La Loreta*—, reanudan así sus danzas de cuadrilla al son de guitarras y violines y con ellos vuelven también los danzantes venados y pascolas.

La danza del venado o *maso yiihua* y la de pascola son las más representativas de los yaquis y de sus hermanos y vecinos mayos. Por medio de una mímica libre y una maravillosa plasticidad, el *maso* o danzante de venado representa todos los momentos del ciclo vital de este animal sagrado, sus actitudes de alerta, atisbo, venteo, susto, huida, defensa y solaz ante la naturaleza circundante, con cuyas criaturas se relaciona de una u otra forma. Estas criaturas, representadas por los danzantes pascolas, suelen ser una flor, un pájaro, una serpiente, una lagartija, coyotes, agua, pasto, en fin, cualquier ser de la naturaleza que conoce el yaqui. Musicalmente, esta danza conjuga dos sones simultáneos. El son del venado lo ejecutan tres músicos: uno que toca el ritmo básico sobre un tambor de agua y dos más que lo complementan con sus raspadores, llamados *jirukia*, y que cantan la melodía. El son del pascola lo toca un solo músico con tambor y flauta. Se unen a este complejo sonoro las sonajas que llevan en las manos los danzantes, las sartas de capullos enredadas en sus piernas y los cinturones con pezuñas de venado —el maso— y cascabeles —el pascola—. Dos momentos en la vida del venado se representan de forma especial y que son, en general, los más conocidos y populares de todo el repertorio: el juego del venado con los coyotes y la muerte del venado.

En la llamada *danza de pascola* no interviene el venado. La música consiste en sones de arpa y violín muy ágiles y alegres, a los que el pascola responde produciendo un complicado contrapunto rítmico con los capullos-sonaja de sus piernas, llamados *ténabaris*: salta, arrastra la planta o la orilla del pie sobre el suelo, camina hacia delante y atrás y cada movimiento repercute en la cadera al hacer sonar los cascabeles del cinturón. Cada danzante compite en habilidad con los otros.

Dicho con brevedad, podemos afirmar que en la música y las danzas yaquis se manifiesta un mundo intensamente dinámico que aglutina la herencia de una cultura aborigen ligada a una naturaleza animada y de otra superpuesta orientada a la divinidad. Es un mundo que late en las intimidades de un pueblo vivo, idéntico a sí mismo con el paso del tiempo y de las mutaciones y vigente en el mosaico humano sonorense.

CUADRO 22.
BREVE PANORÁMICA ACERCA DE LA MÚSICA, DANZA Y PERSONAJES RITUALES ENTRE LOS INDÍGENAS DEL NOROESTE.
DANZAS Y PERSONAJES RITUALES DEL NOROESTE

Grupo étnico	Canto y música	Instrumentos musicales	Danza	Tradición festiva /ritual
Cucapá	Cantos fúnebres Cantos de kuri kuri	Sonaja y voz	Mujeres danzan en línea	Ritos funerarios o de duelo
Pai-pai	Keruk (rito funerario) Kurikuri	Sonaja y voz Sonaja y voz	Mujeres danzan	Rito funerario Ritos festivos
Kiliwa	Jamsip	Sonaja y voz		Rito funerario
O'odham	Cantos del vi'kita Cantos del buro Danza de pascola Música de fiesta	Voz y raspadores Voz y raspadores Guitarras Violín, saxofón y guitarra Bajo y batería	Nawichus Hombres y mujeres Pascolas o'odham Polka, chicken scratch waila, hombres y mujeres	Ceremonia del vi'kita Keijina (danza del buro) Fiesta de san Francisco Fiestas de san Francisco Xavier
Comcáac	Cantos de pascola	Voz y sonaja	Pascolas hombres	Fiesta de la Canasta, Fiesta de la Pubertad, Fiesta de Año Nuevo
Pima	Cantos del yúmari (sobre seres naturales) Sones de pascola	Voz y sonaja (tres hombres) Guitarra y violín	Mujeres danzan en línea y en círculos Hombres en círculo	Fiesta del Yúmari Fiesta del Yúmari
Guarijío	Cantos de tuguri (sobre seres naturales) Sones de pascola	Voz y sonaja (dos cantores que se alternan) Arpa y violín	Mujeres danzan en línea y en círculos Danzas de pascola Juegos de pascola	Tugurada, tuburada, tuguri y tuburi. Fiesta de la Cava-Pisca Fiesta de la Cava-Pisca
Yaqui	Cantos de venado Sones de pascola Danza del coyote Son de matachines Cantos litúrgicos Música popular	Raspadores y tambor de agua Maestro y cantoras Guitarra	Danza del venado Danza de pascolas Danza del coyote Danza de matachines	Fiestas patronales y familiares (dedicadas a los santos). Fiestas patronales y familiares. Danza guerrera. Virgen del Camino, Sábado de Gloria y Santa Cruz. Cuaresma, Semana Santa, velaciones y cabo de año.
Mayo	Cantos de venado Sones de matachín Cantos litúrgicos	Masohuileros (cantores de venado), raspadores, tambor de agua Guitarra y violín Maestro y cantoras	Danza del venado Danza de pascolas Danza de matachines	Fiestas patronales y familiares Fiesta de la Santísima Trinidad, Espíritu Santo, san José y Santa Cruz Sábado de Gloria y fiestas patronales. Velaciones, cabo de año, Cuaresma y Semana Santa.

Elaboración: Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, región Sonora.

a los hombres que la noche es tan necesaria como el día. El paquete donde se guarda la noche fue guardado por coyote y por varios animales; sin embargo, la curiosidad es más fuerte que coyote y éste abre la bolsa y deja salir súbitamente la noche en todo el universo. De esta manera, el dios *Meltí ?ipá jalá (u)* acepta que no es culpa de sus hijos no conocer las canciones. Desde entonces, tal dios enseñó las canciones de la muerte al león, para que a su vez se las enseñe a sus hijos y éstos a sus nietos.

En cuanto a los mitos cahítas, entre los yaquis se observa que los personajes expresan juicios acerca de la belleza de la música. Así, los gemelos &*Yomomolin* escuchan las piezas más bellas tocadas por la rata *Bwiya Toli* (Gidings, 1959). Con los mayos, cuando el pascola establece el pacto con el chivo negro, éste percibe la música más bella que jamás haya escuchado.

En la mitología de los yoremes mayos, Jesús y san Pedro suministraron los instrumentos de música de cuerda (Escamilla 1991), que se presentan como la antítesis de los gemelos &*Yomomulin* y la rata *Bwiya Toli*, quienes otorgan a los yaquis los instrumentos autóctonos. Esta oposición es evidente en los espacios y en los tiempos rituales cahítas, en los cuales se interpreta la danza de pascola con instrumentos de cuerda y después con flauta y tambor. Para los yaquis, los bienes culturales musicales se dividen entre dos personajes: uno de origen católico y otro de probable origen prehispánico. Por un lado, la rata *Bwiya Toli* otorga flauta y tambor y, por otro, la Virgen, san Pedro y Jesús crean las fiestas y los instrumentos de cuerda, respectivamente.

En la mitología del noroeste y del sur de Arizona, los mitemas del coyote, los celos de los gemelos y los mitos de creación de los grupos yumanos y yaquis se encuentran próximos a los grupos pueblos, aunque también en algunos casos cercanos a la mitología mesoamericana, como en la figura del viejo, el coyote y el venado.



Luz sobre los pascolas. Muy temprano, los músicos de cuerdas del pascola tocan un son, mientras un danzante ejecuta su baile frente a ellos, siempre con la máscara hacia atrás. El Júpare, Huatabampo, Sonora.



Ocoronis ejecutan la danza de los matachines. Ocoroni, Sinaloa.



La música de los yumanos

Las culturas yumanas, entre las que se cuentan los paipai, los kiliwa, los cucapá, los k´miai y los cochimí, no poseen menos prácticas religiosas que los vecinos pápagos o pimas; sin embargo, estos grupos siempre estuvieron más influidos por el desarrollo de la sociedad colonial y las misiones religiosas, que hasta principios del siglo xx impedían ceremonias indígenas no católicas entre las que hay danzas guerreras y ritos de iniciación con toloache (Zárate Loperena, 1987). En este conjunto de prácticas se habla de varias modalidades sonoras que se podrían enmarcar, como la música y la danza religiosa. Los grupos yumanos han conservado la tradición de cantar como lo hacían los dioses y su música es simple en apariencia, a la vez que los cantos se hacen acompañar solamente de una maraca, como lo hacía el dios Coyote-gente-Luna.



Cantores cucapá.

La música yumana se puede clasificar *grosso modo* en cinco géneros: *a)* cantos de fiestas relacionados eventualmente con cantos cosmogónicos, *b)* cantos de *llóro* o de funeral, *c)* cantos de juego de peón, *d)* cantos de cuna o de temas cotidianos, y *e)* cantos de curación. Cada una de estas divisiones es divisible entre sí de acuerdo con otros parámetros simbólicos de la naturaleza, como los sones cahítas, que se refieren a ciertos animales, plantas y personajes.

En muchas culturas indígenas del Noroeste de México, la música articula la danza y el canto con actividades lúdicas y artísticas de diversa índole. Lo que en español se llama música en k´miai se denomina *schkil*, que significa tocar, "por ejemplo, tocar un instrumento"; sin embargo, la palabra *ruido*, traducida como *schumaj* en k´miai, suele evocar también las expresiones sonoras musicales. Para los k´miai, la acción de cantar se nombra en la lengua como *shiayio*, mientras que la palabra "*canción*" se traduce como *schaiyó*. El concepto que utilizan para la acción de bailar es *imaik*.

Entre los k´miai, el inicio o inauguración del evento *tawesii* indica la participación de ciertos cantos de inicio. Posteriormente se interpretan piezas que indican la caída del sol *Ña Ojap Mashuña, Ña Ojap Makiwi* o *Ña Ojapa May Hapu*, para proseguir con los cantos de la medianoche *Tiña Skap, Tiñab Xub Luy*, los de la pajarita *Xakwilmet*, de la madrugada *Main Nmsapa, Bitchkware* y finalmente los del amanecer *Nña Chipaket* y de la despedida *iyan mole*. Cada uno de estos espacios se divide en subgéneros de animales específicos, como los cantos de la pajarita y de otros animales que aparecen a cierta hora de la caída del sol, de la madrugada

o del amanecer. A menudo ciertas canciones representan el origen del universo. Según Ochoa Zazueta (1978), los mitos kiliwas publicados en *Y el mundo se hizo así* son en realidad cantos que duraron varios días y noches y que el autor transcribió ulteriormente. Para el caso de los yaquis y los mayos, el esquema es muy similar cuando se inicia el son del canario para proseguir con las piezas de la medianoche, en la cual participan animales como la víbora, mientras que las piezas de los pájaros se reservan para el amanecer; sin embargo, cada grupo adapta su repertorio a su conjunto instrumental específico. En segundo lugar, las piezas son susceptibles de clasificarse de acuerdo con la participación dancística o ritual; por ejemplo, para los yumanos, además de que los géneros musicales se clasifican según cada elemento de la naturaleza, también marcan la pauta para advertir varias formas de bailar kurikuri. Para los yumanos, *kurikuri* es sinónimo de fiesta, en la que la gente se toma de la cintura y de las manos y se mueve hacia adelante y hacia atrás. El cantor interpreta diez piezas y justo a la mitad se yergue y agita la sonaja; en ese momento las mujeres toman la iniciativa de bailar. Al finalizar el ciclo de diez canciones, el cantor entra en el ciclo siguiente y así sucesivamente hasta terminar la fiesta. Otra clasificación referida por Juan Bernardo Madrid García Aldama de la Huerta establece que los cantos se clasifican según el ritmo y la forma de bailar; por ejemplo, el ritmo *kuñmi* incluye cantos "que se bailan hacia atrás y hacia delante marcando el ritmo con el cuerpo", mientras que el ritmo *jmsir* se llama *el doble paso*. Por otro lado, están también los de la pajarita *xakuelmech* y

EL OFICIO DE CANTORA MAYO*

Armanda Vega Buitimea**

La cantora es una mujer que acompaña al Maistro rezandero en la entonación de los rezos y alabanzas en las distintas celebraciones religiosas practicadas por los yoremes: es un oficio que se transmite por herencia, por gusto o simplemente por un don que se recibe de Dios. Gloria López Moroyoqui nos platicó cómo se adquiere este oficio; ella es cantora de la comunidad de El Rodeo, municipio de Etchojoa, Sonora, actualmente cuenta con 33 años y es cantora desde los 12:

> Para muchas de nosotras es muy difícil aprender a ser cantora, para otras no, pero para las que traen el don es menos difícil, ya que venimos señaladas de allá arriba al nacer. Las que aprenden por gusto tienen que ir con alguna persona que tenga este oficio, para que les enseñe los rezos y alabanzas que se utilizan en este trabajo, tan importante para nosotros los yoremes. Cuando es por herencia se le transmite desde pequeña, para que lo vaya conociendo y se familiarice con él.
>
> Es muy importante que otra persona aprenda y ocupe nuestro lugar como cantora, ya que nosotras no somos eternas, puesto que tenemos que dejar este mundo cuando Dios nuestro señor nos llame y venga por nosotros.
>
> Nuestro trabajo es muy cansado, pero a la vez bonito, porque lo hacemos con fe y quedamos satisfechas espiritualmente. Tampoco tenemos un horario fijo; para nosotros no existe el frío, calor, hambre, familia ni sueño, puesto que a veces duramos de tres a cuatro días fuera de la casa, ya sea por un velorio, responso, cabo de año, fiestas

* Publicado originalmente en *Et'tejoa'ra*, boletín informativo bilingüe mayo, núm. 10, Centros de Cultura Mayo.

** Promotora mayo, Dirección General de Culturas Populares.

finalmente *numulh*, el cual indica que el cuerpo se balancea y da vueltas (Madrid Aldama, s/f).

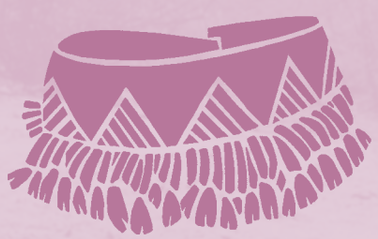
Los yumanos cantan piezas que hacen referencia a los animales y a sucesos de la mitología; por ejemplo, existen piezas cochimíes, como "El coyote trabaja donde no hay oro" o "Ya viene amaneciendo, ya viene saliendo el sol" o "Vengo de lejos buscando tierras para sembrar", "Vine, me quedé unos días y ya me voy", "El indio viene de muy lejos, encuentra atole y come", "Quiere bailar pero no puede", "¡Ya es de noche!" (entrevista con Demetrio Pulido, de San Antonio Necua).

La canción *oro tomia*, cuya traducción es "El coyote no quiere trabajar donde no hay oro", grabada en la década de 1980, resalta en la voz de un niño ciertos elementos tonales por encima de los giros melódicos tradicionales propios de los cantadores mayores. Llama la atención que el tomín en la América colonial se usaba como moneda. En el repertorio k´miai existen piezas cantadas, como "El búho y el coyote lloran", "Va llorando porque va lejos", "Quiero irme, estoy buscando la salida", "Cuando se mete el sol" y "Me desperté llorando en la oscuridad", entre otras.

Por su parte Frances Densmore (1932) recupera el sistema de mitos mediante las piezas cucapás, las cuales cuentan la historia del súper hombre y llevan por título el zopilote o *sa´wi*. Las piezas del súper hombre o deidad de la tierra aluden a su vida y su muerte, en las que el coyote tiene una participación importante. El superhombre evocado en la obra de Densmore evoca varias figuras míticas: se trata

y novenarios donde nos amanecemos. A donde se nos llame no nos podemos negar; llueva, truene y relampaguee tenemos que asistir al lugar donde se nos invite.

Al igual que a los músicos, danzantes de pascola y venado, que son invitados por medio de un saludo, a nosotras también se nos invita de igual manera. El saludo consiste en una caja de cigarros, fósforos y una pequeña cantidad de dinero, porque si no se hace de este modo, haz de cuenta que no tienes ningún compromiso con nadie, pues, como dice el dicho: las palabras se las lleva el viento.



Siempre que somos invitadas para nuestro oficio, nos reunimos de dos, tres, cuatro o más Cantoras y Maistros rezanderos. Es aquí donde el Maistro Mayor tiene la palabra para asignarnos el puesto que vamos a ocupar durante la noche y puede ser el primero, segundo, tercer lugar, dependiendo del número de Maistros y Cantoras que estemos reunidos.

Nosotras, ya estando en el lugar que se nos dio, no podemos platicar con otras personas, por más que las conozcamos y aunque tengamos muchas ganas de platicar con ellas. No debemos hacerlo porque nuestro oficio no lo permite, ya que lo que hacemos merece un respeto que se enseñó por parte de nuestros mayores que dejaron esta costumbre. Ahora ya muchas Cantoras ya no cumplen con esto; será por desconocimiento o simplemente porque no quieren llevarlo a cabo.

Nosotras al desempeñar nuestro oficio no debemos cobrar, pero siempre habemos muchas personas que lo hacemos y no debe de ser, porque nosotras no pagamos por aprender el oficio. Aunque éste es muy cansado y pesado, no debemos poner un precio, sólo recibir lo que voluntariamente se nos da por nuestro trabajo, que puede ser una aportación económica y una despensa alimenticia. Por último, quiero invitar a todas aquellas personas que quieran aprender este oficio que se acerquen a nosotras para transmitírselo, ya que nuestro trabajo es bonito y muy importante para que nuestras comunidades las vayan conociendo, puesto que las que trabajamos este oficio no viviremos toda la vida. La que quiera aprender debe de gustarle de corazón y que no le dé pena ni vergüenza.



Antiguas voces reconstruyen el mundo entero. Enramada de los cantores del desierto, comunidad de Quitovac, Sonora.

sin duda de un personaje creador en la cultura yumana, que en otros pueblos yumanos es representado por *Sipakomat*, *sipa* y *komat* o el Dios-coyote-gente-Luna de los mitos recogidos por Ochoa Zazueta (*op. cit*). Entre los yumanos la pieza la interpreta un cantador que ha obtenido el conocimiento de la música mediante la tradición familiar o incluso por revelación. Cuando el cantante interpreta diversas piezas en una fiesta particular con la maraca o *jalmá*, las personas se agrupan para bailar kurikuri. Para los k´miai, el baile del kurikuri se realiza en diversas fechas (por ejemplo, el 4 de octubre, día de san Francisco) o en otra fiesta patronal o civil de las comunidades yumanas.

Para bailar, la gente se toma de los brazos, mira de frente al cantante, se mantiene en línea horizontal y se desplaza hacia atrás y hacia delante, siempre de fren-



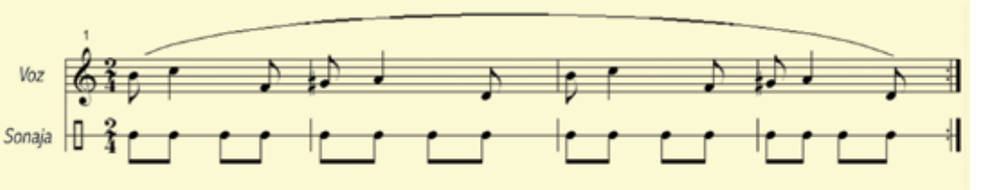
Los niños macurawe aprenden la danza del pascola. Comunidad macurawe (guarijío), Rancho San Pedro, Álamos, Sonora.

te al cantante y al ritmo marcado por la maraca. Anteriormente existió un gran número de danzas y músicas de las que no queda más que el kurikuri. Existen grupos yumanos que cantan, pero no siempre realizan la danza.

Benito Peralta, indígena paipai, contaba que anteriormente existía en su pueblo una ceremonia dedicada a los difuntos: se debía sacrificar un águila con el tabaco de coyote. De esta manera, el águila secretaba lágrimas que salían de sus ojos y recibía el humo hasta que moría. Según don Benito, la fiesta de *llóro* cayó en desuso durante muchos años, pero se recuperó en la última década por iniciativa de los cantores yumanos, asociados con cantores indígenas de Estados Unidos. La ceremonia del *llóro* se llevaba a cabo cada cuatro años como parte del ritual de duelo.

En sus crónicas del siglo XVIII, el padre Sales y Clavijero (1986) también cuentan la existencia de sonajas, pezuñas de venado y flautas utilizadas principalmente en los ritos funerarios de los grupos del sur de la península; no obstante, dichas prácticas tenían gran influencia de los cahítas llevados al sur de la península durante la época colonial.

Restitución hipotética de la versión interpretada por Hardy, según A. de W.
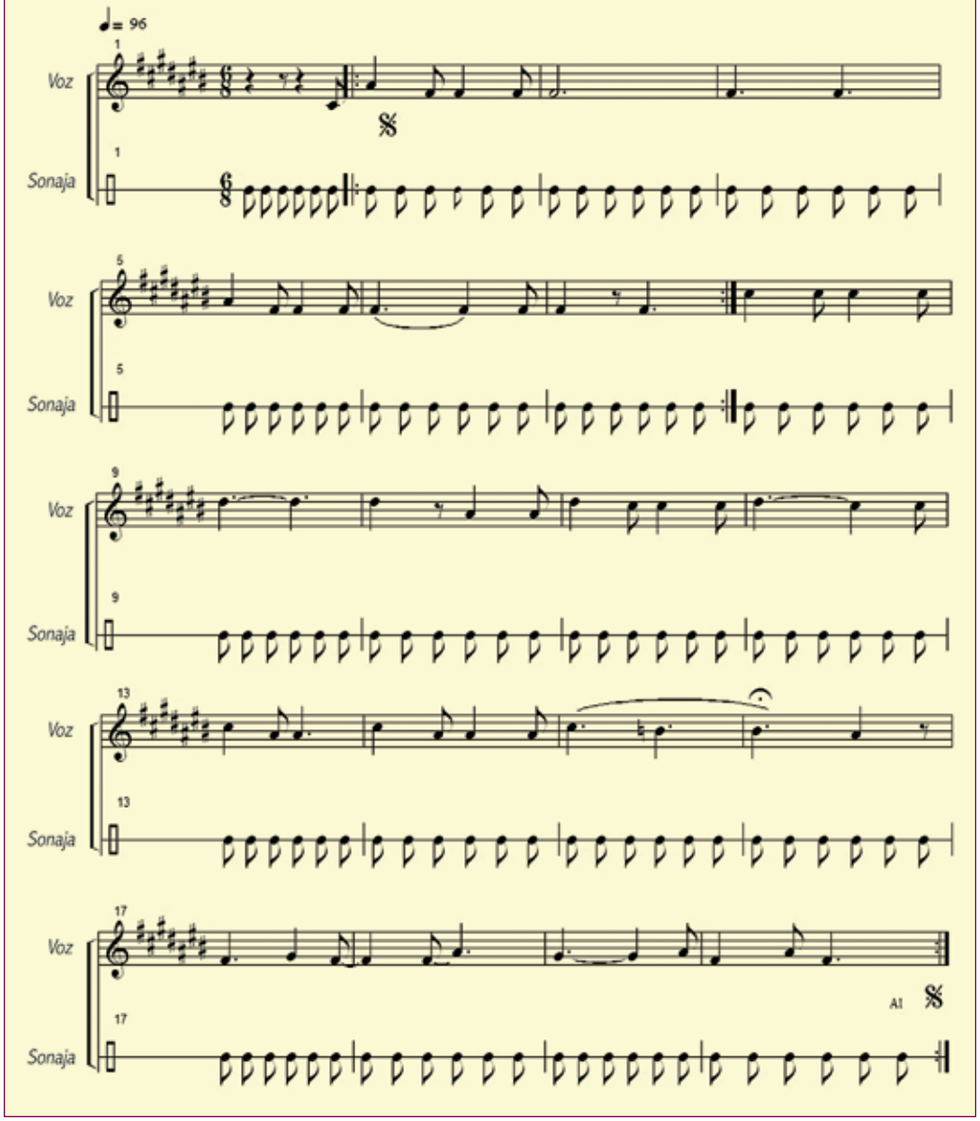


Aunque los yumanos cantan la mayor parte del tiempo repitiendo sólo una o dos frases, otros grupos (como los cucapá del norte) forman diversas frases como si fuese un poema; sin embargo, también existen las canciones sobre eventos míticos, que relatan las hazañas del héroe creador y cuya interpretación puede durar varias horas, como se comentó para el caso kiliwa. Entre los k´miai, las letras de



Tampaleo. Tocando la flauta de carrizo y el tambor de doble cara, el tampaleo yaqui acompaña al venado y a los pascolas con su rítmica música. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora.

MÚSICA CUCAPÁ
(NICOLAS WILSON, POZAS DE ARVIZU, 2002)



las piezas son igual de cortas que entre otros grupos, en las cuales se repite, por ejemplo, "El búho y el coyote lloran".

El orden de las piezas en los ritos yumanos posee una lógica temporal y espacial al igual que entre otros grupos del Noroeste. En las piezas se cuentan historias y existen pasajes en los que intervienen diferentes animales y personajes que desempeñan un papel en la reconstrucción del mundo establecido por medio del ritual. Durante la noche aparece un animal que posee nexo particular con cada momento del día y la noche y, por ende, con la posición de los astros. Finalmente, en cuanto al repertorio de flauta, por desgracia no se poseen melodías para flauta, pues desaparecieron como parte de la música de los ritos funerarios.

Apuntes para la música ópata, *tohono o'odham* y pima

Antes de pasar directamente a la música y danza pima y pápago, cabe señalar algunas características de los vestigios musicales recuperados de la tradición mu-



Cantores o'odham. Fiesta de San Francisco Xavier. Charco número 7, Sells, Arizona, Estados Unidos.

sical ópata de la región del centro-este de Sonora. En esta región se estableció la cultura ópata, cuya presencia resaltó durante la Conquista y parte de la Colonia; sin embargo, en la actualidad su lengua ha desaparecido y prácticamente no resta ninguna tradición ligada con esta etnia. Los eudeve son otro grupo también desaparecido en Sonora que habitaban en el centro y norte del estado, colindante con la región ópata y con el actual territorio pima bajo.

En un artículo, Pennington (1982) cuenta cómo a partir de datos etnohistóricos se precisa la existencia de instrumentos musicales utilizados por los eudeve durante la Colonia. El concepto para nombrar la danza era *dáhdauh* y para cantar decían *bicát*. En las fuentes para la cultura eudeve se señala que los névomes, que eran un grupo vecino, tenían varias danzas en las cuales intentaban representar a los animales al vestirse con su piel. Estos grupos poseían como instrumentos la maraca de guaje (*cucusirina*), un tambor (*hictacbirat*) y un silbato de barro. Pennington hace notar que ese instrumento se utilizaba durante la cacería del ciervo, pero existen muy pocas evidencias que lo demuestren. En nuestra opinión, puede tratarse de un tipo de ocarina en barro de forma globular.

La cultura ópata ha desaparecido totalmente, aunque en la memoria de los viejos de la región permanecen algunas melodías que quizá pertenecieron a tiempos antiguos, pero se perdieron en el proceso de mestizaje. En el trabajo de Rascón Valencia (1992) acerca de la música ópata se muestra la existencia de varias danzas, entre las cuales se cuenta la celebración del *tahuaro*: "A la puesta del sol, cuando todos se hallaban en completo estado de ebriedad, lanzaban un griterío ensordecedor y una lluvia de flechas, mazos y piedras caían sobre el taguaro hasta derribarlo y mirarlo abatido sobre el suelo. Las piezas de la cuarta ceremonia eran la carachimaca, el chiojo y el tacuachi".

En el repertorio recuperado por Rascón hay temas con influencia del sistema occidental temperado: *piricu sewa* o flor de trigo, *jusi* o niño, la *parosi* o la liebre vieja, la *joquiseway tuti mijahu*; sin embargo, el proceso de desarrollo de la cultura mestiza en la sierra de Sonora hizo que estas canciones poseyeran francos elementos tonales, con cadencias perfectas del estilo mestizo. Los instrumentos que poseían los ópatas eran la flauta de carrizo llamada *baca*, al igual que en la lengua cahíta. Los ópatas poseían también un tambor y un instrumento que construían con un tronco de encino; en las crónicas se señala que utilizaban los *ténoboim* o sartales de capullo de mariposa de los cahítas, a los cuales llamaban *yagyientre*, palabra más próxima a *chayeguari*, que emplean los tarahumaras para nombrar a este instrumento. Los ópatas tocaban el arco percutido con pequeños maderos sobre la cuerda, como lo hacen actualmente los mexicaneros y los coras durante las fiestas de la estrella matutina o entre los tepehuanos del sur durante la fiesta del mitote.

Celebrando al señor San Francisco. Músicos tradicionales de la nación o'odham se preparan para celebrar la Fiesta de San Francisco Xavier, en la comunidad de Chuwy Güsk, San Francisquito, desierto de Sonora.



En otros géneros de danzas, los ópatas interpretaban la danza de matachines, tan expandida en el Noroeste. Esta danza estaba constituida por varias secuencias

coreográficas, entre las cuales la quinta era la del brinquito o del *Dagüinemeca*, que tiene un significado de reciprocidad "dame que yo te daré"; asimismo, se encuentra el pasaje de *Jusi* o niño y el *apachi* viejo.

Por otro lado, al seguir la reconstrucción etnohistórica de las danzas, Cristóbal de Cañas (1977: 298) señala en su relación etnográfica del siglo XVIII un tipo de danza de la lluvia llamada *Tarom Raqui*, la cual se realizaba en una plaza principal (este lugar se llenaba con huesos de animales de diversas especies). Entonces se interpretaba la danza al ritmo de instrumentos de percusión de huesos y maracas, y los danzantes repartían todas las ofrendas. "En los cuatro ángulos de la plaza formaban cuatro chozas, de donde salían por turno los bailadores con unos aullidos y clamores espantosos y disfrazados con trajes y monteras (máscaras) abominables. Al son de huesos y sonajas llegaban a cada una de las baratijas que estaban esparcidas en la plaza y las bailaban con tristísimos gemidos y ceremonias diabólicas."

En el territorio pápago y pima, la tradición musical está también presente, pese a las múltiples relaciones que mantienen estos grupos con las "sociedades modernas". La división fronteriza ha hecho que la tradición se vea separada entre los habitantes de Estados Unidos y aquellos que habitan en el lado mexicano. Aun con dicha separación, los pápagos de ambos lados de la frontera mantienen fuertes relaciones culturales. Un hecho que pone en evidencia lo anterior es la fiesta de san Francisco Xavier en Magdalena, que sirve como santuario regional donde

DOS MÚSICOS GUARIJÍOS* (TESTIMONIOS)

María Dolores Encinas**

Martín Zazueta

Mi tatita paterno se llamó José María Zazueta y nació en Guatataturi, Álamos, y murió en el mismo lugar. Mi abuelita materna se llamó María Jesús Buitimea, nació en Guatataturi y murió en el mismo lugar. Es todo lo que sé de mis abuelos. Mi nombre es Martín Zazueta Almada, pero todos me conocen como Valentín Zazueta.

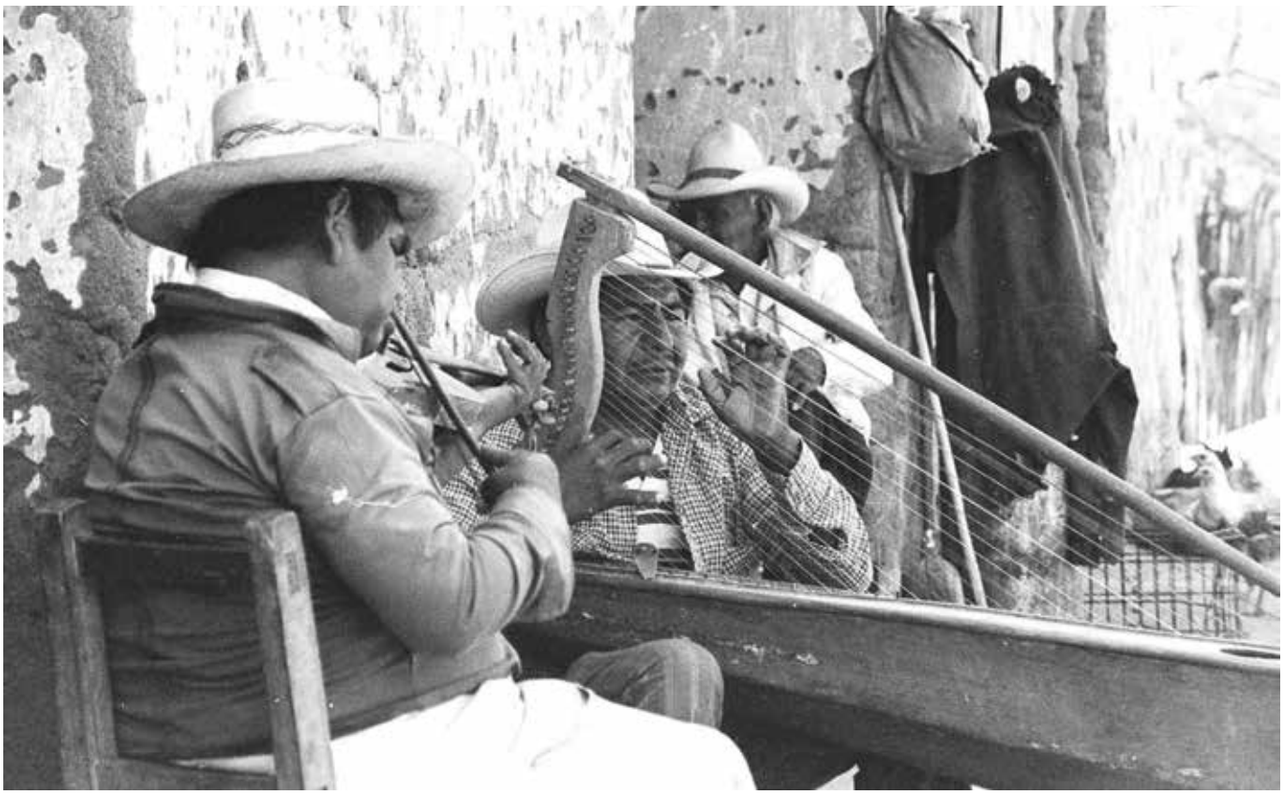
Mi padre es Luciano Zazueta y mi madre María Jesús Almada Buitimea, los dos originarios de Burapaco. Yo nací en San Luis, Chihuahua, por todo el río Mayo para arriba. Nací allá porque mi padre era músico y fue a tocar a San Luis. Dicen que cuando nací en San Luis, ya regresé tocando el arpa, dicen que ya lo traía de nacencia. Nací en 1919, al siguiente año del eclipse de sol; nací en Semana Santa, creo que después de las Fiestas de Gloria. Mis padres se regresaron de San Luis terminando la Semana Santa a Huatataturi; mis padres hicieron el viaje a pie de ida y de regreso, dos días de ida y dos de regreso.

Lo primero que empecé a tocar a los 10 años fue un arpa de carrizo, que yo mismo hice. [Don Martín dio a entender con señas con los dedos cómo hizo el arpa de carrizo: consiste en un carrizo con ranura en la parte inferior para atorar la cuerda y en la parte de arriba se hacen dos agujeros para meter la clavija de afinar, en la cual va la cuerda enredada.]

A los 10 años empecé a coger el arpa; esto lo hacía cuando se iba mi tío de la casa. Cogía yo el arpa a escondidas; así seguí hasta que le agarré

* Entrevistas realizadas en 1976.

** Curadora de la Colección de Etnografía, Centro INAH-Sonora.



Tomás y Cipriano, músicos macurawe. Rancho San Pedro, comunidad macurawe (guarijío), Sonora.

grano. Yo aprendí a tocar solo. A los 15 años mi tío Mariano me hizo un arpa para que yo tocara. Me crié con mi tío Juan, hermano de mi papá. Mi tío Mariano y Juan eran cuates. Mi tío era muy cariñoso conmigo y me dijo: "Te voy a hacer una arpita para que toques como tu papá". Mi tío la hizo como pudo; él no sabía hacer arpas. El palo de la encordadura superior estaba parejo de un solo trozo, pero bien que sonaba. Con mi tío empecé a tocar de noche, él me enseñó a tocar, él fue mi maestro, me quería mucho, pues era su sobrino. A los 20 años hice la primer arpa, a los 20 años empecé a tocar en fiestas como velaciones, el día de San Antonio y el de San Juan. En Guatauturi empecé a tocar; ahí crecí.

En Guatauturi hacen fiesta cuando la pizca, antes de la siembra. También hacen fiesta y manda para que llueva. En San Bernardo luego toqué en las fiestas de Matachines y Pascola. Y en Tepahüi, Quiriego, Guajaray y Curogi, en el municipio de Álamos. He venido también a tocar con los yaquis a las Lomas de Bácum.

Ramón Hurtado

Mi nombre es Ramón Hurtado, mi padre el señor José Hurtado, originario de Guajaray, municipio de Álamos, Sonora. Nací junto al arroyo de Sejaqui, donde se juntan. Nací en 1936 el 31 de agosto.

A la edad de ocho años hice mi primer violín de 'quiote' de mezcal; lo hice con un solo trozo [cilíndrico] de mezcal, no le quité el corazón, le hice cuatro perforaciones con un azador caliente, le puse puente de la misma madera y sujeté las cuerdas en una rajadura [ranura], las cuerdas con un nudo en la punta, para sujetar la parte inferior. Las cuerdas las hice de pita de la hoja de mezcal [maguey], en la parte superior le puse clavijas de una madera más dura. Con este violín sacaba las piezas de pascola.

A los nueve años hice el primer violín de madera de chilicote [con la forma clásica del violín], las cuerdas eran de tripas de chiva, las clavijas de otra madera más dura. A los 10 años un hermano mío, Policarpio, me hizo un violín con madera de torote en la cara de arriba y la cara de abajo, de madera de guásima y el contorno delgado para formar la caja. Las clavijas y el arco de madera de brasil, el puente de guásima y la cabeza de guásima. Con este violín toqué en las fiestas de Semana Santa; a los 12 años empecé a salir a tocar a otros pueblos cerca.

Mi primer salida fue un 15 de mayo, fuera de la región guarijío, fui al Paraje Colorado, Sonora, cerca de la línea de Chihuahua, por San Bernardo, delante. Dos hermanos míos me acompañaron, Policarpio y Bonifacio [finado]; hicimos dos días a pie, en el rancho llamado Toma de Agua, allí dormimos; de aquí otro día le entramos a pie, llegamos al Paraje Colorado a las cinco de la tarde. Policarpio vive, es arpero, es parcelero de Chorijoa, Sonora. En el Paraje Colo-

se reúnen varios grupos del Noroeste, pero sobre todo los o'odham de Estados Unidos, que bajan todos los años.

Por otra parte, las referencias mítico-musicales son muy claras. En el mito pima de creación recopilado por Rusell (1975), el Hermano Mayor, representado por el superhombre en el caso yuma, invoca a otros personajes que giran alrededor del creador original. Varias partes de este mito son piezas cantadas; *Sipá*, el creador de los yuma, se transforma en conejo en el mito de creación pima. Mientras que entre los yuma coyote roba el corazón del superhombre, en el mito pima por alguna metamorfosis dicho personaje es un conejo que muere al ser mordido por la víbora de cascabel, a la que llaman *niño suave*. Al igual que la versión de Densmore para los yuma, en la cual coyote roba el corazón de *Sipá*, en el mito pima coyote roba el corazón de conejo, pese a estar resguardado por un cerco hecho por los animales, al igual que en las piezas de los yumas. Es oportuno recordar, por otro lado, que, de acuerdo con el mito pápago, Montezuma nació de la voluntad del chamán de la tierra al mismo tiempo que coyote; en consecuencia, de acuerdo con los cantos de creación, ambos son personajes creadores. Por otra parte, en las crónicas de Cristóbal de Cañas escritas en 1730 se mencionaba al espíritu mayor, nombrado *Jitoi* en las creencias o'odham. Por consiguiente, se trata de *I'itoi* la misma divinidad; en otra versión de este dios se representa como *Itom Achai* (Dios) e *Itom Aye* (la Virgen) entre los cahítas.

rado hay gente de razón [mexicanos]. Hay encino en la región, se divisan los árboles de pinos para el lado de Chínipas.

En 1976, hace dos años, Edmundo [Faubert] nos llevó a la región seri de Punta Chueca, en marzo de 1977 fuimos a Creel, Chihuahua, y luego a Nayarit. El año pasado fuimos a Phoenix [16 de mayo de 1977]. Hemos volado una vez en avioneta de San Bernardo a Chihuahua. Esta vez fuimos por Mochis en el autovías y regresamos a Hermosillo en avión.

Estoy casado, tenemos tres hijos, mi señora es María Jesús Mendoza Borbón, originaria de Chorijoa, Álamos, me casé en 1967.



Danzan. Músicos y pascolero guarijíos, Semana Santa, Loreto, Chínipas, Chihuahua.



Tocaremos la noche entera para san Francisco Xavier. Músicos tradicionales de la nación o'odham se preparan para celebrar la Fiesta de San Francisco Xavier, en la comunidad de Chuwy Güsk, San Francisquito, desierto de Sonora, Sonora.

Los pápagos han guardado algunas danzas que comparten con otros grupos de la región, como la de pascola, y un tipo de danza vinculada directamente con la adoración del venado, como rito de iniciación de la caza del venado bura entre los pápagos de Estados Unidos. Entre las danzas más conocidas se encuentra la de la fiesta del *Cúcu* y el *Víquita*, esta última es una bendición de alimentos para pedir la lluvia. La danza la interpreta un grupo de hombres disfrazados con máscaras, cascabeles y perchas de plumas; además es acompañada por tres cantadores al igual que la danza de venado entre los cahítas. Los cantadores utilizan tres ramas de madera con fisuras raspadas con una mandíbula de burro. La sonoridad es muy especial, pues estos instrumentos se colocan sobre coritas (canastas) invertidas que sirven como caja de resonancia. En la etnografía de Margarita Nolasco se



Comenzando la fiesta. Pascolas y fariseos acompañan la imagen de Cristo al solar a donde va a ser velado. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

hace alusión a estos raspadores y a maracas construidas de hojalata. Los instrumentos de cuerda han sido utilizado muy recientemente por los indígenas y los mestizos. Las ocasiones para tocar la música mestiza con violín y guitarra son las fiestas de carácter mestizo y civil de la región.

En el mito pima recuperado por Rusell, el Chamán de la Tierra o Mago de la Tierra, *Djvut Maka*, construye el mundo siempre cantando y bailando, quien toma un pequeño grano de tierra y baila por encima para dar forma al mundo y con sus palabras dibuja la creación del universo.

> El mago de la tierra da forma a este mundo;
> El mago de la tierra crea las montañas,
> cuando llega la inundación él continúa cantando.
> Ya voy, ya voy con mis poderes mágicos, estoy emergiendo.
>
> Canción del mundo.
> Yo hago el mundo
> El mundo está hecho
> Entonces yo hago el mundo
> El mundo está hecho.
> Déjalo correr
> Déjalo correr, comienza a partir de ahora (Curtis, 1994).

En la época actual, la sociedad pima se transformó radicalmente en los últimos 100 años. En la cultura musical de los pimas bajos no se encuentran manifestaciones evidentes que provengan de la evangelización; hoy día sólo quedan instrumentos como el tambor y la matraca. Los pimas bailan, al igual que los cahítas, la danza del venado, pero también interpretan la danza del *yúmari* como los tarahumaras. La matraca y el tambor se utilizan durante las ceremonias de la



Con la música, celebrando en la sierra. Músicos o'oba (pima) en las afueras de la antigua iglesia de Yepachi, Chihuahua.

Semana Santa; sin embargo, es preciso señalar que las danzas referidas en las diversas etnografías del siglo xx, así como las antiguas descripciones no señalan la existencia de dichas danzas. No obstante, Varela refería en 1984 la danza del maíz, la de los guerreros, la de Moctezuma y la de las cabelleras.

Entre las fiestas, los pimas tienen la de yúmari, danza con una fuerte connotación ritual, en la cual se agradecen la lluvia y las buenas cosechas por medio de la danza. Por otro lado, los pimas bailan, de la misma manera que los cahítas, la danza de pascola; empero, la tradición cayó en desuso y éstas se realizan de manera esporádica.

La música de los seris

Dicha música está constituida por piezas cantadas y piezas interpretadas por un monocordio. Esta música se ejecuta en eventos precisos del calendario ritual, por ejemplo la fiesta de la canasta, el año nuevo seri y la fiesta de la pubertad. En tal ceremonia interviene un bailador, quien suele utilizar los *téneboim*, adoptados de los yaquis. Los danzantes usan estos cordeles de capullo de mariposa al mismo tiempo que percuten una tarima, mientras que el cantador lanza cantos, algunos con letra yaqui, acompañados de una sonaja hecha de hojalata con pequeñas piedrecillas en su interior, que semejan la sonaja de sus vecinos yoemes. Como se mencionó, aparte de estos instrumentos, los seris poseen el monocordio que utilizan para tocar algunas melodías. A propósito del monocordio, los yaquis tienen un instrumento similar de una sola cuerda empleado como instrumento de juego. La poesía, transformada en pieza musical cantada por los seris, es quizá una de las expresiones más bellas de la literatura indígena del Noroeste. La sensibilidad de las canciones evoca la pasión por los elementos más apreciados en la sobrevivencia del desierto. Animales como la ballena o el tiburón, además del ir y venir del agua y de las olas son algunos de los motivos que inspiran las canciones de este pueblo.



Don José Astorga (†) canta y doña Rosa (†), su esposa, lo acompaña, mientras Francisco (El Chapo) Barnett danza. Fiesta de la Canasta en la comunidad comcáac de Axöl Ihöm, Desemboque, Pitiquito, Sonora.

Los seris tenían ritos para pedir el poder y canciones que les permitían acceder a estados delirantes y de purificación. Según Pozas (1961), el rito consistía en el aislamiento y el ayuno de un individuo durante cuatro horas en una pequeña casa construida con ramas y situada frente al mar. Dicha persona bebía solamente agua del mar en pequeñas cantidades. Durante su estancia en este refugio, el iniciado dibujaba ballenas, pelícanos, tiburones y otros animales del mar. Una vez que pasaban cuatro días, el iniciado llamaba a los animales del mar con ayuda de un zumbador. De repente los animales del mar se le aparecían en forma de personas y le enseñaban distintas canciones que le ayudaban a obtener poderes mágicos y adivinación o el pronóstico del clima. Así, cada animal marino enseñaba las cualidades humanas a los hombres, como la valentía, el éxito en la caza, la habilidad

en el trabajo, etc. Las canciones de ballenas ayudaban, por ejemplo, a soportar los trabajos pesados (Pozas 1961).

Los poemas seris recuerdan el peso de cada palabra y de cada elemento de la naturaleza. Las evocaciones de los animales no sólo se presentan como adorno de una frase, sino también tienen una fuerza vital y gran sensibilidad hacia las plantas y los animales que son en realidad representaciones de ellos. El mar es el universo que da la vida, razón por la cual muchos personajes aparecen a su alrededor. Hace no mucho tiempo se celebraba la fiesta de la caguama, pero debido a que la carne de esta tortuga fue un alimento muy apreciado tanto para los seris como para los mestizos se cayó en la sobreexplotación del recurso hasta llegar a su prohibición.

En la variante de la danza del pascola seri, el danzante baila sobre una tabla que funciona como resonador. El danzante se coloca justo enfrente del cantor, quien interpreta piezas acompañado por una sonaja de hojalata. Este bailador puede utilizar eventualmente una corona que recuerda a la empleada por los matachines cahítas; además, dicha corona tiene imágenes de personajes vestidos a la usanza de los misioneros coloniales.

Música de los yoremes

En cuanto a la cultura de los cahítas, se ha señalado la hegemonía que ésta poseía en la región al momento de la Conquista y que se extendió durante la colonización impulsada por las misiones. De tal modo, algunas de sus expresiones culturales y musicales se encuentran presentes en los pueblos vecinos.

Las principales danzas que poseen los grupos cahítas (yaquis y mayos) son la del venado, la del pascola y la de matachines. La danza del coyote, interpretada preferentemente entre los yaquis, es de origen guerrero y se acompaña con la percusión de carrizos, un tambor y un cantador; sin embargo, las danzas men-



Danza del coyote.



Sombras danzarinas. El venado yaqui dirige a los pascolas para pedir la lluvia, frente a la cruz de los matachines. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora.

cionadas inicialmente (pascola, venado y matachines) son más importantes, pues tienen un ciclo particular de representaciones vinculadas tanto con el calendario cristiano como con prácticas agrícolas de petición de lluvia y son, por tanto, danzas que expresan y sustentan una parte importante del sistema de creencias.

El mito siguiente acerca de la música mayo ejemplifica la mayor presencia del pensamiento cristiano y aculturación en el *mayoa*.

Cuando Dios nos dio la música

Hace muchos años vino a la tierra el Padre Nuestro Señor Jesucristo. Este poderoso Señor es el más grande de todos. Él vive en la Santa Gloria, la Gloria de los siete cielos. El Señor Dios vino cuando los yolem' mem no tenían música. Él vino a formar el mundo: formó las plantas, los ríos, los animales; también formó al hombre. El hombre le dijo: ¿para qué nos formaste si no nos das la música? Entonces el Señor Dios fue al monte y trajo una vara gruesa y la hincó en la tierra y le dijo al hombre: "ésta es el arpa"; luego fue y trajo unos palitos los cruzó y le dijo al hombre: "muévanlos en sentido contrario a la raspada de las jirukiam, como cruz, y tendrán violines". Luego fue y trajo una raíz de álamo y se la dio al hombre y le dijo: "ráspele, que es la guitarra". El hombre se fijó, pero no tenía mucha fe. Quiso tocar la vara, que era el arpa, los palitos que eran los violines y la raíz del álamo que era guitarra, pero no salió sonido. Dios se molestó un poco, pero como les tenía mucha paciencia sólo les reclamó: "¿cómo van a tocar si no tienen la creencia?" Luego fue al monte y se trajo consigo a los máliam, los wikos y a la iguana. El hombre estaba absorto de ver cómo los animalitos

> tocaban lo que él no podía y se puso muy triste. Entonces la lechuza le dijo: "necesitas reconciliarte con Dios; fúmate un cigarro macuche". El hombre fumó un cigarro macuche y luego se percató que la brasa del cigarro era una luz que lo comunicaba con las almas. Así entendió y creyó; tuvo la fe. Dios quiso perdonar a una jovencita que fue condenada a cantar toda su vida tocando la guitarra del mar, el bawekechuk, el pez del mar. Dios trajo con su bawekitana, su guitarra del mar y así se hizo el trío. Fue el hombre aquel con los animales del monte y éstos ya no quisieron soltar los instrumentos porque la música y el oficio de músicos les gustó. Los hombres fueron con el jiteberi para pedirle un consejo, pero el jiteberi no pudo hacer nada. La creencia actual entre los yolem' mem es que para convertirse en oficio de músico es necesario ser poseso del animal que aprendió de Dios a tocarlo. Estos espíritus músicos viven en la panza del arpa (Ochoa Zazueta, 1978).

Danza de pascola

Los yaquis y los mayos, como primeros grupos "convertidos" al pensamiento cristiano, encontraron un camino particular de adaptación a sus creencias y recomposición de sus cultos, pues aun teniendo una visión fuerte del calendario cristiano poseen actualmente creencias bien arraigadas en la mentalidad colectiva pertenecientes a un mundo anterior a la llegada de los europeos. En otros trabajos se ha analizado el papel estructural que desempeña el pascola, tanto en el ámbito de las creencias antiguas como en el vínculo que establece en el pensamiento católico (Olmos, 1999). Se ha destacado el significado que tiene este personaje con el chivo expiatorio, en el sentido de que aquél recupera el simbolismo de sacrificio al recobrar los pecados de los asistentes.

Las melodías para la danza del pascola son piezas que se hallan generalmente en tiempo de 6/8 y empiezan con un motivo melódico, el cual consiste en algunos



Pascolas mayo.

compases que se repiten por espacio de 15 o 20 minutos antes de que la melodía dé inicio. Este motivo melódico representa un tipo de introducción.

El Yoania

En el conjunto de creencias antiguas existen mundos de acceso exlusivo para los iniciados. Tales creencias antiguas se ubican en una dimension cognoscitiva llamada *yoania*. Entre los yaquis, esta noción designa el mundo de los sueños y proviene de las palabras cahítas *yo*, que significa venerable, antiguo, maravilloso o mágico, y *ania*, que significa el mundo o el universo; en otras palabras, se habla del antiguo y venerable mundo de los ancestros, el cual evoca el mundo de los sueños. En el *yoania* viven el señor del monte, los animales y los *surem*, que son hombres pequeños, ancestros de los yaquis. El *yoania* es el universo o la dimensión mágica donde residen los sueños y el conocimiento más antiguo; todo en este mundo es apacible y maravilloso. Los lugares donde se realizan los pactos del pascola mencionados pertenecen a este universo. Según palabras de Painter:

> El *yoania* o mundo de los sueños [...] está presente hoy dia, aún oculto, pero concurre con el mundo visible y tangible de los hombres. Sólo muestra sus secretos y dones a quienes poseen atributos especiales para recibirlo; puede aparecer en forma de visiones en lugares silvestres y alejados del desierto o en las cuevas. También puede llegarse a él a través de los sueños. Esta suerte de sueño impone al individuo el deber de ser iniciado en uno de los grupos ceremoniales como danzante o como músico.

El *yoania* es el mundo mágico mediante el cual uno puede comunicarse con los ancestros. Si una persona desea saber algo, es preciso que ésta entre al *yoania*



Destreza. Un venado mayo recoge una moneda con la boca mientras baila y muestra sus dotes de buen danzarín bajo la ramada familiar. El Júpare, Huatabampo, Sonora.

(entrevista con Salustriano Matus, 1995). Es imposible adquirir el conocimiento de los ancestros y ser iniciado sin haber estado nunca en el *yoania*, ya que en este universo uno puede comunicarse con las personas que nos antecedieron. Aquí se hallan los *surem*, ancestros de los yaquis, quienes se comunican con los yaquis solamente desde el *yoania*, pues los *surem* nunca recibieron el bautizo cristiano. Los yaquis señalan que a veces se puede escuchar a los *surem* que viven al lado del río cerca del Huiribis y dicen que ahora que talaron el monte los *surem* casi no salen.

Sin embargo, para entrar al *yoania* es necesario bailar y participar en el ritual, preferentemente como músico o danzante, pues el *yoania* se revela sólo mediante el sueño o la fatiga prolongada, lo cual lo vincula con estados disociados de percepción.

Las ofrendas en el mundo del *yoania* y del *huyania* están constituidas por el respeto a los pactos de poder o de conocimiento pedidos a los seres que ahí residen, así como por la obligación de continuar con el oficio durante toda la vida. Las normas del *yoania* son simplemente dejarse llevar por las visiones y nunca tener miedo.

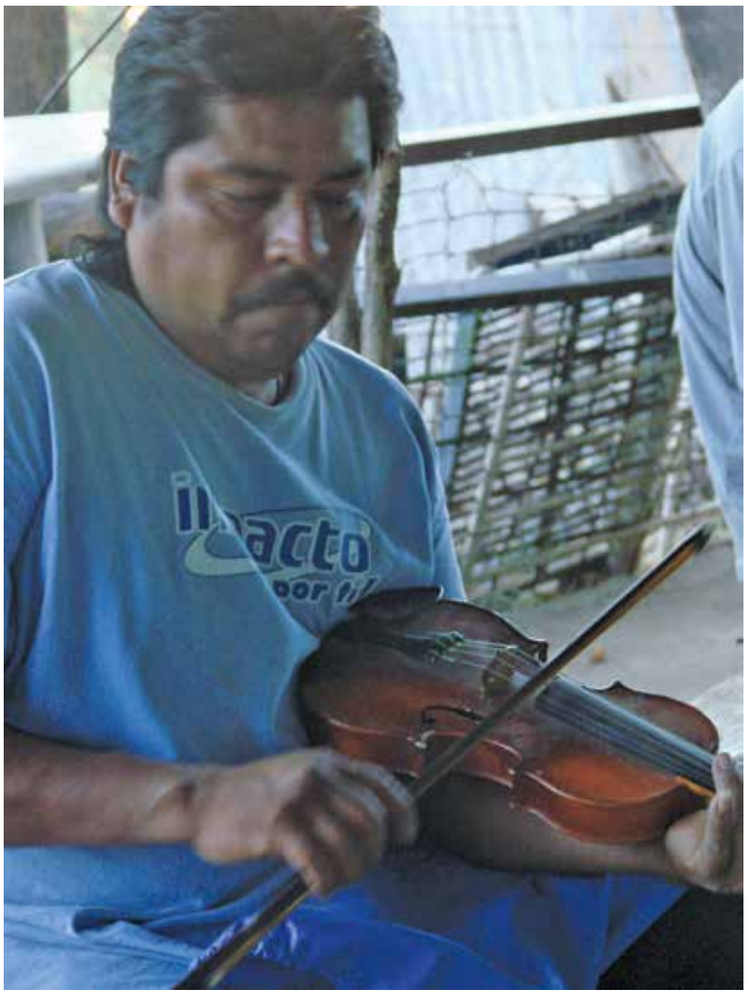
La danza de matachines

Dicha danza tiene un lugar privilegiado entre las manifestaciones dancísticas indígenas en el Noroeste de México. Dada su amplitud temática, aquí se señalan sólo algunos rasgos generales y en particular su origen. De igual modo se mencionan algunos puntos referentes a su simbolismo indígena en la región del Noroeste.

Esta danza sobresale por haber sido utilizada como arma de evangelización durante la Conquista en toda la América hispana. Se encuentra arraigada entre

Danzantes matachines yaquis. Río Yaqui, Sonora.





Ensayo con el viejo violín. Julio Valenzuela, autoridad tradicional y músico yaqui de El Coloso, Hermosillo, Sonora.

las creencias de diversos grupos indígenas y no indígenas del Noroeste de México, del altiplano mesoamericano, América Central y prácticamente toda América del Sur, con excepción quizá de Brasil y Argentina.

Aunque la danza de matachines tiene su origen en muchos elementos de la danza de tipo morisco europeo, ésta encuentra fundamento en las danzas practicadas antes de la conquista española con la misma lógica coreográfica, en las diversas regiones del actual territorio mexicano. Tales danzas de grupo se llaman *danzas de cuadrillas* y se realizan con dos conjuntos de danzantes. En las crónicas del siglo XVI las danzas de cuadrillas se describen como danzas autóctonas entre los aztecas (Clavijero, 1974), lo cual hace pensar en que estas coreografías prehispánicas se adaptaron a las danzas de cuadrillas ibéricas, entre las que se cuenta la de los matachines. En el Noroeste, esta danza se registra entre los indígenas mayos, yaquis y tarahumaras; en la antigua región ópata existió una danza ejecutada por niñas realizada en forma de matachines; a pesar de ello, la danza ya no se práctica como danza indígena; sin embargo en este territorio permanecen melodías interpretadas por una banda de alientos por una danza similar. Asimismo, la tradición de la danza de matachines continuó desarrollándose entre las tradiciones hispánicas de Nuevo México en Estados Unidos (CD *Hispanic Traditions*).

En el caso de los cahítas, la danza es interpretada con ayuda de dos guitarras y un violín. Para la celebración de la danza de matachines, los tarahumaras pueden utilizar seis violines o más, como se presenta en la comunidad de Norogachi en la alta tarahumara. Las frases melódicas de la música de las piezas de matachines son cortas y de carácter extremadamente ligero; a su vez, la música y la danza provenientes de Europa las trajeron a México los misioneros con un fin eminentemente evangélico. En la estructura de la música y de las melodías se percibe un orden perfecto de dos temas. Para el oído temperado a la música europea, estas melodías son perfectamente asimilables; entre los yaquis, esta música posee un aire majestuoso casi militar. Los instrumentos de cuerpo (como las maracas y los cascabeles) imponen ritmo al ambiente religioso.

Etimología de matachines

Arbeau, en el *Tratado de orchésographie* (1578), cuenta haber visto en su juventud *la danse de maurisques* realizada por un solo joven, con la cara típicamente maquillada en negro y unas sonajas atadas en las piernas. El autor describía la morisca

en ritmo binario (*The New Grove*, 1980). El origen de la danza de matachines se remonta al Renacimiento tardío, cuando el fin de la ocupación árabe en la península ibérica había dejado huella en el teatro, la música y las danzas que poseían rudimentos eminentemente moriscos provenientes del norte de África.

El simbolismo histórico de la danza sufrió cambios desde las primeras representaciones. La palabra *matachines* contiene varios significados, acciones y personajes que ilustran estos cambios. Matachín evoca *matassin*, *matachino*, matamoros, etc., palabras que poseen un abanico de referencias. De entrada, *mâta* es un vocablo árabe que significa hacer menos, debilitar, estar muerto, matar, destruir; por consiguiente, cabe pensar que *matachín* está asociado a *matamoros:* "el que mata a los moros"; a su vez, la palabra inglesa *match*, indica igualmente una competencia o un juego entre dos equipos, lo cual envía a un encuentro o un combate entre los moros y los cristianos.



Melodía. El arpa guarijío, Pacayvo, Uruachi, Chihuahua.

Matachín se asocia de igual modo a *matassin*, que era una antigua danza cómica interpretada por un bufón público que imitaba a su vez viejas danzas guerreras de los siglos XVI y XVII. Le Roux señalaba: "El ballet de *matassin*s es una especie de danza que existe en Francia en algunas ciudades donde permanecen las tropas acuarteladas: son los soldados que dan este espectáculo al público. Ellos bailan con la espada desenvainada, dando vueltas de dirección con su espada.

Por otra parte, la palabra *matassin* en italiano se aproxima al término *mataccino*, es decir, el payaso o el loquito. Según Varela, algunos historiadores señalan que en la danza de *mataccino*s había seis hombres en dos grupos de tres, más un solista representado por un muchacho vestido como niña, quien era conocido con el nombre de *Mayde Maryan*, es decir, la Virgen María. La autora explica que este personaje era sustituido a menudo por un caballo pequeño con caderas de papel o de cartón (Varela, 1986). Lo anterior aclara por una parte cómo en el territorio mexicano este pequeño personaje, aparentemente aislado, en la coreografía de la danza es representado por la Malinche, convertida al pensamiento europeo para servir de intérprete a los conquistadores. La sustitución de la Virgen por un caballo pone en evidencia una serie de ritos que se realizaban en Francia en el sur de la región de la Loira durante las fiestas de pascua —tradición desaparecida con la ortodoxia cristiana—. Cabe agregar que las pinturas de la Virgen María ya existían durante el siglo XVI en el arte occidental. Por esta razón, su imagen comenzaba a difundirse en diversas expresiones, entre las cuales la danza no era la excepción.

Música de venado

Como se comentó en líneas anteriores, el nombre de cada melodía tiene relación directa con la hora del día. Así, para la danza de pascola, el canario abre la fiesta con el fin de dar paso a cada uno de los animales o elementos naturales que intervienen a una hora precisa de la noche: el gato negro, la serpiente, el alba, etc. Cada danza se conecta tonalmente con el orden de la escena: primero el pascola con arpa y violín, y después el venado junto con el pascola con flauta y tambor. Las dos danzas mantienen una correspondencia simbólica con cada animal, mientras que los sones de venado señalan la relación que este ser establece con seres como el tejón, el colibrí y plantas como el *guacaporo* y la enredadera. En los cantos, quien lleva esta acción puede ser algún animal del monte; a su vez, el venado, al igual que el pascola, pertenece al *Yoania*, mundo maravilloso de los sueños, al cual sólo se puede acceder por la danza, la música, la fatiga o la vigilia prolongada. Al igual que los tarahumaras, los yaquis dicen haber visto bailar al venado en el monte y de él aprendieron. El venado simboliza la *sewa* o flor, pero también es la representación de un indígena *o yoreme*, como se autodenominan los yaquis y los mayos. Cuando muere un *yoreme*, se representa la muerte del venado. Su ciclo vital es representado únicamente en la muerte de una autoridad yaqui y no en todas las representaciones de la danza.

En la escena ritual, las danzas se ubican en el mismo sistema simbólico animal y vegetal expresados en los sones que aparecen en el transcurso de la noche. Los cantantes se dirigen al venado en tercera persona como sinónimo de flor: esta deidad es el hombre flor o el humano flor.

En una traducción encontrada en Varela (1987: 132), retomada de Gámez (1965), se perciben con claridad los referentes del venado como flor. El texto original en lengua cahita es: *Inapo ne seua yóleme juya ániapo* [yo 1ª. sing. flor persona mundo del monte en], que traducida por Gámez es: "yo soy la flor indita que vive



Alegría. Venadita danza junto a un grupo de judíos durante la Semana Santa. Higuera de los Natoches, El Fuerte, Sinaloa.



La trenza. Matachines yaquis trenzan los listones mientras bailan para terminar un cabo de año. En la parte superior se encuentra una paloma que simboliza al Espíritu Santo, el cual llevará a descansar al difunto al *sewa ania*, "mundo flor". Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora.

en el monte"; sin embargo, al precisar los referentes literales de cada palabra, la traducción hecha por el yaqui Hilario Molina en el trabajo de Varela es: "Yo soy el hombre flor que vive en el mundo de las ramas"; no obstante, al completar los referentes simbólicos, el sentido eficaz de la traducción es: "yo soy el hombre-flor-venado que habita en el universo vegetal". De esta forma, se verifica que el venado y la flor son sinónimos; lo sagrado de las flores se refleja en el florecimiento de la vida durante la primavera, así como el agua de lluvia que permite el nacimiento del maíz.

La música de la danza de venado posee gran cantidad de sonidos autóctonos, por ejemplo: el tambor de agua, el raspador y, sobre todo, los cantos que conservan su carácter exáfono o pentáfono. Dichos cantos pertenecen a los sonidos originarios de los grupos del Noroeste de México, semejantes en ritmo al acompañamiento de los cantos de venado Bura entre los pápagos, o tan antiguos como los cantos de *yúmari* entre los tarahumaras, o los de *tutuburi* entre los guarijíos.

Los sonidos de la música se refieren directamente a cambios imaginarios; al iniciar la música para pascola de violín y guitarra, los instrumentos muestran la tonalidad con que se inicia la danza; cada conjunto instrumental mantiene la tonalidad indicada por el conjunto anterior. Los músicos cambian sus tonalidades de acuerdo con la hora de la noche en un círculo de quintas. Por ejemplo, se comienza en la tonalidad sol mayor, después se continúa en re mayor, la mayor y así consecutivamente. En el transcurso de la noche se utilizan también las tonalidades menores vecinas.

Música rarámuri

En la lengua tarahumara, la palabra para designar a la música es *semelíami* (*maquila*), mientras que para la danza se utiliza la palabra *awiwua´ami* (*awi*.) Estas dos categorías están ligadas profundamente a las creencias de los tarahumaras. Al igual que en otros conjuntos míticos del Noroeste, la música y la danza están articuladas indisolublemente con las creencias religiosas. La semántica de la música



Lidio al violín. Autoridad tradicional y músico yaqui de El Coloso Bajo, Hermosillo, Sonora.

tarahumara se halla cargada de un flujo continuo de representaciones del pensamiento sagrado; por ejemplo, los nombres de los sones, o piezas para la danza de matachines, provienen principalmente de los animales y, a diferencia de los cahítas, los tarahumaras de la Baja Tarahumara danzan los matachines con varios movimientos que imitan a un animal en particular. En esta puesta en escena algunos danzantes hacen chistes y bromas imitando a los animales. En el mismo género de la música de matachines existe una serie de *minuetes* o misas (llamadas así por los tarahumaras), interpretadas por violines y guitarra. A este género de piezas los tarahumaras le llaman *minuetes*, formas musicales que poseen la característica de ser piezas introductorias para la música de la danza propiamente dicha.

Por otro lado, existen músicas que tuvieron menor influencia de la evangelización, cuya sacralidad pone en evidencia diversos elementos simbólicos precristianos. Un ejemplo de estas manifestaciones es la raspa del *bacanohua*, planta con sustancias psicoactivas utilizada en curaciones colectivas, lo mismo que el *hicuri* o peyote. Dichas ceremonias consisten en la ingestión de la planta distribuida por el curandero. A dicha ceremonia se asiste generalmente por invitación, y algunas ocasiones la raspa es acompañada por los matachines. En este género de música de origen o de carácter menos occidental se encuentra el género de *yumari* y *tutuburi*, señaladas por Lumholtz desde finales del siglo XIX como danzas para el Sol y la Luna. Dicha danza de *yúmari*, lo mismo que el *kurikuri* de los yumanos, es acompañada de una sonaja.

También existen algunas danzas restringidas a pequeños pueblos, como la del *goló*. Según el mito, esta danza representa a un pájaro imaginario, del cual se habla a menudo en la Baja Tarahumara. Se conoce relativamente poco sobre la naturaleza de esta música y los movimientos de tal danza; no obstante, suponemos que se trata de danzas cuyas características están bien arraigadas en las creencias antiguas.

Coda

Los símbolos musicales asociados con el *yoania* y los mundos prehispánicos se han articulado al mundo cristiano. La idea original sobre las divinidades dispersas en el monte, así como de los seres que proveen revelaciones mágicas que dan origen a diversas danzas han surgido de la confrontación con la visión catolica. Mientras que en el *yoania y huyaania* las divinidades podían encontrarse en cualquier lugar del monte o del desierto, el dios cristiano se hallaba encerrado entre las cuatro paredes de las iglesias. Los yoremes y los indígenas del desierto comenzaron a abandonar el mundo sincrónico para comprender la linealidad y el centralismo del pensamiento occidental cristiano. Desde el siglo XVII, con la construcción de los pueblos de misión se produjo un trastorno del tiempo y del espacio original.

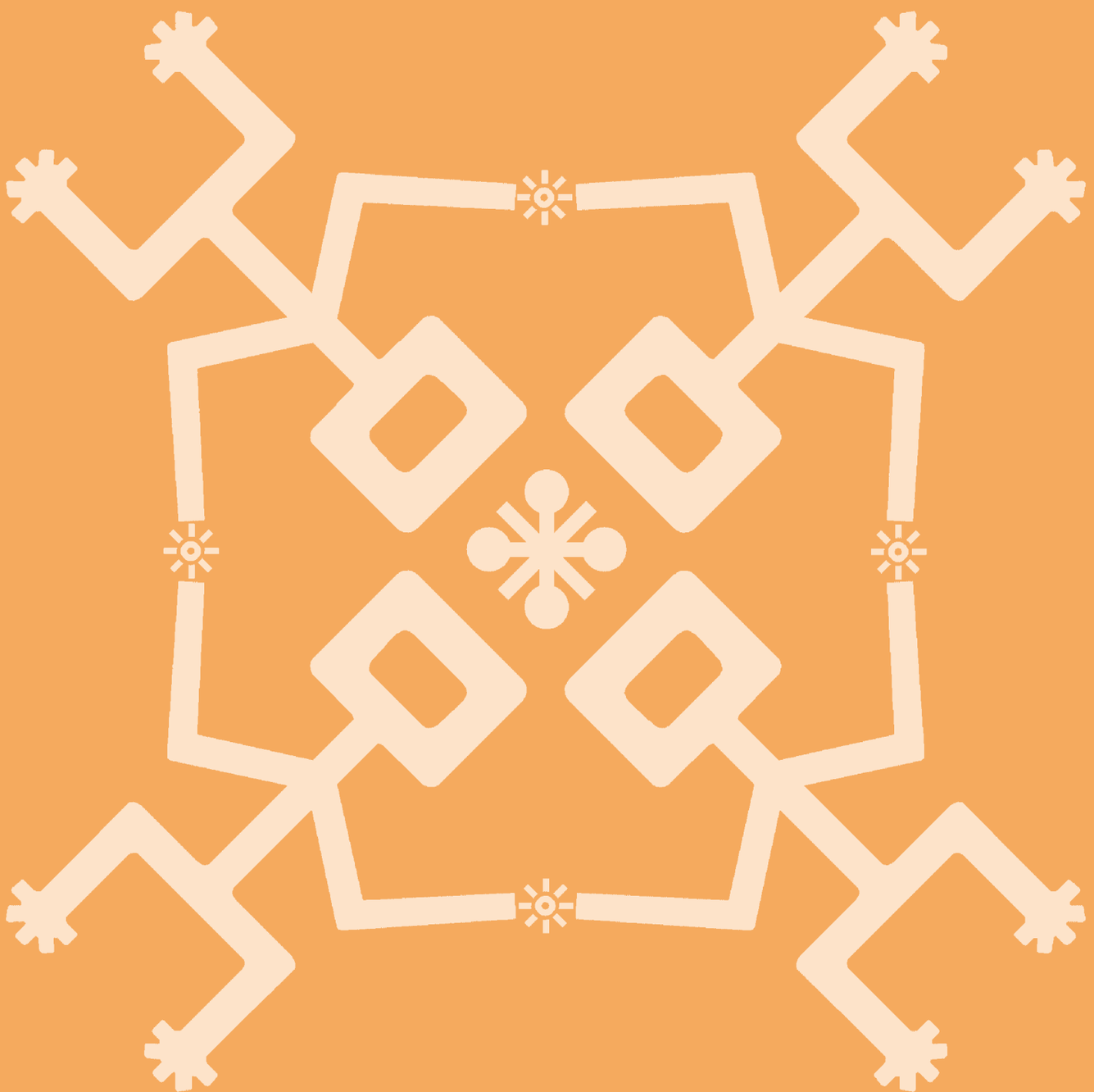
Las enseñazas cristianas intentaron articular sin éxito muchas de las creencias y de los sonidos del *yoania* y de otras dimensiones del conocimiento autóctono. En consecuencia, la gente aún se reconoce en estos y otros contextos independientes del conocimiento cristiano. La unión del mundo cristiano y prehispánico no

se presenta por separado, sino que los yaquis y los mayos han sabido articularlos históricamente a las actuales creencias; así, se encuentra una relación complementaria que, pese al cambio formal de la cultura, persiste como fundamento de antiguas concepciones del mundo.

Como se ha señalado anteriormente, diversas expresiones musicales del Noroeste se identifican con seres y personajes sagrados que forman parte de su cosmovisión. Estos personajes danzantes se convierten en depositarios de la afectividad colectiva, ya que vinculan tanto los sentimientos musicales y festivos como los religiosos. En resumen, cabe señalar que la representación de lo musical se presenta por medio de los personajes que manipulan lo sagrado y que funcionan como mediadores entre las fuerzas sagradas y los hombres, como el cantador de kurikuri, el pascola, los matachines y el venado, entre los cahítas. En este sentido, la puesta en escena de la música con instrumentos, músicos y parafernalia ritual son en conjunto portadores de lo divino. Muchos sonidos y objetos remiten a la dimensión cristiana enseñada por los jesuitas, en la cual se habla de Jesucristo, transformado en *Sipa* para yumanos, en *I'itoi* para los pápagos, en *Itom achai* para los cahítas u *onorúame* para los tarahumaras, que, pese a remitirnos al cambio de sentido hacia Jesucrito transformado, revelan un gran espíritu original propio de esta región. Contrariamente a la influencia cristiana, en la actualidad cohabitan tradiciones musicales, espacios y creencias que se refieren tanto al templo católico como a las enramadas indígenas y al fascinante mundo del *yoania*, que corresponde a una concepción precristiana del universo.



El danzante. Pascola en la iglesia se alista para la danza en el interior de la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa.



Bordado pima, rescate del arte rupestre

CAPÍTULO 11

Artes y artesanía de los pueblos indígenas de Sonora

Juan José Atilano* y Angélica Pacheco*

Cuando se estudian las artesanías indígenas o el arte indio, es imprescindible realizar una serie de aclaraciones conceptuales que resultan básicas para la descripción etnográfica y el análisis etnológico de un universo que tradicionalmente se ha denominado *arte popular mexicano*. La delimitación de este campo de estudio ha sido materia de importantes trabajos (Murillo, 1921; Toussaint, 1946; Rubín, 1974; Martínez, 1981, entre otros) que con el transcurso del tiempo se han constituido en cimientos de una tradición académica que se nutre tanto de la etnología como de la teoría de las artes.

Inicialmente, la noción de arte popular y su valor fueron producto de las tendencias románticas que dominaron el México de la posrevolución, las cuales postulaban que la identidad nacional se expresaba claramente en las obras espontáneas, en el arte cultivado y realizado al margen de la formación académica. Hasta entonces, el conjunto de obras que hoy se conciben como arte popular (alfarería, textiles, indumentaria, cestería, implementos rituales, menaje doméstico, mobiliario, etc.) formaba parte del universo estudiado por la etnología y la etnografía, que las clasificaba como rasgos de la cultura material de los pueblos indígenas mexicanos (Martínez, 1981).

El interés por destacar lo estético de aquellos objetos que conforman el universo de la cultura material de los pueblos indígenas surge de un grupo de artistas, que en la década de 1920 conformaban importantes colecciones personales tras recorrer las localidades indígenas del país. Uno de estos artistas es el pintor Gerardo Murillo, mejor conocido por el seudónimo de *Doctor Atl*. Para Murillo, el arte popular nace espontáneamente del pueblo a consecuencia de sus necesidades cotidianas, todos los objetos tienen en especial una función práctica, aunque sean portadores de una muy particular sensibilidad estética. *Atl* parece identificar las artes populares con las artes indígenas, pues dentro de su universo incluye todas las manifestaciones de ingenio del pueblo de México, tanto las de carácter artístico como las de carácter industrial, incluso las producciones musicales y las literarias.

De esa generación de artistas e intelectuales, Daniel Rubín de la Borbolla, etnólogo de formación, sostiene:

> El arte popular está más compenetrado de los componentes y estructuras de la cultura y de la vida de la comunidad, tanto en su pasado como en su proyección

* CNAN-INAH.

> a futuro […] tiene varias cualidades, entre ellas: *a*) la de ser la manifestación productiva más antigua del hombre; *b*) tener una enorme flexibilidad y variabilidad productiva a través de sus diversas artesanías; *c*) haber acumulado las más variadas y fecundas experiencias tecnológicas, y *d*) el hecho de que sus valores socioculturales se sustenten en la participación de todos los miembros de la comunidad […]. El arte popular es (así) el más auténtico arte universal […]. Es funcional, utilitario, original, expresivo y autosuficiente (Rubín de la Borbolla, 1974: 15-16).

Hasta aquí, es válido destacar dos aspectos que resultan de suma utilidad para el análisis en este artículo: el primero es el hecho de que los objetos considerados arte popular tienen su origen en el campo de la cultura material y, además de su utilidad, están dotados de expresiones estéticas particulares derivadas de las formas de vida comunitarias. Pero el concepto de arte popular aún resulta muy general, pues no acota claramente el universo de objetos que se pueden considerar como expresiones de arte popular. Martínez Peñalosa (1981) propone una definición basada en el Congreso de Praga, realizado en 1937, en la cual sostiene: "El arte popular es una actividad manual, en la cual la aplicación de una tecnología tradicional agrega a un objeto de uso decorativo un elemento de belleza o de expresión social, también de carácter tradicional. Tales objetos pueden tener una finalidad utilitaria, ceremonial o meramente estética, estrechamente ligadas a las formas de vida; por esta razón, traducen de algún modo el ámbito social en el que se producen y al cual están destinados" (Martínez, 1981: 14).

En ese sentido, aclara que si bien todo objeto de arte popular es una artesanía, no toda artesanía es arte popular. La expresión más clara y objetiva para clasificar a una artesanía como *artística* se encuentra en los sistemas decorativos, en los cuales —según el autor— se concentra la expresión estética de la pieza.

En el caso de Sonora y de los grupos de los que se ocupa este ensayo, se asume el postulado anterior, en cuanto a que una importante cantidad de los objetos



Chapayecas. Máscaras en miniatura de fariseos yaquis. Los yaquis de los ocho pueblos no permiten tomar fotografías durante la cuaresma.



Artesanías



Mapa 17. Artesanías.

artesanales o las artesanías elaboradas son expresiones de arte popular o artesanías artísticas, pero el análisis propuesto no se limita a explicar lo estético, sino que pretende ir más allá al considerar las piezas estudiadas —como lo propone Méndez Petterson (2001)— objetos contenidos de información, cuya lectura es la esencia de este ensayo.

Dicho modelo describe a los objetos como portadores de información, la cual se traduce en distintas identidades, cuya configuración es resultado de la historia de la pieza. La idea primaria de su elaboración en un contexto social y cultural le otorga una identidad particular, asociada a las creencias, ideas y sensibilidad del artesano creador, y que se denomina *identidad conceptual*. Asociada a esta última se encuentran otros tres tipos de identidad: *a*) la *estructural*, que hace referencia a las características físicas del objeto, su forma, tipo de material, dimensiones, textura, color, olor, sabor, iconografía, etc.; *b*) la *identidad funcional*, determinada por la función del objeto (esto es, para qué fue hecho, su uso), y *c*) la *identidad contextual*, que alude al contexto en que se elaboró la pieza o en el que se utiliza (Méndez Petterson, 2001).

Desde esa perspectiva, el estudio de los objetos de la cultura material que se analizan en este espacio no se reduce a su descripción, sino que el enfoque teórico propuesto facilita tener la información etnográfica disponible y permite distintas lecturas, ya sea en el plano de las artesanías en sí mismas, en sus materiales, su técnica de elaboración, su dimensión estética manifiesta en la de-

LA ELABORACIÓN DE COBIJAS MAYO*

María Idalia Valenzuela Bacasegua**

En las comunidades mayo nos encontramos ricas experiencias culturales que han sido poco explotadas y conocidas y que pasan desapercibidas para gran parte de la población de la región; éste es el caso de la actividad artesanal. Se ha hablado en varias ocasiones de que la comunidad mayo cuenta con escasa artesanía utilitaria en su vida cotidiana, la cual ha encontrado su valor en la religión y en las costumbres tradicionales. Entre ésta se encuentra la cestería de carrizo y sauce, para hacer canastas y floreros en distintos tipos y tamaños, la alfarería rudimentaria, la elaboración de máscaras en piel y el tallado de madera.

Además, tenemos la fabricación de cobijas, tapetes y fajas de lana, que han rebasado su uso común y religioso para abrirse a un campo con mayores posibilidades de comercialización fuera de la comunidad. Aunque todavía se cuenta con tejedoras mayores de edad, ellas enfrentan serias dificultades para encontrar la lana, que es su principal insumo. Otro de los problemas por el que atravesia esta artesanía es que las tejedoras son personas de edad avanzada que conocen las técnicas tradicionales de tejido y elaboración, las cuales poco o nada se han transmitido a las nuevas generaciones. Por ello, se considera necesario ver la manera de promover, fortalecer y valorar dicho trabajo, para que esta parte de la cultura mayo no se pierda.

Aquí se recopiló la información más importante sobre las técnicas tradicionales para la elaboración y teñido natural de cobijas de lana, como una manera de difundir su

* Folleto de la Dirección General de Culturas Populares/PACMYC, Sonora.

** Grupo mayo.



Muñequitas del desierto. Representación de la mujer comcáac en pequeñas muñecas que se utilizan en collares, Sonora.

proceso de elaboración y así poder valorarlas.

La elaboración de las cobijas de lana es un trabajo que requiere tiempo, paciencia y dedicación, ya que es bastante laborioso, desde el momento de pelar a los borregos, lavar y limpiar la lana e hilarla para el tendido hasta la realización del el tejido mismo, ya que entre estos dos hilados varía el grosor del hilo, así como teñir la lana. Para todo esto se deben buscar los tallos y frutos de las plantas que aquí se utilizan.

Elaboración de colores de teñido

Las cobijas se elaboran con variados colores, los cuales se producen mediante el uso de plantas silvestres; para colorear sólo utilizan lana blanca. Para hacer el color café se emplea goma de mezquite mezclada con agua y se pone a hervir; al hervir se echa la madeja de lana dentro de esta mezcla y se deja hasta que tome el color deseado. Para hacer el color guinda se usa el corazón del brasil, se cortan unos trozos y se echan dentro de un recipiente con agua. Al hervir se incorpora la madeja de lana y se deja un rato hasta que tome color. Para hacer el color azul se utilizan hojas tiernas de una planta llamada añil (*chiju*), las cuales se machacan y se ponen a hervir en agua. Después de hervido, se le quitan los residuos, se le agregan orines humanos y se echa la madeja de lana para que se tiña bien.

Para el color negro se emplean más hojas de chiju machacadas, se le agrega el color morado hecho de la misma planta y se adiciona la madeja de lana hasta que agarre el color deseado. Para el color anaranjado se hierve la flor de san Juanico en agua, se incorpora la madeja de lana en esta mezcla y se deja hirviendo por unos minutos para que tome el color deseado. El color café se saca también de la goma de mezquite conocida como chúcata.

Herramientas que se utilizan

1. *El malacate*. Es un instrumento artesanal que se utiliza para hilar la lana, construido con un trozo de madera de forma alargada y un pedazo de madera redonda con un orificio en el medio. El trozo de madera se hace de forma más alargada de un extremo y del otro más gruesa, para que al introducir el palo por el orificio que tiene la madera redonda quede ajustada; además, se elabora en madera de *etcho*.

2. *El nacabujya*. Es un pedazo de carrizo que sirve para separar los hilos del telar.

3. *La choma*. Es un palo delgado sostenido por un hilo al tendido y que es la trama, la cual levanta los otros hilos del tendido.

4. *El sasapayeca*. Es un trozo de madera de forma tableada en los extremos, que sirve para apretar el tejido.

5. *Huicas*. Son cuatro trozos de madera que se clavan en la tierra para sostener el tejido.

coración y conceptos de iconografía, su historia, su uso y función, así como en su significación.

Dado el limitado espacio disponible para el presente trabajo, este artículo se centra en dos aspectos fundamentales para comprender en lo etnológico la producción artesanal y artística de los pueblos indígenas que tradicionalmente han habitado el desierto, la costa, el valle y la sierra de Sonora. Sin dejar de tocar las distintas vertientes de análisis, señaladas en líneas anteriores, aquí se expone el universo de la producción artesanal de pimas, guarijíos, seris, pápagos, mayos y yaquis, a la vez que se organiza la información por regiones y en la medida de lo posible por ramas de producción, describiendo los objetos desde una perspectiva diacrónica y sincrónica, esto es, se llama la atención sobre la historia de las piezas y de manera paralela se aporta información puntual en cuanto a los materiales y la técnica de elaboración, así como respecto a las ideas estéticas objetivadas en las técnicas de decoración.

Por otra parte, según el planteamiento de Méndez Petterson, quien puntualiza que los objetos tienen distintos niveles de significado:

> Un objeto posee cuatro niveles de significado: práctico, estético, simbólico y metafísico. En teoría, todo objeto puede tener dos o más significados al mismo tiempo. El significado práctico del objeto se refiere al uso físico del mismo y se relaciona con sus características físicas principalmente. Por lo general, el creador

El tendido

Para hacer la cobija es necesario lavar la lana con agua y después se garrotea y golpea con una vara para que se afloje y se esponje, lo cual facilita la hilada. Al tener suficiente hilo en el suelo, se hace el tendido, para lo cual primero se clavan cuatro huicas en el suelo y se ponen unos travesaños para sostener el tendido. Se le pone nacabujya y una choma, que traman el hilo del tendido. El hilo que se introduce entre las tramas del tendido es más grueso.

Elaboración de la cobija

Para tejer se levanta la choma y ésta a su vez levanta los hilos del tendido, se utiliza el sasapayeca para separar las tramas, se introduce el hilo con la lana que va a tejerse, luego se aprieta con el sasapayeca y después se usa el nacabujya, levantando las tramas del tendido y separándolas con el sasapayeca, el cual se pasa entre los hilos tramados para apretar la lana tejida.

Cuando se tiene una pequeña parte del tejido se le adapta una *nacamuya*: trozo de carrizo del tamaño del ancho de la cobija, sostenido por espinas a la cobija. Sirve para que la cobija no pierda su medida: se pone debajo del tejido y se recorre conforme avanza el proceso. El tiempo requerido desde la preparación de la lana hasta terminar una cobija grande es aproximadamente de dos meses.







Artesano mayo. Un artesano se dedica a confeccionar una gran cantidad de máscaras de fariseos utilizadas en El Júpare, rancho cerca de la Primavera, Huatabampo, Sonora.

ha agregado una dimensión estética del objeto. En ocasiones el objeto tiene un significado que se refiere a algo fuera de su propia realidad, como un suceso, una idea, un sueño, etc.; esto sería su significado simbólico. Y su significado metafísico va un poco más allá, se refiere a la posible relación o vínculo con un mundo sobrenatural o divino (Méndez Petterson, 2001: 19).

Cómo tallar sueños y tejer espirales: artesanos comcáac y o'odham habitantes del desierto

Desde la década de 1960, los comcáac, habitantes tradicionales del desierto, pueblo de pescadores y recolectores, encontraron en la producción de artesanías una



Xtamóossni. Tortuga del desierto, escultura en piedra, artesanía de los comcáac.

opción para reactivar su economía, que se hallaba en un proceso de transición al pasar del modelo de subsistencia al de economía monetaria. Sus tallas de palo fierro, el tejido de coritas y canastas, así como la producción de collares de conchas y caracoles marinos constituyeron una egregia empresa para su incorporación al mercado, pues se vendían a turistas de Estados Unidos que llegaban a Bahía de Kino o incluso a sus comunidades de El Desemboque y Punta Chueca.

Las figuras de palo fierro (*olneya tésota*) reveladas en sueños a José Astorga, quien por primera vez talló la madera para dar forma a distintos animales marinos y del desierto, se difundieron a toda la comunidad comcáac y les permitió resistir una fuerte crisis económica, en la cual la población apenas llegaba a 100 habitantes. El revuelo y la alta cotización que tuvieron las figuras de palo fierro, sobre todo para los turistas extranjeros (estadounidenses), permitieron que el grupo consolidara esta producción artesanal, en la que se reproducían elementos de la flora y fauna del desierto como tiburones, ballenas, tortugas, mantarrayas, pelícanos, gaviotas, venados buro, borregos cimarrones, águilas, correcaminos y sahuaros, así como otros objetos del mundo cotidiano.



Sus manos hacen brotar del palo fierro seres marinos y del desierto. Armando Torres (†), artesano de la comunidad comcáac de Axöl Ihom (El Desemboque), Pitiquito, Sonora.

Los artesanos comcáac recolectaban el palo fierro muerto del desierto y, una vez habilitado, el artesano comenzaba a darle forma, tallando la madera con gubias. Ya que la madera había tomado la forma de tortuga, delfín o tiburón, se usaba una lija industrial de agua para pulir la talla. Al final, el artesano le daba el terminado y pulía el cuerpo con grasa para zapatos, lo que le otorgaba un brillo característico a todas las piezas. La maestría y la habilidad de los talladores se evidenciaba en el realismo de las tallas y a menudo las figuras reflejaban la fuerza del borrego cimarrón y la armonía del salto del pez vela.

Muy pronto las figuras de palo fierro constituyeron un objeto identitario de la cultura comcáac, pero la alta demanda del turismo extranjero y nacional generó la sobreexplotación de palo fierro ejercida por la población mestiza, quien instaló talleres en Bahía de Kino con maquinaria y tornos que le permitieron elevar la producción en serie y la maquila de figuras. Esta competencia desleal hizo que los comcáac cambiaran la base material de sus tallas, lo cual les permitió, por una parte, evitar la extinción del palo fierro y, por otra, conservar un mercado para sus figuras. La solución la encontraron en los yacimientos de granito y serpentina, rocas que permitieron continuar con esa tradición innovadora del tallado, sin tener como competencia a los acaparadores de palo fierro, quienes, por producir piezas a granel, bajaban sus costos en la venta de esta artesanía.

Otros objetos de producción artesanal son los coloridos collares elaborados con conchas, caracoles, vértebras de tiburón o serpiente, semillas, trozos de madera o pequeñas flores que se dan en el verano. De manera reciente, las mujeres seris han diversificado este tipo de artesanía que antaño era de uso personal, así,

han elaborado pulseras, pendientes y broches para el cabello. Asimismo, los amuletos que eran objetos de uso exclusivo del grupo y su venta han adquirido hoy nuevo significado, pues se venden como piezas decorativas o collares para el arreglo personal. Estos amuletos se elaboran con plantas que, de acuerdo con la cosmovisión comcáac, tienen diversos valores simbólicos y/o terapéuticos. Las telas de diversos colores que se usan para envolver las plantas sirven junto con la hierba para contrarrestar los efectos de la envidia, de los malos deseos, aliviar algún trastorno físico o proteger de los efectos que pueden tener los elementos naturales. Las plantas utilizadas son salvia, jécot y torote prieto, entre otras.

Quizá una de las artesanías con mayor fama no sólo entre los comcáac sino también en todo el Noroeste de México son las "coras" o "coritas" y canastas, cestas tejidas en forma de espiral con la fibra de un arbusto que habita en el desierto, llamada torote prieto (*jatrhopa cuneata*). El tamaño de las coras y las canastas varía, así como su precio en el mercado regional e internacional. Las canastas de gran tamaño, llamadas *saaptim* (algunas de hasta un metro de alto), son motivo de una celebración especial denominada "Fiesta de la canasta grande", la cual se realiza al concluir una de estas piezas y en la que participa toda la comunidad. No se sabe con certeza cuándo inició este tipo de celebración, pero entre los comcáac está claro que cuando una mujer hace una canasta de gran tamaño debe realizar una fiesta comunitaria, a fin de compartir con toda la comunidad el producto de

EL PALO FIERRO: DE UN SUEÑO SERI A LA ESCULTURA EN PIEDRA*

Rodrigo Rentería Valencia**

A fines de la década de 1950, durante una severa crisis económica que afectaba a los comcáac, marcada por la escasez de caguamas y pescado comercial, se gestó el surgimiento del tallado de esculturas en madera de palo fierro (*Olneya tésota*) con fines artesanales, actividad que se convirtió pronto en un elemento de comercialización e importante fuente de ingresos. También ha sido punto de encuentro de esta cultura y cauce de una profunda expresión simbólica y estética relacionada con sus antiguas creencias, lo cual ha dado forma a una manifestación artística reconocida más allá de nuestras fronteras. De las manos de los pacientes artesanos comcáac han brotado, primero con golpes rudos y decididos, después con un delicado trabajo de detalle: pelícanos y gaviotas en pleno vuelo, lobos marinos que descansan, serpientes que aguardan, tiburones que acechan, esbeltas mantarrayas, plácidas tortugas o caracoles de finas espirales. Entre todas ellas destacan por la sutileza de sus formas las representaciones del hombre y la mujer (*tmam/cmam*), así como las de la Luna, notables expresiones de arte. El trabajo de esculpir la madera, aun cuando hasta cierto punto fue inducido por amigos y misioneros con quienes convivía este grupo, no era desconocido para ellos, pues contaban con la tradición de la talla de pequeñas figuras, las cuales reciben el nombre de *icooc molca* (santos seris) y han sido utilizadas por los *haco cama* (espiritistas) comcáac en sus prácticas curativas; también se acostumbra colgarlas a la entrada de las casas, como protección contra espíritus dañinos. Estas figuras de uso

* El palo fierro, un sueño seri, testimonio de José Astorga, registrado por Adalberto Ríos (1984) para la Dirección General de Culturas Populares en Sonora.

** Centro INAH-Sonora/Universidad de Arizona.



Corita gigante. Canasta hecha de fibra de torote, artesanía comcáac, Sonora.

ritual se hacen con torote (*Bursera hindsiana*), una madera bastante fácil de tallar, a diferencia del palo fierro, que requiere herramientas que sólo hasta épocas relativamente recientes estuvieron a su alcance.

Hasta 1961 aún no había referencia del tallado del palo fierro; entonces José Astorga, miembro del grupo, aparentemente luego de un largo viaje de aprendizaje, comenzó a tallar estas figuras, lo cual rápidamente llamó la atención de los turistas estodaunidenses. Las primeras figuras (cucharas, arcos, etc.) tuvieron poco éxito hasta que empezó a tallar siluetas de animales que habitaban en su territorio. Resulta interesante que al preguntársele acerca del origen de esta expresión estética, Astorga hizo una narración en la cual ciertos hechos reales y concretos se mezclaban con viajes espirituales, personajes fabulosos, sociedades misteriosas, canciones de su infancia o la presencia de familiares muertos hacía largo tiempo; todo ello dio otra trascendencia al tallado de esculturas, al otorgarles un origen mítico, el cual es aceptado por otros miembros de esta nación. Este relato permite también imaginar un poco el proceso de gestación de los mitos y el papel que desempeñan en una sociedad indígena contemporánea.

> Estamos en Desemboque ahorita. Estamos en Desemboque ahora. Yo me llamo José Astorga Encinas. Soy seri. La cosa es acerca de las figuras, es lo que vamos a platicar. Porque venía andando, muy pobre; entonces maté una liebre. Ya la traía en la mano. Yo venía contento. Resulta que adelante de mí estaban unos llorando, unos llorando delante de mí. Yo pensaba que era seri. ¡No, decía yo, que a la mejor se murió uno allá en mi casa, una muchacha, un muchachito. A lo mejor se murió la Rosa; pero no, no era. Era otra cosa que no me gustó: tiene una mano aquí y otra acá; quiere decir que tiene cuatro manos y cuatro patas, un ojo en la frente, como 300 metros de largo el hombre. Me dijo: "Oye, te andaba buscando, Astorga". "¡Válgame, ¿cómo sabes que soy Astorga?; no me conoces, yo no te conozco tampoco!", le dije. ""No liase, yo sí te conozco, toda la vida, vamos pa' arriba". "Pero ¿dónde vamos?", le dije. "Vamos pa'llá, a una tierra que se llama una estrella, pero no es una estrella, es un mundo, pero una estrella muy conocida, hombre, una estrella que se nombra Tres Reyes y que en la noche corre por aquí". Bueno, pues me llevaron unos platillos grandes con cuatro ventanas, junto con los que tomaron toda la tarde. Había mucha gente; mira, muchas muchachas, muchos hombres, mujer casada. Muy bonitas casas allá arriba. Mucha gente que yo conozco, gente muerta se han encontrado allá. Mira, éste es mi tío ya se murió, ya se murió allá abajo, aquí anda; los que se murieron allá están. Pien-

su trabajo; de otro modo, se dice que la mala suerte la perseguirá. Este principio de solidaridad comunitaria se representa simbólicamente con el reparto entre los miembros de la comunidad de los regalos que familiares y amigos de la artesana depositaron en la canasta durante el tiempo que tardó su elaboración.

La elaboración de coras (cestas planas, redondas y ovaladas) y canastas se inicia con la recolección del torote: la artesana selecciona las ramas del arbusto sin lastimar la planta, con lo cual asegura su crecimiento futuro; una vez recolectado el torote, se tatema (quema) en las brasas de una fogata sin carbonizar el material; después del tatemado se deshebra cada rama y se deja el corazón limpio, el cual se usará como alma del tejido. Las hebras del torote se lavan y posteriormente se tiñen con tintes vegetales y se utiliza como fijador la sal del agua de mar.[1] El alma o estructura de las cestas es el corazón del torote, que la artesana entorcha con las hebras teñidas; las vueltas de la espiral se sujetan con puntadas de nudo entre vuelta y vuelta hasta que la cesta alcanza el tamaño deseado. Todo el tejido se realiza con una aguja de hueso (fémur de venado), de tal modo que la artesana introduce la aguja entre la estructura de la cesta para amarrar las vueltas y para entorchar el corazón del torote.

[1] Entre los materiales tintóreos utilizados por los seris se encuentra la raíz de *cosahue* o *epohl*, de la que se obtiene el color rojo, asociado con la buena suerte. Asimismo, de las ramas y hojas del chamizo negro o *adahepol*, combinado con el carbón de madera de palo fierro *esenitapoj* y la cáscara de granada *accskixle*, se obtiene el *putnam* o color negro, el cual significa mala suerte, aunque éste se ha sustituido por tinte industrial que al contacto con el agua se corre, lo cual disminuye el valor de las piezas (residencia Bahía de Kino, 1987, en Mata y Atilano, s/f: 45).

so que yo estaba casi muerto, no sé nada. Se me perdió el mundo, se me perdió el mar. Me perdió la Luna, las estrellas, las hijas, mi mujer. Todo me estaba olvidado, no me di cuenta de nada, como uno se da cuenta de las piedras que están tiradas, nomás.

Yo pregunté muchas cosas a la Rosa. "¿Estoy muerto o vivo?", grité. En el cuerpo está aquí el corazón, nomás está trabajando. Pero allá arriba estaba yo. Me dijo mi señora que yo preguntaba: "¿Comía o tomaba agua, o comía algo?" "No, nada; no comiste nada aquí". Un mes y 10 días sin comer, sin tomar agua en el suelo. Dicen que escarbaba la tierra así y metía la cabeza debajo de la tierra. Le echaba tierra a la cabeza y llegué a la estrella y me llevaron a la Luna. Ésa es otra mentira; los gringos están echando mentiras a ustedes: dicen que es pura ceniza. No es cierto: hay cerros. De esos cerros que no hay muchos, te voy a decir: son como cerros donde sacan cemento; puras piedras hay allá, puros barrancones hondos, grandes y muy verdes. Mucha rama que no conozco; él lo cortaba, se lo echaba a la bolsa. Ahí hay palo fierro.

A donde están los muertos me llevó. Onde trabajan los trabajadores del palo fierro me llevó. Onde están los jugadores de baraja me llevó. A donde está la fiesta me llevó. Onde están los bailes me llevó. Es una cara muy delgadita, así muy delgadita y yo le dije: "Oye, ¿esas muchachas hablan español? ¿Sabes qué es lo que hablan, idioma de acá en la estrella?". "Hablan seri, todos hablan seri, los que hay aquí; eso no es mexicano, pero las canciones que hay aquí allá hay." Yo nomás lo oí una pieza, que la está oyendo aquí de cuando estaba chavalo. Entonces las mujeres bailan; bueno, los muertos que tenemos aquí enterrados.

Y luego me dijo el señor: "Oye, amigo, voy a ayudarte, aquí te voy a hacer millonario". "Puras mentiras me cuentas". "No. Yo te voy a dar… porque no hay dinero aquí, no te voy a dar dinero". Y luego un señor que está trabajando aquí cerquita un pedazo de palo fierro, nomás lo arrancó. "Mira en eso vas a llevar, con ése vas a trabajar allá abajo. Lo que tú vas a hacer allá —me dijo—, a todos enseñar a trabajar; no es poquito, más de un millón de trabajadores de palo-fierro, así nomás trabaja, con cuchillo, usas la lima y todo."

Todo, todo le hablé con él, porque resulta que yo sí sé lo que voy a hacer yo solo, pero no. Todo mundo quiere trabajar, pues todos cooperan ahora. Primera vez que va a trabajar una gente que no conoce el trabajo ése, y se meten en la casa y ahí están escondidos trabajando, pues les da vergüenza. No saben qué es lo que es bueno. Ora se dieron cuenta; 'taba bien lo que dijo, porque yo no estoy rico, pero la gente ya ve a los pobres que se

El diseño de las coras o canastas grandes se define por el contraste de colores azul, sepia y negro de las hebras que entorchan las varas que conforman el alma de la cesta. La técnica de espiral para el tejido de cestas es compartida por los grupos comcáac, los tohono o'odham e incluso por los grupos paipai, kumiai y los autonombrados cochimí de la península de Baja California, quienes utilizan la cachanilla y el junco como material para tejer. La elaboración de este tipo de cestas parece remontarse a tiempos precolombinos;[2] probablemente, esta técnica la difundieron los tohono o'odham (pápago), quienes también son ampliamente conocidos por su trabajo con las fibras del desierto para elaborar bellas coras con diseños propios de su cosmovisión. Algunas de ellas muestran el laberinto o'odham, expresión ritual y religiosa que destaca el camino que recorren los difuntos hasta el centro del origen. Estos complejos motivos laberínticos se encuentran representados ampliamente en diversos petrograbados de la región de Caborca y se presume que son de origen o'odham.

No obstante, entre los tohono o'odham, la fabricación de coritas con materiales tradicionales como la palmilla y el mo'o (arbusto espinoso conocido como uña de

[2] Radding (1995) menciona que en la época precolombina e incluso en la fase posterior a ella, durante la Colonia, dichos objetos constituían herramientas fundamentales para las labores domésticas y de recolección de frutos silvestres o para el almacenamiento de agua. Particularmente, Felger (1985) y Nolasco (1965) mencionan que entre los seris y los pápagos las coritas y canastas de torote y palmilla fueron un instrumento fundamental para acopiar el vital líquido o para resguardar semillas, menaje que hasta entrado el siglo xx se seguía utilizando. (Radding, Felger y Polaco en Mata, Atilano y González, s/f: 30).

hicieron ricos. Hasta un americano muy pobre, ya está rico; tiene tienda de eso y vienen a comprar todo el palo fierro; es lo que lo dan los carros a los seris, porque ya salió mucho dinero. Antes tenían una gente pobre, no tienen qué comer, tienen que empeñar una radio de esos pa' poder comer los muchachitos; ahora no.

Cuando yo estaba jodido, muerto, estaban platicando conmigo los muertos. Ahí está un chingo de muertos, allí. Que la Rosa está esperando con un mes y 10 días hasta que yo llegué a mi alma, donde está mi cuerpo llegué, y le dije a la Rosa: "Ora sí ya me vine, Rosa; ora voy a trabajar". Y me agarró y me abrazó la Rosa, porque le da lástima, porque piensa que estoy muerto. No estoy muerto, porque movía las manos, las patas, pero no salgo a ninguna parte. Nomás me levanté y le dije: "Oye, Rosa, préstame una pala, esta gente muerta voy a sacarla". Como me ve, viene conmigo toda la gente; como aquí no se ve nada. Y estaba escarbando y saqué ocho cabezas de los muertos. Mucha gente cree que estoy loco yo, así me dicen, "loco".

Quiere decir que yo lo estoy regalando, lo que ha encontrado el trabajo. El palo fierro es oro molido; la cabeza mía nomás es lo que se necesita. La otra cabeza no sabe nada; yo soy lo que encuentro con tanto sufrir, con mucha sed, mucha hambre; eso es lo que le entiendo más. Las cosas que no saben, sueño. No está nada loco yo; yo conozco más que ellos.

Durante la década de 1970, los seris eran reconocidos internacionalmente por sus características figuras en palo fierro. El gran incremento en la presencia de turistas estadounidenses en la región de Bahía de Kino constituyó un mercado ideal para vender este arte. Más de la mitad de los adultos seris se involucraron en el tallado de estas figuras y diversos miembros de la familia colaboraban en distintas fases del proceso, según su edad, limitaciones o capacidades. Investigadores estadounidenses que han trabajado con ellos han referido que las primeras esculturas en palo fierro se caracterizaron por su simplicidad, su volumen masivo, la rigidez y solidez de su forma o el fluir de sus líneas. El tema de la materia era principalmente realista pero estilizado y se revelaba a menudo en su trabajo una gran capacidad de observación y abstracción, así como una estrecha relación con la naturaleza. Los artistas comcáac fueron siempre atentos a las sugerencias de los compradores para hacer mejoras en las técnicas utilizadas, así como en el acabado de las piezas; por ello, la apariencia de las esculturas evolucionó rápidamente de acuerdo con los criterios buscados por los coleccionistas, quienes ante la viabilidad económica y artística integraron este arte seri al mercado del arte mundial.

Desafortunadamente, la gran belleza y el aprecio de que ha sido obje-



El mundo comcáac. Comunidad comcáac de Axöl Ihöm, El Desemboque, Pitiquito, Sonora.

to esta expresión escultórica de los comcáac tuvo el efecto colateral de causar un profundo impacto en la sobreexplotación del árbol del palo fierro; esto se debió en cierta medida a la aparición de artesanos no indígenas en Bahía de Kino, el poblado Miguel Alemán y en Hermosillo, quienes intentaron copiar a estos artesanos, con la diferencia de utilizar herramientas modernas. Los fabricantes de carbón de mezquite y palo fierro también intervinieron en este proceso de deforestación; a su vez, las moto-sierras de unos y otros redujeron enormemente la población del palo fierro, una especie endémica cuyo crecimiento hasta su edad adulta requiere varias décadas, afectando así tanto el frágil equilibrio ecológico del desierto como los ingresos que los indígenas percibían por esta tradición escultórica. Algunas personas comcáac han dicho que al ver un antiguo árbol de palo fierro tienen una extraña sensación: saben que sus ancestros alguna vez también estuvieron frente a ese mismo árbol, lo que los une con su pasado. Los artesanos indígenas consideran que cada figura existe ya dentro de la madera y lo que ellos hacen es tan sólo dejarla salir, liberarla, mientras que los otros obligan a que las formas salgan de la madera, con la fuerza y filo de sus herramientas.

En las postrimerías del siglo xx, ante la dificultad para conseguir madera, los comcáac se vieron obligados a trabajar esculturas en miniatura, lo cual si bien daba bellos resultados, limitaba su capacidad expresiva; esto los llevó ulteriormente a esculpir cierto tipo de rocas, como alternativa a la escasez de madera y a la competencia mercantil con los mestizos. El resultado ha complacido especialmente a los compradores estadounidenses, algunos de los cuales incluso les han llevado piedras de otras latitudes para que sigan perpetuando en ellas sus característicos trazos estéticos.



Don José Astorga Encinas. Creador de la artesanía comcáac del palo fierro.



Ángela Torres, hermana del mar y el desierto. Comunidad, comcáac (seri) de Axöl Ihöm, El Desemboque, Pitiquito, Sonora.

gato) ha sufrido modificaciones en su manufactura, pues, debido a la dificultad que representa la recolección de estas materias por la privatización de predios en el desierto de Altar, los artesanos han sustituido la palmilla y el mo'o por materiales de procedencia industrial, como el alambre recocido para la construcción y el cable delgado de uso telefónico (Mata y Atilano, s/f: 23).

Las canastas, según Felger (1985) y Nolasco (1965), se emplearon para almacenar semillas y probablemente agua. La utilización de resinas para recubrirlas permitió a estos pueblos del desierto abastecerse de un líquido vital en épocas de extremo calor, cuando los ríos no son muy abundantes. La gran destreza tanto de comcáac como de tohono o'odham para elaborar estas coras y canastas, les ha facilitado tener una buena fuente de ingresos, ya que por los altos costos que alcanzan, generalmente se venden a turistas estadounidense o incluso se intercambian por camionetas.

La producción en el ramo textil entre los comcáac es escasa, debido quizá a que la influencia de los frailes jesuitas y franciscanos prácticamente fue nula, pues

hasta la década de 1950 este grupo continuaba su tradicional sistema de vida nómada; por ello, la indumentaria considerada "tradicional" confeccionada con telas industriales, entró en uso durante la segunda mitad del siglo xx. Los únicos objetos que presentan esta indumentaria, prácticamente en desuso y restringida a la actividad ceremonial, son las muñecas y muñecos que confeccionan las mujeres para venta artesanal, cuyo traje se compone de blusa estilo victoriano y falda o pantalón, generalmente hechos de tela con encajes (en su caso), en los que se utilizan telas coloridas y prenominan el azul, rojo, verde y amarillo.

Los o'oba y macurawe, artesanos de los pueblos de la sierra, cruzan fibras y fabrican sonidos

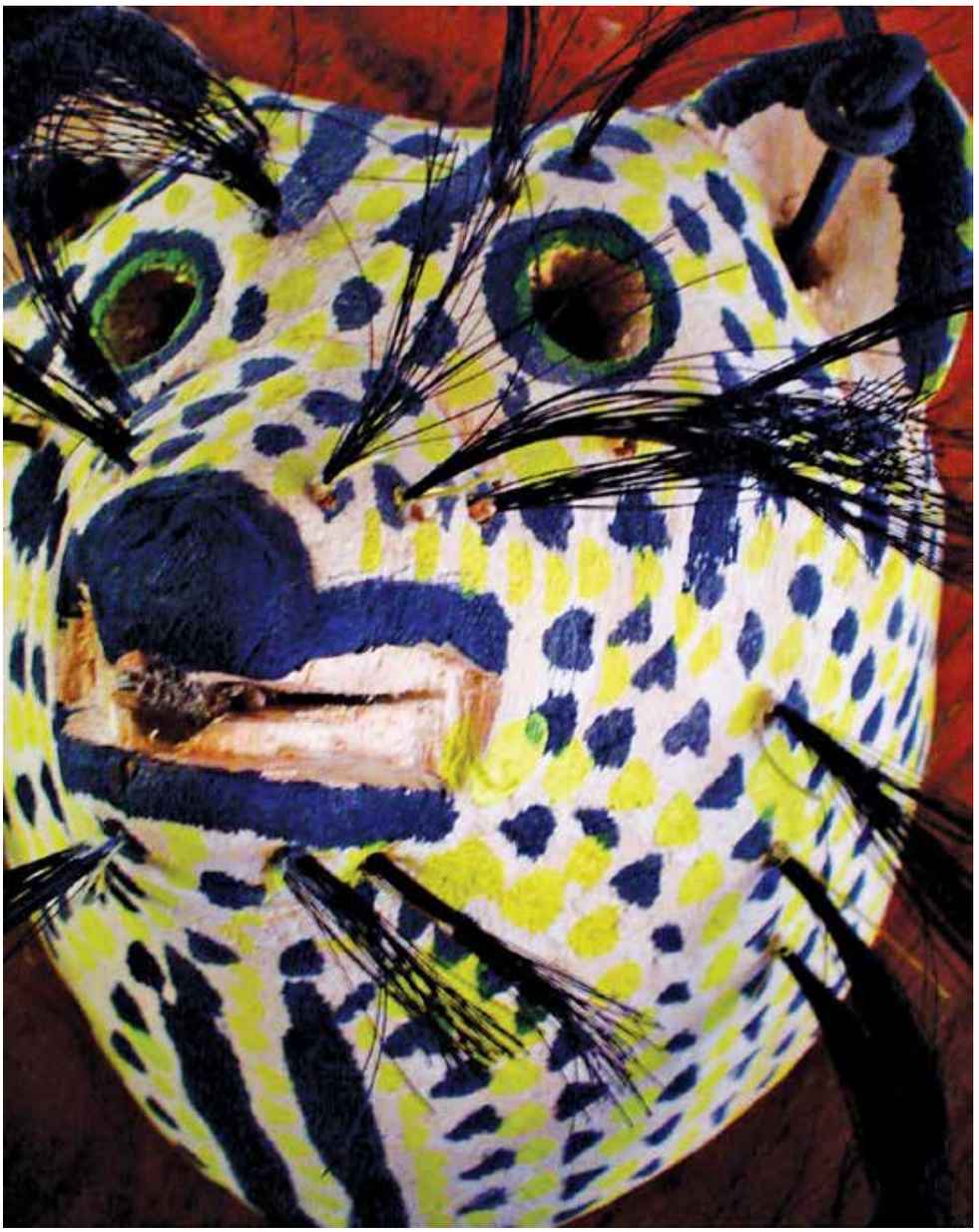
Los pueblos serranos han aprovechado ampliamente los recursos naturales de esta vasta región. La utilización de fibras y plantas tan extendida entre o'oba (pimas), macurawe (guarijíos), rarámuli (tarahumaras) y odami (tepehuanos) ha tenido como fin elaborar *objetos* de empleo doméstico, así como de uso ritual. Es ampliamente conocido, aunque poco estudiado, el sistema de enterramiento en mortajas de petate que dichos artesanos llevaban a cuevas o abrigos rocosos, los cuales eran tapados con un muro de adobe después de haber dejado cierto número de entierros.

El uso de palma, palmilla, sotol (agave) y pino para elaborar guaris (cestos), sombreros y petates es muy extendido en la sierra. Los o'oba (pimas) utilizan la palmilla para sus canastas y guaris y reservan la palma, de mayor elasticidad, para los sombreros. Los guarijíos emplean más la palma para hacer guaris, petates y sombreros y ocasionalmente la palmilla. El uso diferencial de estas fibras responde a su accesibilidad, ya que la palmilla es de clima más húmedo, mientras que la palma abunda en las tierras bajas de la sierra, donde el clima es más cálido. La utilización de pigmentos naturales es más común entre los guarijíos, quienes decoran con diseños geométricos los tejidos. El uso de sotol y pino, entre algunos pimas de Chihuahua, para elaborar sus guaris se relaciona con la influencia de los tarahumaras, quienes son expertos, principalmente, en utilizar las finas y delgadas agujas de pino para hacer sus canastos.

Muñeca artesanal o'ob (pima).



Hasta la década de 1970, el uso de jukis —concavidades subterráneas construidas para almacenar y tejer las fibras— era común en la sierra: un espacio sólo para las mujeres, quienes se encargaban de mantener frescas y flexibles las fibras, pero también los jukis eran representaciones simbólicas del vientre materno, lo cual daba otro valor a los tejidos. A la fecha, además de elaborar los guaris para su venta como artesanías, algunos de ellos se llevan a las cuevas donde hay entierros, para dejar pequeñas ofrendas de semillas y flores silvestres. Para los guarijíos la palma es una planta



Tigrillo. Máscara macurawe (guarijío) para la danza de pascola, Sonora.

sagrada y don de Dios; por ende, el uso tradicional del sombrero de palma es un símbolo de identidad étnica. Según sus creencias, la palma aparta los rayos y pronostica el granizo que daña los cultivos, razón por la cual muchas casas guarijías portan pequeñas cruces de palma confeccionadas y colgadas en la puerta con el fin de proteger a la familia (Claudia Harriss, comunicación personal).

El tejido de objetos de palma, palmilla, sotol y puntas de pino lo elaboran los artesanos con dos técnicas distintas, una de las cuales es la variante en espiral con nudos. Este tipo de tejido consiste en que la trama se define por una serie de nudos que sujetan la base de espiral y cada una de sus vueltas se une desde el centro hacia afuera. Un segundo grupo de tejidos son los entrecruzados, técnica caracterizada por el pase de dos grupos de fibras con los cuales generalmente se define la trama del tejido y en la que se entrecruzan las fibras de forma alternada. Esta técnica es compartida también por los tarahumaras y entre estos pueblos predomina la variante de entrecruzado asargado, modalidad de tejido caracterizada por la disposición de las fibras de 2 a 1 y hasta de 5 a 1; además, en la trama se definen movimientos diagonales que a menudo indican cambios en el ritmo



Guari con tapadera. Guari (canasta) de palmilla, artesanía de la comunidad macurawe.

del tejido, según las combinaciones en los entrecruces (Mata y Atilano, s/f: 58). El terminado de estos objetos artesanales es rústico, pues, a diferencia de la cestería comcáac y o'odham, los pimas y guarijíos no acostumbran hacer diseños de dibujo en sus cestas, excepto en contados casos en los cuales la palma o el sotol se tiñe con tonos ocre que definen líneas diagonales en los cestos. Otros objetos de gran valor artístico no sólo para los miembros de la comunidad guarijío, sino también para yaquis y mayos (quienes en ocasiones compran instrumentos guarijíos) son los instrumentos musicales (por ejemplo, violines, arpas y guitarras), que los artesanos manufacturan con maderas, como palo chino, guásima, torote, chilicote o cedro. Estos instrumentos de cuerda los llevaron a la región los jesuitas y franciscanos y hasta la fecha son parte de la dotación instrumental para ejecutar la música tradicional de pascolas.

Con las maderas de guásima, los guarijíos y pimas manufacturan una importante cantidad de menaje doméstico, como artesas o bateas (contenedores), cucharas y angarillas (estructura de varas con paredes de red), que sirven para recolectar y almacenar. Como se observa respecto a estos objetos, aunque generalmente

se comercializan como artesanías para el mercado turístico, su fabricación responde a la necesidad de contar con herramientas de trabajo que faciliten las labores domésticas y el trabajo en el campo. Existen objetos de este tipo con las mismas características de rusticidad encontrados en cuevas antiguas de la región, lo cual permite asegurar que dicha tecnología es ancestral.

La vida ritual y la magia de las manos yoreme y yoeme de los valles

En los extensos valles de los territorios yoeme (yaquis) y yoreme (mayos), la diversidad artesanal está ampliamente vinculada con la vida ritual. La producción de máscaras de pascola y fariseo o chapayeca en miniatura o tamaño natural es común. Las máscaras de fariseo suelen tener los mechones elaborados con crin de caballo; además, la elaboración de instrumentos musicales como sistros (sonajas), jirukias o raspadores, flautas, tambores de cuero de chivo y de agua, violines, arpas y guitarras, así como el tallado en madera de figuras y maquetas costumbristas que representan a fariseos, pascolas o danzantes de venado y músicos se encuentra asociada a la vida ritual.

El vínculo entre la elaboración de estas maquetas y máscaras con el complejo ritual pascola-venado hace de estas artesanías un importante referente de identidad étnica. Los artesanos —diestros talladores de madera— se constituyen así como importantes actores de la tradición, pues en su trabajo reproducen con fidelidad asombrosa instrumentos musicales, atuendos de danza y contextos escenográficos, en los que el centro son las ramadas.

La elaboración de las piezas de la vestimenta y los accesorios de los danzantes y fariseos proporciona también un ingreso a la comunidad de yaquis y mayos, pues éstos son muy solicitados por turistas extranjeros, principalmente las cabe-



Mural infantil o'ob. Mural pintado por niños pimas, taller de creatividad infantil promovido por Lutisuc, I.A.P.



Artesanía cucapá. Trabajos artesanales elaborados con chaquira. Comunidad cucapá de Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora.

zas de venado, los collares del danzante de venado y los rosarios y cinturones de chapayecas o fariseos, los coyolis (cinturón) de pascolas, los ténabaris (sarta de cascabeles para las pantorrillas) hechos con capullos de mariposa, los tambores de agua hechos con bule o los tambores de cuero, las sonajas y cenazos, de venado y de pascola, respectivamente, y los raspadores. Todos estos objetos de origen ritual y simbólico, si bien se pueden elaborar con fines de venta artesanal, ocasionalmente, al verse en un apuro económico, los danzantes y músicos tienen que vender los de uso personal, que en la mayoría de los casos son mucho más elaborados que los producidos para la venta.

Otra variedad de artesanías es la manufactura de muebles rústicos hechos a base de madera y cuero. Sillas mecedoras, mesas y taburetes tienen su origen en el mobiliario tradicional de sus viviendas pero, a partir de la demanda que hace el turismo de estos muebles, los artesanos fabrican piezas especialmente para clientes que se los solicitan.

En la rama textil, las cobijas, fajas, bolsas y tapetes de lana, confeccionados por las mujeres mayo en sus telares de cintura, tienen prestigio internacional. Esta actividad generalmente la realizan las artesanas de edad avanzada, quienes conocen el largo proceso de hilado, teñido y tejido de la lana. Los colores azul, amarillo y rojo aún son de origen natural y se obtienen de plantas que se encuentran en el medio regional, como la raíz tajimsi (*Krameria erecta*) (Mata y Atilano, s/f: 5).

La confección de bordados elaborados por mujeres es común entre guarijíos, pimas, yaquis y mayos. Estos textiles se caracterizan por el bordado de flores coloridas, aves o animales de la región en prendas de vestir, manteles y servilletas.

Finalmente, en la rama de cestería los mayos se distinguen por la manufactura de petates de carrizo utilizados para disponer el menaje y alimentos en el "Cambio de Fiesteros". La técnica de tejido es de sarga, aunque en sus canastas de carrizo y ramas de sauce se emplea otra técnica denominada de mimbre o reticular, caracterizada por la existencia de un grupo de fibras pasivas (urdimbre) en el tejido, pues este conjunto sólo define la base de la cesta, mientras que la trama se construye por un segundo grupo de fibras que pasan por las primeras

y describen movimientos hacia arriba y hacia abajo (Mata y Atilano, s/f: 59). Otras piezas que han derivado de la cestería mayo, pero que no necesariamente se elaboran con fibras vegetales, son las canastas y figuras de animales confeccionadas con alambre.

De la historia antigua en la alfarería al menaje de ollas tesgüineras

Situar el origen de la alfarería entre los pueblos indígenas de Sonora no resulta una tarea sencilla. Algunos autores han realizado investigaciones para determinar la antigüedad de objetos hallados en los actuales territorios mayo, pápago y seri. Basados en hallazgos arqueológicos, han determinado, por ejemplo, que algunos objetos prehispánicos se remontan a 200 años antes de nuestra era, según los materiales encontrados en el área del río Mayo en Sonora y hasta el río Fuerte en Sinaloa. En esta región, que corresponde al Complejo Huatabampo, se ha detectado una amplia variedad de formas cerámicas, así como unas figurillas antropomorfas con rasgos incisos (Germán y cols., 1982; Álvarez, 1991a: 73).

En el caso de la Costa Central (actual territorio comcáac), se ha documentado la existencia de un tipo de cerámica denominada *tiburón lisa* o *cáscara de huevo* que data del 700 d.C., cuya particularidad es su dureza y la delgadez de sus paredes (Villalpando, 1994). Asimismo, en la región del Complejo Trincheras (que presumiblemente se identifica como antiguo territorio pápago) se ha confirmado la existencia de piezas de alfarería o vajillas rojizas del desierto, que en su periodo más temprano presentaban una decoración en forma de espiral y grecas; sin embargo, siglos después la cerámica se elabora con escasa decoración y predominan ollas globulares, cajetes, cuencos y platos.



Estas cosas son parte de nuestra herencia, aquí se las dejamos. Muestra de los trabajos de los artesanos cucapá. Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora.

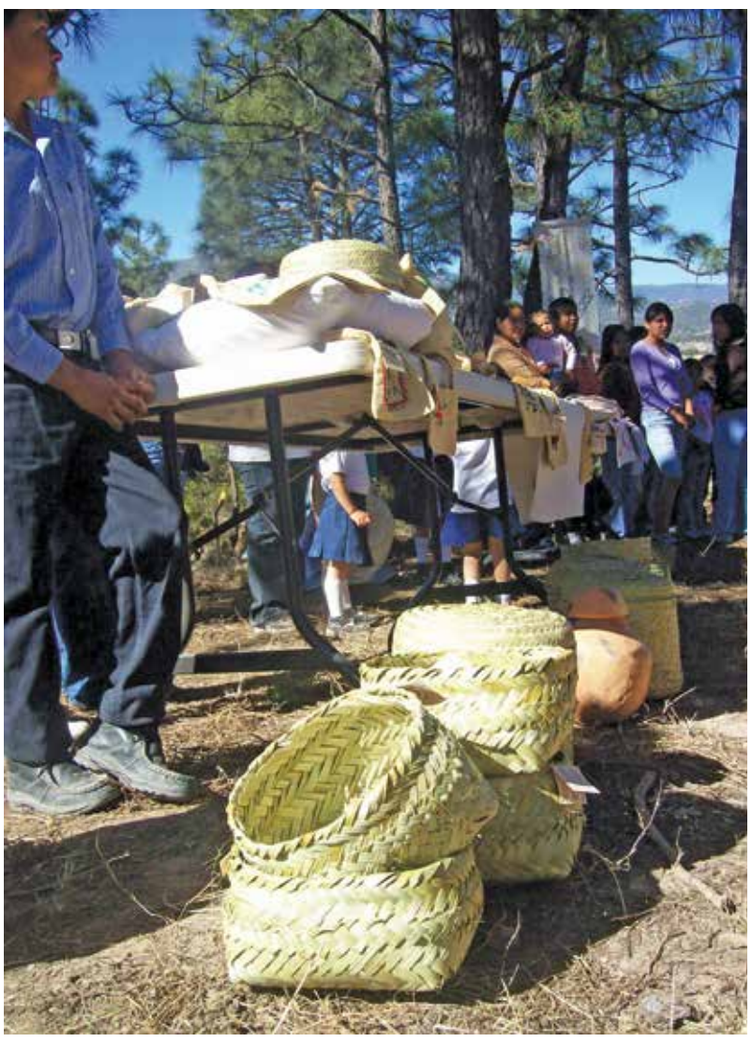
Al margen de este problema, el hecho relevante es que la actividad alfarera entre los pueblos indígenas de Sonora se reduce a la producción principalmente de objetos de carácter utilitario, como cuencos y tiestos rústicos de una sola cochura y la elaboración de ollas tesgüineras por guarijíos y pimas para la fermentación de la bebida de maíz. Entre los comcáac los únicos objetos de barro destinados al comercio de artesanías son las representaciones de hombres y mujeres sin rostro que presentan una forma romboide y las caracteriza que en las figurillas de mujeres se resaltan los atributos sexuales, mas no en las de los hombres.

También los mayos elaboran ollas globulares de arcilla roja que se emplean para almacenar agua en las ramadas de la casa. En algunos casos se adiciona a estas ollas una escasa decoración de flores y motivos fitomorfos dibujados con líneas blancas. En general, la producción de objetos de arcilla en Sonora se caracteriza por ser una cerámica modelada a mano, con la técnica de rollo, bruñida y quemada en hornos a cielo abierto, escasamente decorada.

Las nociones de lo estético en el universo de las artesanías indígenas

Hasta aquí se ha explicado el universo de objetos producidos por los artesanos indígenas, los materiales y procesos de producción tanto de la cestería, los objetos de uso ritual y el menaje doméstico (entre los que se encuentra la alfarería y la talla de herramientas de madera), así como de la rama textil e incluso de la imaginería étnica. En este último apartado, el interés se centra en esbozar las nociones de lo estético incorporadas a estos objetos, que encuentra su génesis en la relación de los pueblos con su entorno natural, así como con las cosmovisiones étnicas y el proceso de innovación en los diseños artesanales producidos por la demanda del mercado turístico que adquiere las artesanías.

La belleza de dichos objetos resulta una abstracción de su entorno; por ejemplo, las tallas de palo fierro y de materiales líticos constituyen una síntesis de realismo naturalista, mientras que las figuras y maquetas de pascolas y venados elaboradas por los mayos son verdaderas piezas maestras de un complejo dancístico centrado en la cosmovisión yaqui y mayo. La noción de belleza en estos objetos se deriva de la reproducción del entorno que rodea al venado, representado por el pascola, personaje que se caracteriza por su ambigüedad simbólica ya que representa el contexto natural del venado, las aves y las flores, en la indumentaria ritual del personaje, instrumentos musicales y sonoridad del viento, pero también es la oscuridad de las fuerzas negativas, la mentira y la muerte; la primera representada en las máscaras que porta el pascola y la otra asumida en su papel de cazador que mata al venado.



Artesanías o'ob. Guaris (canastas), artesanía de los o'oba. Yécora, Sonora.

Respecto de los motivos con que comcáac y o'odham decoran su cestería, se hallan dos nociones de lo estético: la primera expresada en una simetría geométrica perfecta, manifiesta en grecas, caracoles y motivos fitomorfos extraídos de la subjetividad artesanal, pues no existe diseño igual



Mujeres de piedra. Representación de la mujer comcáac en artesanías talladas en piedra, Sonora.

y cada cesta, a pesar de elaborarse bajo una misma técnica en su diseño, es única. En el otro extremo se encuentra el laberinto de la vida o'odham, representación del camino que han de recorrer los muertos para llegar con los abuelos, quienes habitan en el cerro del Pinacate, lugar sagrado para ellos en el desierto de Altar.

El éxito comercial de las artesanías indígenas, sumado al apoyo brindado por programas e instituciones gubernamentales e independientes de la producción artesanal y comercialización, ha generado que los pueblos volteen la mirada a los vestigios materiales de sus antepasados. Agrupaciones como Lutisuc, que se encarga de comprar y vender las artesanías de los pueblos indígenas de la región, han ideado nuevas formas de producción; por ejemplo, las mujeres pimas han innovado los diseños en los bordados, después del registro de algunos sitios con pintura rupestre en la región. Asimismo, esta asociación pidió a las artesanas que los bordaran en cojines, vestidos, faldas y blusas, mientras que los artesanos han empezado a fabricar objetos de madera, como archiveros y candelabros, a los que incorporan diseños de manifestaciones rupestres.

Lo mismo sucede con los artesanos mayos, quienes han empezado a bordar diseños rupestres de su región en bolsas, morrales, cojines y servilletas. Por otro lado, Lutisuc ha promovido la reproducción completa de algunos de los instrumentos musicales que utilizan yaquis y mayos durante las diversas ceremonias, como los instrumentos empleados para la danza del venado, los cuales se venden en conjunto y están barnizados de forma que sean más atractivos para los turistas.

A su vez, las mujeres kikapoo de Sonora iniciaron la producción de artesanías elaboradas con chaquira a partir de materiales hechos por sus congéneres de

Coahuila, ahora en desuso, así como de otros objetos manufacturados con gamuza.

Lo destacable no es la innovación en los diseños en sí mismos, sino que incluso la demanda de artesanías que hace el turismo pasa por la búsqueda de lo bello y esta belleza, curiosamente, se encuentra en lo étnico, sea contemporáneo o prehispánico. En tal contexto de mercado y producción dirigida resulta interesante señalar la visión que los artesanos indígenas tienen de su trabajo, pues asumen que dicha labor no es una creación personal. Una característica común en estos pueblos es la creencia de que los objetos que manufacturan estaban en la naturaleza y ellos (los artesanos) simplemente moldean algo que ya existe. Así, a diferencia del occidente, donde los artistas se dicen creadores, los artesanos y artistas de los pueblos indígenas de Sonora, que además son amas de casa, pescadores, agricultores, danzantes o músicos, sencillamente se asumen como interlocutores del orden en el cosmos ya establecido, del cual forman parte.



Muñeca yaqui. Artesanía de las mujeres del pueblo yaqui.



Diseño de cobija mayo

CAPÍTULO 12

Etnobotánica y medicina tradicional

Maximiliano Muñoz*

> …cualquier manda que (la curandera) pone a un enfermo tiene que cumplirla, ya que, de no hacerlo, ella puede empezar a cansarse y no recibir la luz divina para poder curar a sus hermanos de raza.
>
> Petra Valenzuela Anguamea,
> curandera tradicional yaqui (Mejía, s/f)

Las sociedades indígenas del Noroeste de México han conservado de manera particular su relación con la naturaleza, que de distintas formas ha nutrido, protegido o cobijado su cultura, identidad étnica y vida con alimentos, vestidos, herramientas, armas y remedios para la salud, como protección contra fuerzas negativas y males impuestos o en la búsqueda de un equilibrio para la existencia y lo espiritual; este saber es resultado de una continua práctica heredada por generaciones de observación, experimentación y aprovechamiento de los recursos de la naturaleza y los ciclos que la caracterizan. En el fondo subyace una cuestión de sobrevivencia fundamentada además en la reproducción y transmisión de un conocimiento que se encuentra envuelto en la trama del pensamiento y la existencia de estas distintas sociedades indígenas. Cada grupo humano hace una lectura específica de su entorno y de los recursos naturales para subsistir en los planos de lo real, lo simbólico y lo imaginario; esto puede decirse tanto para las sociedades del desierto, como para las que viven en la costa, en los valles agrícolas o en la región serrana. Cada entorno y nicho ecológico les ha ofrecido un repertorio de recursos asimilados por la cultura de cada sociedad durante el transcurso del tiempo, que han derivado en ámbitos como el de la vida cotidiana, la religión, la ritualidad o el de la salud, que no aparecen aislados entre sí en las lógicas indígenas.

Esa experiencia y el conocimiento derivan en el tiempo y han pasado eventualmente de ser un valor compartido por la colectividad, en la vida diaria o en la medicina casera, a la formación de diversos tipos de especialistas que reciben nombres específicos en cada grupo y que saben con mayor precisión las diferentes formas de concebir y tratar los problemas relacionados con la pérdida de salud, la cual buscan recuperar mediante el uso de las plantas; también es importante la intervención por medio de cantos, rezos y rituales de seres o espíritus de poderes y cualidades espe-

* DGCP.



Modo de chupar enfermedades.

cíficas, quienes eventualmente alteran o ayudan a recuperar cierto orden y equilibrio en la existencia. Es entendible pensar que, previo al establecimiento de los diversos grupos humanos que ocuparon la región del Noroeste de México, cada uno de ellos contaba con su bagaje cultural acerca de la salud y la enfermedad; de esta forma emprendieron el reconocimiento y aprovechamiento de los recursos que encontraron, conocimiento que sirvió de base para la exploración y la experimentación de las cualidades, capacidades o potencias de los distintos recursos a su alcance; de igual modo, cada sociedad tenía una forma de explicar, categorizar y entender las diferencias en la salud, los riesgos y los tipos de enfermedad.

Desde la llegada de los españoles, la situación empezó a cambiar; nuevas plantas y remedios se integraron entre los distintos grupos, pero también nuevas enfermedades atacaron la salud de los indígenas, al grado de rebasar eventualmente las capacidades de los sistemas locales; el pensamiento, la religión y las tradiciones indígenas comenzaron a ser fuertemente cuestionadas y perseguidas, en particular los individuos que tenían prestigio entre la gente por su conocimiento de la herbolaria, por los poderes que se les atribuían y por su rechazo a las enseñanzas de los religiosos, quienes los calificaban despectivamente como brujos o hechiceros.

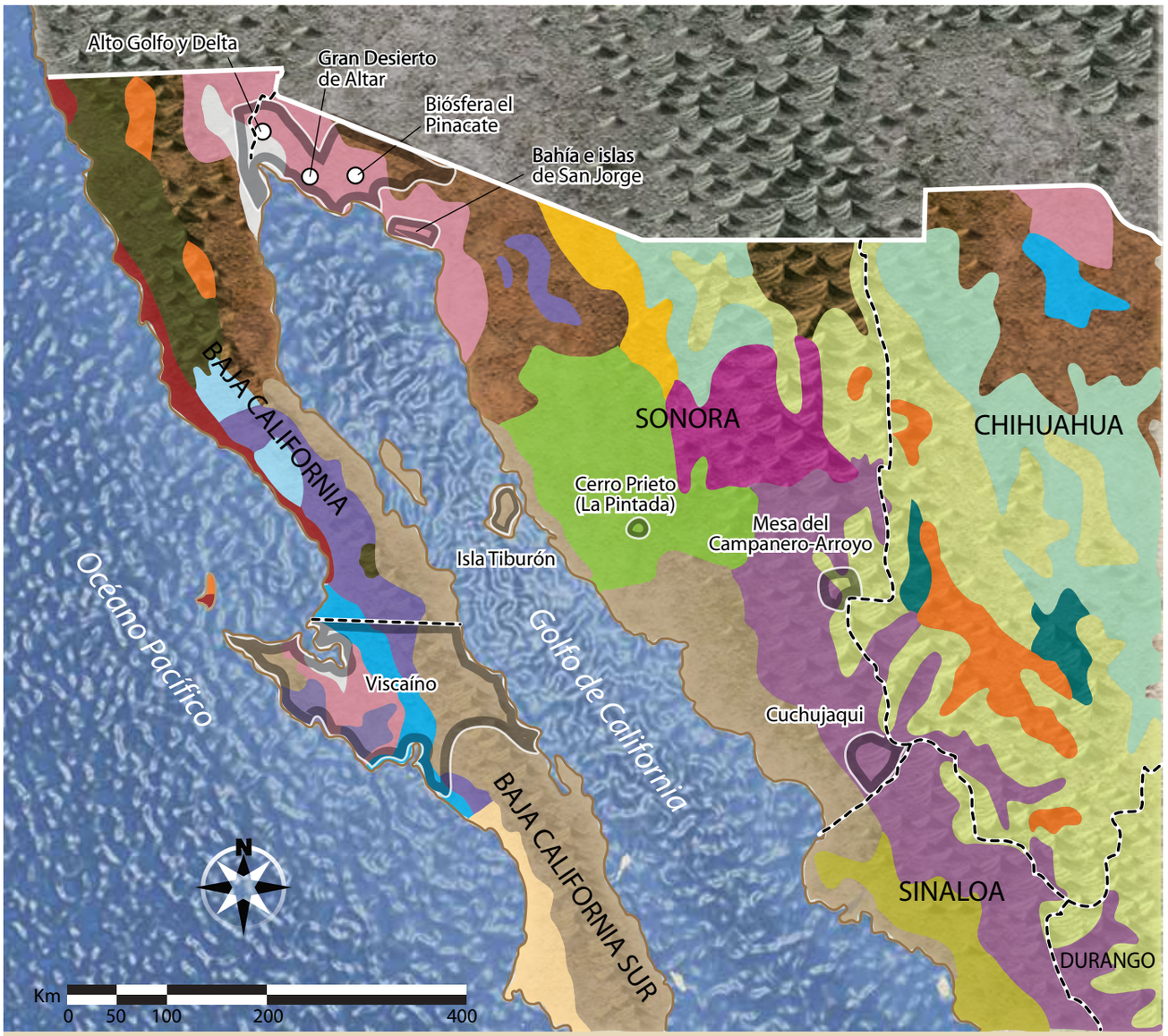
El entendimiento de una parte de este saber es posible hoy día en la vida diaria de las comunidades, mediante su uso de las plantas y la existencia de diversos especialistas que intervienen en ritos, ceremonias y prácticas curativas y que en muchas ocasiones aún son la primera o la única alternativa para los indígenas que viven alejados de centros urbanos o que no cuentan con servicio médico cercano; sin embargo, en los hechos ambos sistemas médicos se utilizan alternativa o complementariamente en la gran mayoría de las comunidades.

A partir de la llegada de los españoles a la región, parte de este conocimiento se conservó debido al interés y preocupación de algunos misioneros jesuitas que explicaron el repertorio curativo de las distintas sociedades con que se encontraron y del cual incluso en diversas ocasiones tuvieron que depender, así como de los especialistas reconocidos por los indígenas, frente a los cuales les preocupaba particularmente la influencia de aquellos a quienes calificaban como brujos o hechiceros. Al respecto, Montané dice: "Los curanderos indígenas llamados hechiceros por los españoles eran temidos por los jesuitas, quienes pensaban que con sus poderes, gracias a la ayuda del demonio, claro está, les podían hacer hechizos y maleficios" (Montané, 2003: 89) En más de una ocasión surgieron así entre ellos conflictos de poder y legitimidad.

Indígenas hacen una curación.



Entre los escritos de misioneros que contenían información acerca de la flora y la fauna de la región, así como de las costumbres, las enfermedades y religión de los indígenas, destaca la obra del jesuita Johannes Steinhöfer (1712), que representa un valioso aporte en la valoración de los conocimientos curativos de los indígenas del Noroeste (pápagos, pimas, yaquis, paipai, tarahumaras y tepehuanos), al incluir con sentido práctico información acerca del uso de plantas y prácticas curativas de algunas de estas sociedades en su compendio médico, lo que unía el



Mapa 18. Biósfera. Tipos de vegetación y reservas ecológicas.



Fauna del Noroeste

1. Borrego cimarrón
2. Monstruo de Gila
3. Venado bura
4. Águila
5. Halcón
6. Búho
7. Puma
8. Venado cola blanca
9. Coyote
10. Víbora de cascabel
11. Correcaminos (churea)
12. Zorra
13. Zorrillo
14. Oso pardo
15. Oso negro
16. Mapache
17. Jabalí
18. Guajolote silvestre
19. Berrendo
20. Rata de campo
21. Ratón-canguro
22. Pelícano
23. Tiburón
24. Tortuga*
25. Gaviotas
26. Ballenas
27. Tiburón ballena
28. Buitre
29. Coatí
30. Tarántula
31. Alacrán

---- División estatal ——— Cuerpo de agua * Más de seis especies

Mapa 19. Fauna del Noroeste.

conocimiento europeo con el tradicional, obtenido de sus observaciones y diálogo con los indígenas de diversos grupos y misiones. Si bien son varios los misioneros que registraron este conocimiento, éste también ha sido considerado en crónicas y documentos de diversos autores a lo largo de la historia, quienes se interesaron por describir el territorio, las plantas y los animales, incluyendo en ocasiones información acerca del uso de remedios locales o de origen indígena. Fue hasta finales del siglo XIX, con las expediciones de McGee (1980) en territorio seri y de Lumholtz (1982) por el desierto y la sierra, cuando se iniciaron los estudios de los grupos indígenas y se incluyen observaciones o comentarios respecto al uso y aprovechamiento de las plantas y el conocimiento tradicional indígena entre las sociedades del Noroeste de México y suroeste de Estados Unidos. Durante el siglo XX, el pionero de estos trabajos fue el realizado por Gentry (1942), quien presentó en su estudio aspectos básicos de la cultura guarijío, asentada en los afluentes del río mayo que bajan de la sierra hacia el valle del Mayo. Por su parte, los estudios de Pennington (1980) acerca de los pimas de la sierra consideraron tanto a los practicantes de la medicina tradicional como algunas enfermedades y el uso de las plantas de la región. Desde mediados de la década de 1980, la Dirección de Culturas Populares de la SEP se abocó a investigar sobre el aprovechamiento de los recursos naturales y la etnobotánica entre los comcáac, los yaquis, los mayos y



Castor.

ETNOBOTÁNICA, UNA VENTANA HACIA LA CONCEPCIÓN DE LOS MUNDOS MAYO Y GUARIJÍO

Noemí Bañuelos*

Sobrevivir en un extenso territorio, donde los mayos y guarijíos tenían a su alcance los frutos de los generosos montes espinosos, las sierras, las fértiles vegas del río, los arroyos, las lagunas y los manglares significó para ellos iniciar una estrecha relación con su medio natural. Esta interacción parte de la idea de la ubicación del hombre en la naturaleza, pensada como una relación armónica: la naturaleza no es su enemigo, por lo cual no hay que vencerla, sino conocerla y aprender de ella. Los guarijíos y mayos han aprendido a vivir *con* la naturaleza y no *en* ella y se consideran una especie más de su territorio, y no la más importante, por eso le cantan al lobo, al pájaro carpintero y al palo verde; además, danzan a la tierra y a la lluvia. Sin duda alguna, vivir *con* la naturaleza no ha sido una tarea fácil, pero vivir *con* ella ha significado un largo proceso que implica estar armados de humildad, sabiduría, paciencia, fortaleza, tenacidad y adaptación creativa.

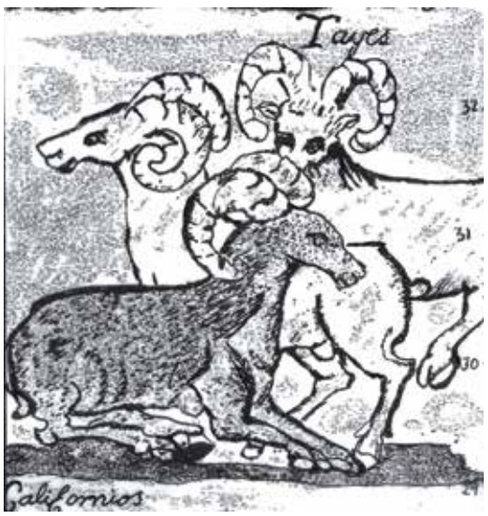
Para estas comunidades indígenas, conocer su ambiente biológico y las especies que habitan en él ha representado una estrategia que les ha permitido sobrevivir biológica y culturalmente. Para estos grupos, el medio biológico y las especies —plantas, animales— tienen un significado profundo en su memoria colectiva. El ambiente natural es no sólo un espacio contenedor de recursos vivos, sino también un espacio de convivencia diaria. En este espacio abierto han construido su cultura, su identidad, su sentido de pertenencia y sus saberes. Observar las distintas formas de utilización de los recursos vegetales es como abrir una ventana a la percepción del mundo mayo y guarijío: significa conocer y entender la representación que estas sociedades tienen de ellas mismas, de su historia y su

* CIAD, A. C.

los guarijíos; además formó promotores culturales bilingües que recibieron diversos cursos de capacitación orientados hacia la identificación y acopio de plantas, lo que dio lugar a la edición de algunos folletos relacionados con medicina tradicional y uso de plantas. En ese periodo, Rigoberto López y Alicia Hinojosa (1988) elaboraron un catálogo de plantas medicinales sonorenses que incluye más de 400 plantas de uso entre las comunidades indígenas.

Tal vez uno de los grupos que ha conservado mayor relación y empleo de los recursos naturales es el de los comcáac (seris), que ha vivido en un precario equilibrio aprovechando tanto los recursos del mar como los del desierto, lo cual se aprecia de manera relevante en el valioso estudio realizado por Felger y Moser (1985), que integra un gran compendio de los distintos recursos utilizados por los miembros de este grupo en su existencia y permite conocer y valorar de mejor modo su profunda relación, vigente aún, con la naturaleza. En el caso de los o'odham, cabe destacar los estudios de Bahr (1974) y de Nabhan (1982); el primero examina extensamente el uso de las plantas entre los o'odham, mientras que el segundo aborda el tema del chamanismo y el estar enfermo, además de analizar la función de los cantos en las prácticas curativas de este grupo.

Tayes borregos cimarrones.



A partir de la década de 1990, varias instituciones se dieron a la tarea de realizar una investigación acerca de la salud y la

devenir en relación con el mundo que habitan.

Existen algunas leyendas y cuentos que nos manifiestan la importancia de los recursos vegetales, como el siguiente fragmento del origen del maguey del grupo guarijío, recopilado por Leticia Acosta en 1992:

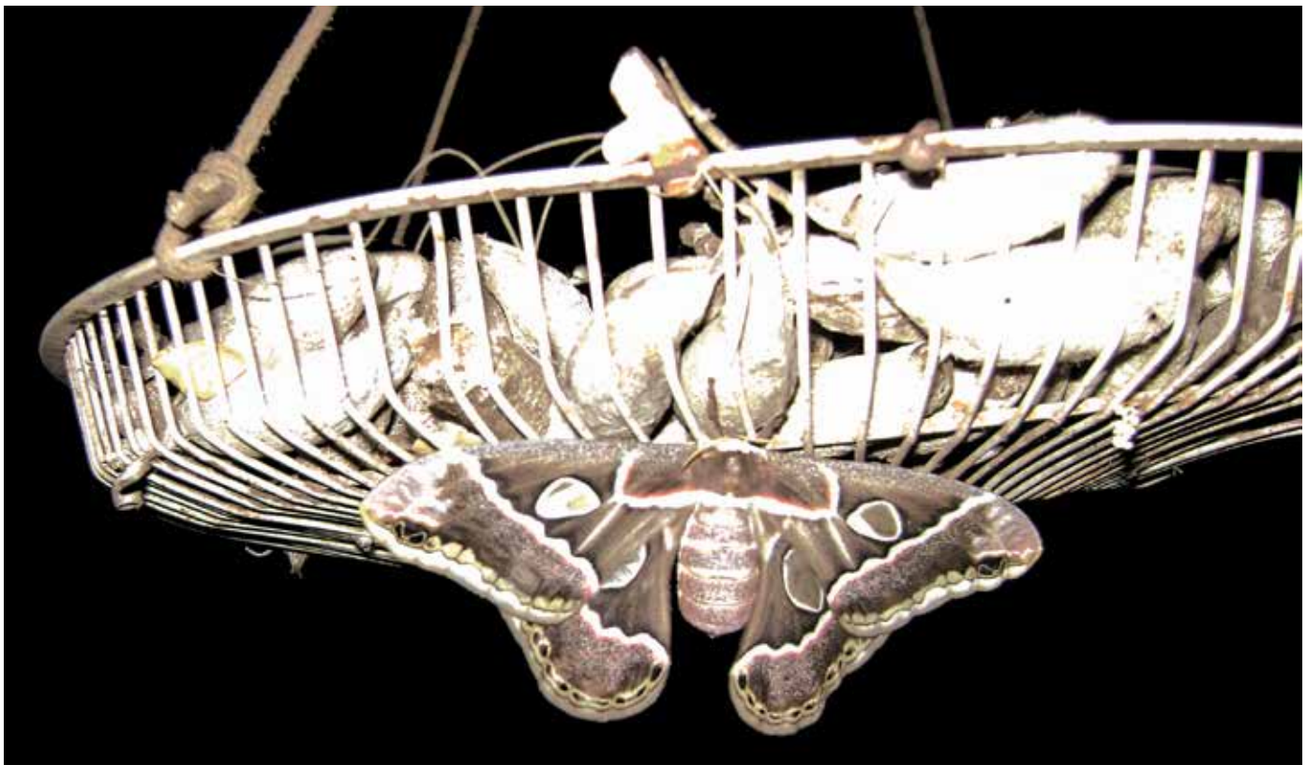
> Hace tiempo cuando era gente, Dios preguntó:
>
> —Y tú ¿qué vas a ser?
>
> —Yo voy a ser mezcal —dijo el maguey.
>
> Y Dios le dijo:
>
> —¿Y de verdad irás a ser?, porque mi hijo te va a querer quemar, te va a cortar con machete. ¿De todos modos vas a querer ser maguey?
>
> —Si, por eso quiero ser maguey para que los muchachos me tatemen, que me coman, que me chupen; pero que no me coman todo, el caldo nomás que me chupen.
>
> —Está bueno, vas a ser maguey, —dijo Dios.
>
> Entonces nació el maguey; así como salió chiquito, chiquito, en un momento quedó hecho el maguey.

En este relato queda manifiesto que en la cosmovisión guarijío las plantas se crearon para beneficio del hombre y se respetan porque están conscientes de que su sobrevivencia depende de su manera de utilizarlas.

En las fiestas las plantas son recreadas y simbolizadas por los guarijío y toman distintas formas, como la madera de guásima (*Guazuma ulmifolia*), útil no sólo para construir sus viviendas o quitar el hambre. En las ceremonias, esta planta ha sido transformada en cruz, símbolo religioso central de sus fiestas; el etcho (*Pachycereus pecten-aborigenum*), el torote (*Bursera sp*) y el bule, (*Lagenaria siceraria*) convertidos en arpa, violín y sonaja, cantan en las ceremonias; los sahumerios con el aromático copal (*Bursera sp*) purifican este espacio, y los cigarros de macucho (*Nicotiana tabacum*) elaborados con hoja de maíz (*Zea mays*) son una forma de comunicación con los espíritus.



Torote del desierto. Territorio tradicional comcáac (seri), Costa Central, Sonora.



La metamorfosis conclusa. Mariposa de cuatro espejos con cuyos capullos se elaboran las sartas de ténabaris utilizadas por los danzantes de pascola y venado. Jahuara II, El Fuerte, Ahome, Sinaloa.

Una de las plantas utilizadas en las fiestas es el buli, la cual, según el siguiente texto del Wick Miller, simboliza la cabeza de Dios:

> —…Ahora aquí pon todo, esas piedras y tablas, por ahí. Van a estar sentados por allá, por favor, los fiesteros, los que vienen de la fiesta.
>
> Él dijo: —Ahora voy a ir otra vez y voy a hacer un bule —dijo. Él agarró un hacha entonces.
>
> El mismo Dios le dijo eso, le dijo a San José: —Con esa hacha córtame aquí. ¡Dególlame en la nuca, en el pescuezo!
>
> —¿Cómo te voy a degollar? Te voy a hacer muy pobre degollándote —él le dijo... Ahí lo degolló. Su cabeza se cayó aparte, la cabeza de Dios ahí se cayó…

Cuando el maynate dirige una fiesta tiene la cabeza de Dios en sus manos. Quizá el sonido que emiten las sonajas hechas con bule significa para los guarijíos entablar una conversación con Dios o escuchar la voz de quien les dio origen.

La importancia de las plantas también se observa en el arte guarijío, como el uso de la palma (*Sabal uresama*): "la palma es sagrada, es la sangre de Dios…", como lo mencionó Eugeni Porras en 2002. De este modo, se puede entender que las hojas de la palma son más que materias primas. Cuando las manos guarijías entrelazan las fibras y las transforman en frescos petates, guaris y sombreros, la palma trasciende el espacio material y se sitúa en el espacio simbólico. Entonces su valor es mucho más profundo, pues las artesanías se tejen con la sangre de Dios.

De manera similar, entre los mayos las plantas ocupan un lugar especial, y se reproducen a la enésima potencia en el devenir cotidiano: alimentan, curan, protegen, invaden su casa, su trabajo y sus fiestas y penetran con facilidad el alma de los mayos. Las encontramos con tesón en cada rincón de su casa, donde sostienen la ramada, la hornilla, el molino y hasta la tinaja de agua; en forma de mesa, banco, tapanco, cuchara y bolillo. Son elementos imprescindibles en sus creencias religiosas; inclusive algunas se consideran sagradas, como el mezquite (*Prosopis glandulosa*), pues se tiene la creencia de que esta planta es poseedora de una gran fortaleza espiritual y protege de los malos espíritus. Por esta razón, el símbolo distintivo de una casa mayo es una cruz elaborada del "corazón" de mezquite. En sus fiestas, el mezquite adquiere diversas formas, como cruz mayor, sonajo de pascola, máscaras, lanzas y machetes de fariseo; además, del corazón se hace el bastón de fiestero. Las ramas de mezquite son muy efectivas para chicotear a los chamacos el Sábado de Gloria para que los niños sean buenos.

Los picanes frutos de chiltepín (*Capsicum annuum* var. *aviculare*) no sólo dan sabor al caldo, sino también son excelentes para aliviar la gripa, una terrible cruda de borracho y hasta alejar los malos espíritus. El

medicina tradicional de los guarijío, en busca de implementar nuevos modelos de atención, con lo cual abrieron una veta de estudios sobre salud y las sociedades indígenas. A finales de esa década, Bañuelos (1999) hizo un estudio relacionado con la cultura mayo desde la etnobotánica y medicina tradicional, con la participación de las mujeres indígenas del grupo mayo en prácticas médicas; de igual modo, tanto Mejía (2003) como quien esto escribe (Muñoz, 2003) realizaron estudios sobre etnobotánica y medicina tradicional yaqui; asimismo, es de destacarse la Enciclopedia de la Medicina Tradicional Mexicana, estudio dirigido por Carlos Zolla y con apoyo de especialistas indígenas e investigadores. Es accesible mediante Internet (UNAM).

Coyotes.



Si bien, hoy día siguen siendo relativamente pocos los trabajos que existen en relación con el aprovechamiento de los recursos naturales y las prácticas curativas de las sociedades indígenas contemporáneas, que conservaron una parte de este conocimiento pese a las condiciones que han afrontado a lo largo de la historia, pues además de ser perseguidas por su visión del mundo, han resistido guerras, enfermedades y diversas carestías. En este proceso de desplazamiento y transformación de su existencia, parte de ese conocimiento ha quedado en el olvido al desaparecer los especialistas y al transformarse sus territorios y formas de vida; no obstante, la

chiltepín se considera una planta vigorosa que los protege de los malos espíritus. Por esta razón, para curar el "mal puesto" se queman los frutos de este chile; pero para que la cura sea más efectiva, se debe hacer en brasas de mezquite.

Observar la utilidad de una misma planta en distintos espacios de la vida cotidiana de los mayos y guarijíos permite acercarse a su sabiduría y creatividad, como el caso del etcho (*Pachycereus pecten-aborigenum*), un peine que se come. Asismismo, con los jugosos frutos se elabora una refrescante agua rosada y las semillas se utilizaban como sustituto de la grasa, a la vez que daban sabor a todos los alimentos. Los espinosos frutos de esta planta son también ingeniosos peines: "Antes las mujeres no usábamos peines como los de ahora, nomás cortábamos un fruto de etcho y se ponía a secar. Ya seco se le quemaban las espinas, nomás de un lado para poderlo agarrar". Los tallos son útiles para aliviar el dolor de muela y para cerrar heridas. Estos carnosos tallos, ya maduros, producen una madera muy fuerte con la que los viejos artesanos guarijíos hacían las arpas.

Los cantos y testimonios orales de los viejos mayos están impregnados con el aroma de algunas plantas, como la flor de capomo.

> Antes había mucho capomo: es una planta que se daba en las lagunas y se formaba con las "venidas del río"; mire: nomás lileaba de tanto capomo […]; los chamacos nos divertíamos mucho en esas lagunas. El agua nos daba en la cintura, con las flores hacíamos collares y jugábamos a que éramos fiesteros; mi madre cocía la raíz, así nomás en agua. Ahora ya no hay capomo, las lagunas se secaron cuando apresaron el río.

Con base en lo anteriormente expuesto, cabe decir que las plantas son más que materias primas de las que se pueden obtener alimentos y medicinas, además de construir sus casas y enseres domésticos; son un claro reflejo de la percepción del mundo desde la mirada de estos grupos indígenas. Para los mayos y guarijíos, el individuo es importante como miembro del todo. Ellos consideran que su vida no está separada de la existencia de las plantas, de los animales de los ríos, de los bosques y demás elementos naturales, sino que toda ella depende de la concordancia con cada uno de ellos; es, pues, una concepción integral del mundo donde se entrelazan aspectos biológicos, sociales, religiosos y culturales. El monte es un espacio vivo, abierto, donde sus habitantes han aprendido a vivir *con* la naturaleza. En este espacio abierto han construido su cultura, su identidad, su sentido de pertenencia y sus saberes; en tal sentido, es importante decir que en el monte están las raíces de la cultura e identidad de los mayos y guarijíos. Las plantas son sólo uno de los miles de vasos capilares por donde sube y baja la savia que nutre la vida de dichos pueblos.

GRÁFICA 15.
NOMBRES DE PLANTAS Y ANIMALES EN YAQUI, MAYO Y TEHUECO

NOMBRES DE PLANTAS Y ANIMALES EN YAQUI, MAYO Y TEHUECO*
*Variedad desaparecida en la época colonial

Plantas de la región



	ESPAÑOL	YAQUI	MAYO	TEHUECO
1	*Sahuaro o saguaro	sawwo	sawwo	sahuo(traducido como pitahaya órgano)
2	*Citavaro	sita?abau(tambien conocido como huevito)	sítaabaaro	sitabaro
3	*Jopo (palo blanco)	ho?opo	ho?opo	jopo
4	*Jito	hi?ito	hi?ito	hito
5	Cardón	echo	etcho	echo
6	Álamo	ábaso	ábaso	ábaso
7	Batamote	bachomo	bachomo	bachomo
8	Guamúchiles	mako?ochinim	mako?ochinim	macochinim
9	Quelite	bakoe	bakué	bacoe
10	Trompillo	hi?ikuria	hi?ikuria	hicure

Animales de la región



1	*Bura o buro (venado)	bura	bura	bura
2	Venado	maso	maso	maso
3	*Corúa	kurues	Kurues	curuas
4	*Sibori (renacuajo)	sibo?ori	sibo?ori	sibori
5	Ratón	chikul	chíkkul	chiculi
6	Rata comestible	tori	toori	tori
7	Ratón de campo	naaka	na?aka	naaca
8	Juanillo	manol	mannol	manol
9	Víbora de cascabel	aákame	áyakame o saáyakame	aiacame
10	Tortuga	mochik	motchik	mochic

Las palabras marcadas con un asterisco son préstamos al español regional. Los jesuitas no tenian conocimientos de fonética y por lo tanto no escribian el cierre glotal o saltillo que aparece entre dos vocales (v?v), ni la cantidad vocálica o consonántica (aa, oo, tch y nn), aunque en algunos momentos sí lo registran, como en naaca, "ratón de campo". La [h] suena como una j más suave. La hu es una [w]. La c, escrita en tehueco, corresponde a una [k] en yaqui y mayo. La i corresponde a una [y], como en la palabra para víbora de cascabel.

CUADRO 23.
LÉXICO DE ANIMALES EN LENGUA O'ODAM (PÁPAGO)

Nombre en o'odam	*Español*	*Inglés*
Gewho/gegewho	Gato montés	Wild cat
Chestoni	Borrego cimarrón	Bighorn sheep
Kohji	Jabalí	Javalina
Sihki	Venado cola blanca	White tailed deer
Mawid	Puma	Mountain lion
Ohshad	Jaguar	Jaguar
Huawi	Venado bura	Desert mule deer
Kuhwid	Berrendo	Pronghorn
Tohbi	Conejo	Desert cottontail
Ban	Coyote	Coyote
Gaso	Zorro	Fox
Shehé	Lobo	Wolf
Uhwpio	Zorrillo	Skunk
Kahw	Tejón	Badger
Chuhwi	Liebre	Jack rabbit
Wawuk	Mapache	Racoon
Hoho'l	Puerco espín	Porcupine
Nahagio	Ratón	Mouse
Jewho	Topo	Gopher
Tehrr	Ardilla	Chipmunk
Kosón	Cosón	Woodrat
Dahiwua	Rata canguro	Kangaroo
Shelike	Perro de la pradera	Prairie dog
Chehkol	Ardilla rayada	Squirrel
Nanakumal	Murciélago	Bat

Fuente: *Revista Hapáspoj i'tom / La palabra de papel*, Dirección General de Culturas Populares/Instituto Sonorense de Cultura.

huella de su pensamiento, conocimiento y tradición aún se puede percibir con fuerza y claridad. Nuevos riesgos y enfermedades aquejan su existencia, y los recursos naturales de los que han sobrevivido sufren también los efectos de la modernidad: la tala inmoderada, los cambios en los cultivos y el uso de fertilizantes e insecticidas, entre otros aspectos, ponen en riesgo la conservación de su sabiduría tradicional.

Sociedades del desierto

Los comcáac han vivido por muy largo tiempo entre el desierto y el mar, lo que les ha permitido conocer y aprovechar de la mejor manera posible los distintos recursos a su alcance; además, su forma de organización y división en diversas bandas y clanes que ocupaban territorios diferenciados les facilitaba utilizar de la mejor forma los recursos disponibles, porque implicaba un conocimiento am-

plio y compartido, ya que cada núcleo familiar y grupal debía tener la misma capacidad de sobrevivir y enfrentar los peligros y las enfermedades. Por ello, tal vez, a diferencia de otras sociedades, no se puede hablar propiamente de médicos o curanderos. Sin embargo, existen referencias a los poderes de algunas personas que eran capaces de obtener de ciertos seres del mar y el desierto mediante diversos rituales de sacrificio, al término de los cuales algún espíritu les enseñaba sus cantos de poder; si bien actualmente gran parte de la población comcáac pertenece a la religión evangélica, que rechaza prácticas animísticas, la creencia en los poderes de los cantos y en los ritos de sacrificio aún ocupa un lugar en la mentalidad de muchos miembros de este grupo.

Como se mencionó anteriormente, tal vez uno de los trabajos más completos y complejos realizados en torno de la etnobotánica y el aprovechamiento de los recursos naturales entre los grupos indígenas del Noroeste es el efectuado durante varias décadas por Felger y Moser. Al hablar acerca de los usos medicinales de plantas y animales, estos autores mencionan que la mayoría de los medicamentos seris son hechos con base en plantas y que más de 100 especies de plantas, 17 especies de animales y un mineral son la base principal de la farmacopea de este grupo; dicen también que el uso de los remedios tradicionales es bastante pragmático y que en general no encontraron explicaciones específicas para justificar la eficacia de sus medicamentos. Otro aspecto que resaltan es cierta predilección hacia plantas de follaje aromático, como las que contienen ciertos aceites vegetales, y el extenso uso de diversos tipos de té para tratar de aprovechar las cualidades de dichas plantas.

En el caso de los o'odham, sociedad del desierto que habita entre Sonora y Arizona, el extenso conocimiento de su territorio y recursos fue vital para su sobrevivencia; las diferentes regiones donde habitaban a través de rancherías de verano e invierno los dotaba con relativa facilidad de lo que necesitaban. Uno de los primeros trabajos que destacó la variedad e importancia de este conocimiento fue el de Curtin (1949), que mediante el diálogo con diversas personas pimas, reconocidas



El desierto de los seris florece entre espinas y memorias. Taeojj, Isla del Tiburón, Sonora.



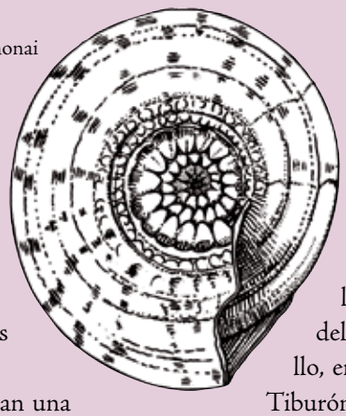
Iguana del desierto. Territorio comcáac, Taeojj, isla del Tiburón, Sonora.

VISIÓN PANORÁMICA DE LOS MOLUSCOS EN LA CULTURA COMCÁAC

Cathy Moser*

El pueblo comcáac (seri) ha vivido desde hace siglos en el golfo de California, un lugar hermoso pero difícil. Su supervivencia se debe a su habilidad para utilizar los recursos del desierto y del mar que están prácticamente al alcance de la mano. Muchas especies de moluscos que se encuentran en el océano han provisto de comida a este pueblo, y son virtualmente independientes de las variaciones del tiempo y el clima; así, por ejemplo, si en cierta temporada se carecía de carne o pescado, había almejas, ostiones, mejillones y caracoles que se podían sacar en grandes cantidades; hasta los niños podían encontrar esas clases de moluscos.

Itximonai



Los esteros proveían una rica cantidad de ostiones y almejas; además, las zonas rocosas de la costa del golfo tenían abundantes caracoles y, en ciertas épocas del año, pulpo. Los mejillones eran un alimento muy preciado que se podía cocinar en las cenizas o cocerse, a veces sazonado con orégano; se les llamaba *ziix hapáhit isoj*, "comida verdadera". Asimismo, algunos mejillones muy grandes formaban bancos en las aguas poco profundas del canal de El Infiernillo, entre la costa y la isla del Tiburón. Los moluscos podían comerse crudos o cocinados, o se mantenían vivos y se llevaban por varios días en sus viajes a campamentos tierra adentro. En la actualidad se puede ver una gran cantidad de conchas a una distancia significativa de la playa, algo que muestra la importancia de ese alimento para los seris. Uno

* sil Internacional.

por su conocimiento sobre el uso de las plantas y su relación con la dieta y la salud tradicionales de este grupo, estudio su etnobotánica. Al realizar estudios acerca de este grupo fronterizo, a partir de la década de 1960, Nolasco (1975) hace algunas anotaciones en torno de sus formas de curación:

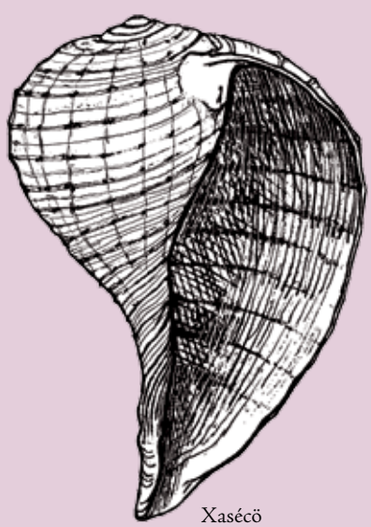
> Suponen que las enfermedades tienen un origen mágico y tienen sus especialistas que se dedican a curar, los chamanes. Éstos adquieren su poder mediante revelaciones que les llegan cuando están en trance; además, tienen que conseguir algunos cristales de roca, que dicen que "les crecieron dentro del cuerpo", y con ellos se ayudan en la curación. Curan con cantos, música, tabaco y masajes... Para curar entonan canciones, cuatro cada vez y mientras cantan y fuman ponen la mano sobre el enfermo y con la otra pasan una pluma de búho a lo largo del cuerpo. Esto se hace toda una noche y dos días después, según la creencia pápago, el enfermo está curado. Las enfermedades reciben nombres de animales; hay enfermedades de búho, venado, tortuga, serpiente, sapo, liebre, perro, etc. Junto a estas ideas y prácticas mágicas, hay toda una serie de conocimientos alrededor de hierbas curativas que también suelen usar.

En la tradición curativa de los o'odham intervenía primero un curandero o makai, quien identificaba el tipo de enfermedad, la cual podía estar relacionada con distintas especies animales; posteriormente un segundo makai, especializado en el

de sus campamentos se conoce como *Comcáii Inóosj An Ihatótoj,* "donde las neritas (*Nerita scabricosta*) fueron asadas en las brasas".

Antes de utilizar los trastos modernos, los comcáac usaban las conchas como utensilios. Una de las conchas que servía como plato o taza era el berberecho gigante, *xtiip* (*Laevicardium elatum*); otras conchas más pequeñas, como las de los mejillones o almejas, se empleaban como cucharas. Los seris las utilizaban cuando se asaba una caguama en la playa y había suficiente caldo y carne para todos los que quisieran comer. Asimismo, las conchas de los mejillones, tan filosas como navajas, se usaban como raspadores o cuchillos, por ejemplo, para cortar la cuerda umbilical de un recién nacido. Por su parte, el berberecho mexicano, *siml ihatáxoj* (*Trachycardium panamense*) se usó para escarbar el interior de una biznaga para conseguir líquido cuando escaseaba el agua para beber; además, el caracol higo, *xaséco̱* (*Ficus ventricosa*), se empleó como cucharón o embudo para llenar las ollas de boca pequeña. Más aún, una muchacha con mentón recién tatuado utilizaba esta concha para sorber agua, mientras que no podía hacerlo de manera normal.

Las conchas también tenían otras funciones, como contener la pintura facial y en ocasiones todavía se utiliza el berberecho gigante, *xtiip,* para contener la savia roja, "color sangre", de



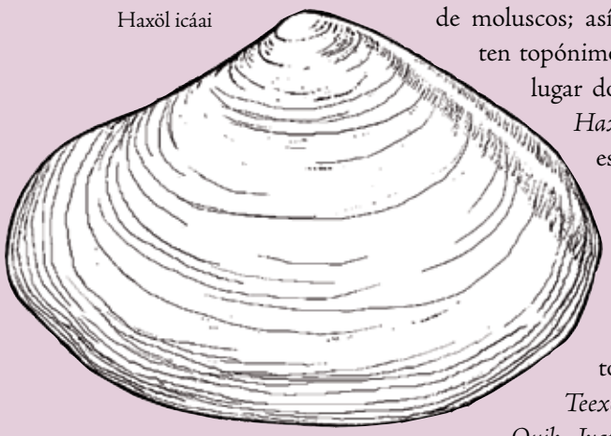
Xaséco̱

un tipo de árbol de la región (*Bursera microphylla*). Asimismo, la almeja lisa, *haxöl icáai* (*Mactra dolabriformis*), la usaron las alfareras seris, quienes remojaban la concha y la empleaban para raspar y alisar la arcilla, adelgazando así las ollas, llamadas *cáscara de huevo* por la forma y grosor de estos recipientes. En algunos juegos se utilizaban conchas torrecillas como dardos y otras conchas como muñecas; asimismo, se usaban en juegos de azar y posiblemente como fichas de juego.

Relatos más antiguos de los seris mencionan que emplearon ciertas conchas como adornos corporales (cuentas, aretes y adornos para la nariz); los campamentos prehistóricos demuestran que así fue. En la actualidad la producción de collares de conchas y caracoles está destinada mayormente para su venta a los turistas. La pequeña oliva es la concha más usada por los seris; se puede hilar en su estado natural o primero blanquearse en arena caliente. Otras conchas que se emplean en la elaboración de



Tomando el sol. Iguana toma el sol en un árbol. Ejido Gabriel Leyva Solano, Ahome, Sinaloa.



Haxöl icáai

collares son las de almejas pequeñas, caracoles, papitas y cauríes. Es común que tiñan algunas para dar color a los collares. Una concha menos común, el solario, *itx imonáaij* (*Architonica nobilis*), se hilaba y colgaba alrededor del cuello del hijo menor de una mujer, llamado *caal*, para protegerlo del mal y para que tuviera larga vida. Esta concha aún es muy especial por su uso en el pasado.

De los cientos de topónimos seris, algunos de ellos mencionan nombres de moluscos; así por ejemplo, existen topónimos que se refieren al lugar donde se encuentran. *Haxöl Iihom* "donde está la almeja piedrera (*Prototheca grata*)" es el nombre para El Desemboque. Otros aluden a un acontecimiento particular, como *Teexoj Tis ma Ihacánaj Quih Iyat*, "punta donde la almeja burra —*teexoj* (*Spondylus calcifer*)— se masticó cruda".

El estudio taxonómico de los moluscos está en proceso. Hasta la fecha se han registrado alrededor de 180 nombres seris, número que incluye sinónimos para un mismo molusco; sin embargo, no todos se incluyeron en el diccionario seri. Los nombres de los moluscos indican la interacción que los seris han tenido con su ambiente; varían desde los más simples: *xtiip* (*Laevicardium elatum*) hasta los más complejos: *Hant Iiha Quimx itáajc ootp*, "lo que el proveedor de nombres *Hant Iiha Quimx* escupió". Muchos otros son expresiones que describen la apariencia, acción o uso del molusco.

La tradición oral seri describe cómo ciertos moluscos recibieron sus nombres por medio de cuentos y canciones sobre ellos; por ejemplo, una de las canciones describe cómo las aguas del mar arrastran cierto molusco y lo hacen dar vueltas; cuando intenta ponerse de pie no puede. Otro relato narra cómo los mejillones preguntan a las papitas (*Anomia* spp.) por qué no les ayudaron cuando las sacaban del mar. Una papita contesta: "Si los hubiera visto, ¡los habría cortado!" De dicha respuesta, *pahotmazéxe*, se deriva el nombre de la papita.

Un evento histórico relativamente reciente alude a un grupo de seris que viajaron a la isla del Tiburón y que generalmente vivían alejados de la costa, por lo que no tenían mucho conocimiento sobre los cambios climáticos. Este grupo había comido

mal identificado, intervenía mediante el uso de plantas y en especial con cierto tipo de cantos, además el uso del humo del tabaco y de cristales a los que se les atribuían poderes especiales.

Un estudio de gran relevancia acerca de las concepciones del *estar enfermo* entre los pimas del desierto es el llevado a cabo por Bahr y Juan Gregorio, chamán pima (*makai* es el término que ellos utilizan), David López, traductor indígena, y Albert Álvarez (Bahr, *et al.*, 1974), en el cual presentan algunas propuestas para una teoría pima de la enfermedad; además, analizan la naturaleza de la enfermedad en el contexto de este grupo y muestran dos formas de diagnóstico y cura de algunos de estos males. En ciertas ceremonias, el papel que desempeñan los cantos también se relaciona con la curación y la protección, como sucede en la ceremonia del vi'kita, en la cual al término de cada uno de los distintos cantos la gente que asiste a ella, sobre todo de la tercera edad (algunos en silla de ruedas o con problemas de salud), unta o frota simbólicamente sobre su cuerpo los cantos al considerar que tienen poderes curativos; de igual modo, al término de las ceremonias es común que algunos especialistas hagan limpias o purificaciones a los asistentes, quienes se ponen en línea para recibir el humo de la salvia que es dirigido al cuerpo de cada persona mediante el uso de plumas de águila.

En el caso de este grupo y por su condición de binacionalidad al vivir entre México y Estados Unidos, su forma de vida, alimentación y alternativas de salud se ven enriquecidas y hasta cierto punto complicadas por las diferencias entre las

muchas almejas piedreras, *haxöl* (*Prototthaca grata*), que habían cocinado en ollas de barro. Más tarde, otros seris se acercaron a su campamento y encontraron que todos habían muerto, con excepción de un anciano y un bebé. Antes de morir, el hombre pudo señalar las conchas de las almejas y decir su nombre varias veces y con dificultad; aparentemente se habían intoxicado por comer almejas contaminadas con la marea roja, *xepe an ihéel*. Esta tragedia todavía la relatan con tristeza los ancianos seris.

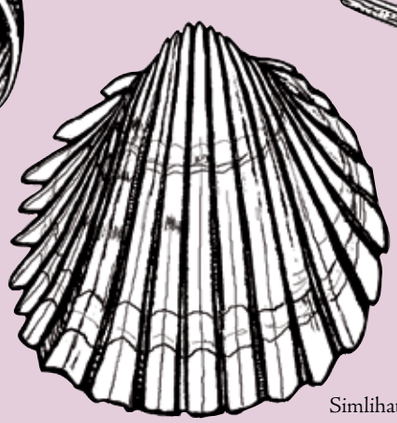
La interacción que los comcáac han tenido con el mar es muy evidente. La abundancia de restos de moluscos en las dunas que rodean el golfo testifica el uso extensivo de éstos tanto por este grupo étnico como por los que vivieron en siglos anteriores. En la actualidad, el estudio de este tema da un panorama de los detalles de cómo las sociedades cazadoras-recolectoras han usado y se han visto beneficiadas con la abundante provisión alimenticia del Golfo de California.



Hant Iiha Quimx itáajc ootp



Xtiip

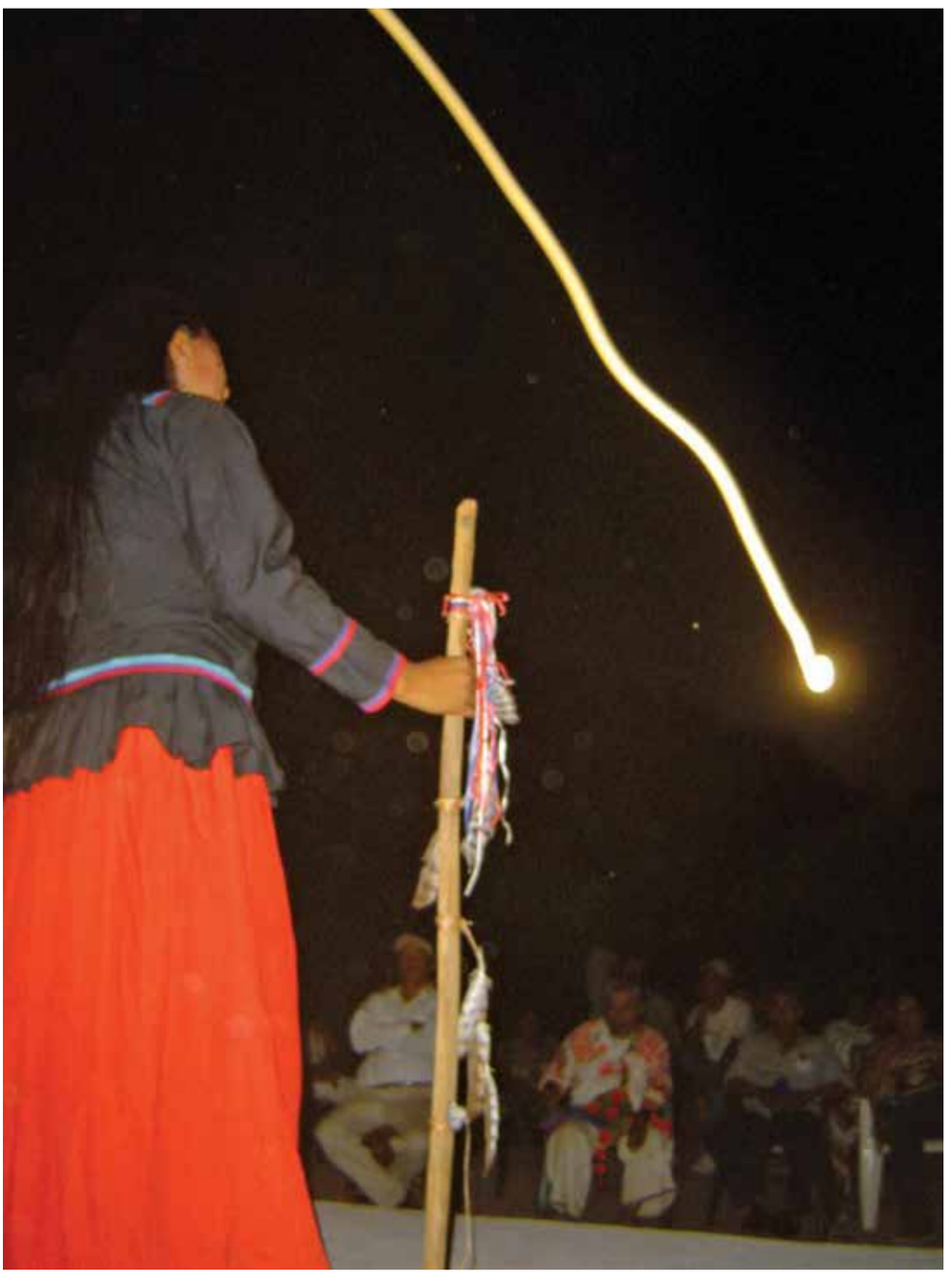


Simlihatáxoj

políticas y los recursos de atención, pues quienes viven en Arizona, dentro de las reservaciones cuentan con un buen servicio médico institucional, mientras que las condiciones de los que viven en México son bastante más difíciles. También en distintas ocasiones los o'odham han cuestionado el hecho de que no siempre pueden acceder a sus sitios tradicionales de recolección de ciertas plantas y especies, por ser de propiedad privada en la actualidad; para los que viven en Arizona, la alimentación no tradicional les ha causado problemas para controlar el sobrepeso y el alto consumo de azúcar, grasas y harinas.

Sociedades de los valles

Entre los mayos existen diversos especialistas que se encargan de ayudar a la gente que requiere sus servicios; en los últimos años han realizado diversos



Los comcáac y los wirrárika se unen en Taeojj. Encuentro para intercambio de experiencias de manejo ecológico en la isla del Tiburón.



Ballena gris, frente a las costas de Baja California.



Paraecólogos. Varios jóvenes comcáac han sido capacitados como paraecólogos y son protectores de la fauna y la flora de la isla del Tiburón.



Xtamóossni, tortuga de tierra, en Taeojj, isla del Tiburón, Sonora.

esfuerzos por conservar y fortalecer este reconocimiento a sus curanderos y prácticas curativas, en busca de nuevas formas de organización y al crear jardines botánicos tradicionales, donde intentan conservar ciertas plantas de uso principal y que sirven como eficaz remedio para distintos males; asimismo, han celebrado encuentros entre curanderos para intercambiar opiniones y se han editado algunos cuadernos y folletos referentes a los usos de ciertas plantas, como los que a continuación se mencionan brevemente: *bawe jeko* (escoba del mar), que se utiliza para las llagas con pasmo; *gosa naajiburia* (hierba del indio), para los empachos; *etcho*, para las calenturas, hemorragias y llagas infectadas; *bacot tami* (colmillo de víbora), para la tos; mariola, para enfriamiento del pecho; *chukuri tooro* (torote prieto), para la tos; y *kuu chowa* (penca de mezcal), para las picaduras de los alacranes.

Los mayos y yaquis están emparentados entre sí, ya que ambos pertenecen al cahita, de modo que diversos aspectos de su cultura y pensamiento son mutuamente compartidos; sin embargo, esto no impide apreciar importantes diferencias entre ambas sociedades, cuyos vínculos se prolongan a lo largo de la historia, aunque cada cual sigue sus procesos histórico-sociales. Un aspecto que los distingue claramente es la tenaz lucha de resistencia que durante mucho tiempo han mantenido por conservar su cultura y que se expresó también en su capacidad para sobrevivir eventualmente con los recursos de la sierra, cuando no podían realizar el trabajo agrícola. Un ejemplo bélico del uso de los recursos para la defensa de la cultura y del territorio es el que ofrece el siguiente testimonio, relacionado con la lucha de resistencia de la tribu yaqui:

> Los yaquis les quitaban el veneno a los animales venenosos, no usaban rifles, sólo en los casos en los que se los quitaban a los soldados federales muertos; ellos sólo peleaban con flechas. Cuando hacían flechas, metían la punta del veneno que extraían de los animales venenosos (monstruo de gila, escorpión, víbora de



Protección del desierto comcáac ante un mundo que asedia. Territorio tradicional comcáac (seri), Sonora.

> cascabel y coralillos) y mataban a los soldados con ese veneno; bastaba un rozoncito y con eso tenían para morirse; primero lo probaban con un nopal, le tiraban esa flecha con veneno; se dice que ese nopal se marchitaba y se secaba. Esas flechas usaron los yaquis en los alzamientos en la sierra (José María Valencia Pacheco.)[1]

Existen referencias semejantes acerca de las mortales flechas de los seris, de las que se dice que podían atravesar las protecciones de la gente a caballo, penetrando la pierna del jinete y alcanzado, incluso, al caballo, muriendo ambos tiempo después. Ello provocó que tanto los seris como los apaches fueran considerados como los más fieros de la región.

En el caso de los yaquis y según algunos ancianos mencionaron, las primeras agrupaciones médicas o formas de clasificación se distinguían por amontonar las plantas curativas y separarlas de las que no lo eran; así, adquirieron su conocimiento mediante la experimentación en cuerpos enfermos, al intercambiar recetas o por el hecho de nacer con el don de curar. Esto permite distinguir en términos generales entre las *plantas para curar* (albahácar, chicura, higuerilla, batamote), las *plantas para no enfermar* (cósawi, mariola, albahácar, sumeria) y las *plantas para dañar o hechizar* (cardo, chiltepín). Entre los yaquis, las plantas también se agrupan en términos de frío/calor, considerando que las plantas frías curan enfermedades calientes y los males fríos se curan con plantas calientes. Consideran también la existencia de remedios *cordiales*, que combinan ambos remedios en ciertos casos, si bien es difícil entender esta forma de distinguir las plantas, resulta determinante el tipo de dosis, preparación y aplicación. Mejía (2003), al escribir acerca de los especialistas de la medicina tradicional yaqui, menciona:

[1] Testimonio tomado de la obra *Tres procesos de lucha por la sobrevivencia de la tribu yaqui*, PACMYC/DGCP, 1993.

> Ellos son curanderos, hierberos, espiritistas, parteros, sobadores, hueseros y espirituales. Existen curanderos que utilizan plantas, animales y minerales, otros que utilizan solamente los vegetales, mezclados con cantos, alabanzas y rezos. Existen curanderos que únicamente se dedican a hacer el mal, pero hay otros que son especialistas en quitar este tipo de enfermedades.

Petra Valenzuela, habitante de Loma de Bácum, menciona:

> Todas las enfermedades son curadas por orden de Dios; cuando sucede un accidente es castigo de Dios por algo que se hizo mal; cuando no se cumple una manda, causa la muerte. Hay muchos hierberos, sobadores, curanderos; yo soy curandera espiritual porque tengo la luz de Dios, curo males traicioneros, enfermedades maldecidas, mal puesto. Hay curanderos que no pueden curar el mal, ni los hierberos; algunos pueden curar todo; yo curo el mal puesto, dolor de estómago, dolor de cuerpo, tripa ida, lastimaduras, sustos, calenturas. Nací con ese don, desde que estaba chica me di cuenta de que curaba a los niños que estaban enfermos, cuando lloraban mucho; entonces yo sabía que estaban mal, iba y les ponía saliva en la frente en forma de cruz y se aliviaban (Mejía s/f).

El mundo mágico y espiritual de los yaquis ha tenido una especial atención debido sobre todo a la obra realizada por Carlos Castañeda, quien habla de Juan Matus y sus enseñanzas, lo que ha tenido como efecto presentar una versión bastante elaborada —pero distante a la vez— de la vida y el pensamiento de los yaquis, que



Medicina tradicional. Curaciones durante la Semana Santa guarijía. Loreto, Chínipas, Chihuahua.

no pocos han intentado corroborar entre los yoemes en los últimos años. Los distintos documentos y propuestas para el desarrollo de la tribu yaqui han planteado el tema de la salud y su relevancia para el futuro de su población; de esta manera, han señalado lo siguiente:

> En la tribu yaqui se considera que la enfermedad es un desorden provocado en las relaciones con la divinidad, con los espíritus, con la naturaleza y con la comunidad humana que lo rodea; el primer impulso de la familia o allegado a un enfermo, es buscar esta estabilidad del organismo, aplicando los ritos y los medicamentos naturales que tienen más contacto con las causales de la enfermedad o quienes puedan sanarla (Plan Integral de Desarrollo de la Tribu Yaqui, 1983).

Sociedades de la sierra

Entre los macurawe o guarijío se tiene la concepción de que ciertas enfermedades se adquieren *por andancia*, es decir, se trata de males que deambulan a veces por su territorio y son especialmente peligrosos si alguna persona se encuentra con ellos en el cruce de dos senderos. Los males de *andancia* tienen un origen espiritual, pero sus efectos se perciben en males del cuerpo y corresponde, en ocasiones, al maynate (cantador y rezador) buscar la cura para esa persona. El testimonio de Cipriano Buitimea ilustra al respecto la situación que por largo tiempo padeció este pueblo:

> La gente, cuando se enfermaba, buscaba curarse con remedios que hay en el monte. Habían algunas personas, como hay todavía, que saben curar. Pero son muy contados los que saben y ellos no hacen medicina; pues sí hacen medicina pero para curar a un enfermo del susto, de brujería, todo eso. Todavía hay gente que cura chamacos y mayores, hay sobadores, curanderos, de muchos, según la enfermedad. Pero médicos que vinieran de otra parte, médicos de la ciudad, de otros pueblos, eso nunca había aquí. Entonces batallábamos con el remedio que hay del monte, con eso nos quitábamos la enfermedad. Remedio sí hay mucho por aquí, pero son pocos los que conocen remedios. Así batallando estaba la gente. Yo así estuve batallando, así mi papá. Porque yo sé muy bien que cuando estaba chicuelo y me enfermaba, él buscaba el remedio del monte por allí, a ver cuál remedio me caía bien para aliviarme. No podíamos decir, cuando se enfermaba un chamaco: "lo voy a llevar a fulana parte con el doctor" (Valdivia, 1994: 17).

José Ruelas, miembro del grupo guarijío, es un importante maynate, cantador y rezador que dirige la ceremonia de la tugurada y que también es curandero. Al ser entrevistado sobre sus prácticas curativas dijo lo siguiente:

> También aprendí a curar. Yo levantaba la mollera caída, el bazo también; si cuando se asustan se les pone duro para este lado a los chiquitos y si no se les soba luego luego, se pueden morir, porque se pone duro el bazo y cuando se pone duro se quiebra el corazón y pega calentura un día y luego otro no… Esta niña

> (su hija) así estaba el año pasado, con calentura, diarrea y basca. La mandé a curar aquí mismo en San Bernardo, pero no se le quitó. Por último hice la lucha yo mismo y tenía las tripas como amontonadas; tres días de sobar y se le quitó, ya no le dio calentura (Acosta, 1992).

En lo que se refiere a los warihó o guarijío de Chihuahua, Porras (2002) anota que la persona que ejerce la función de sanador o curandero es conocida como *pewatero* o *pewatelo*, término que podría estar relacionado con la antigua práctica curativa mediante el peyote, mientras que en Sonora se les conoce como *iyoiwame*. Para ser curandero se requiere nacer con el don, aprender la disciplina guiados por algún maestro o haber sufrido alguna crisis vital, como el fallecimiento o la enfermedad de algún pariente, quien a través de los sueños hereda su conocimiento.

Uno de los grupos que por largo tiempo fue también poco conocido y atendido en la región del Noroeste es el de los o'oba, o pimas de la sierra que viven



Con el ocotillo se hacían las casas de antes. Enramada de ocotillo, territorio comcáac.



Sembramos bule para hacer sonajas... y con ellas cantamos al tiempo. Cucapás de Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora.



Mira mi mariposa nueva.
Comunidad o'ob (pima).

entre Chihuahua y Sonora. Desde el siglo XIX y sobre todo durante el XX, tanto su territorio como su población se vieron reducidos dramáticamente, lo que se reflejó en la pérdida o reducción de sus formas de gobierno y organización y en la pérdida de algunas tradiciones y conocimientos. Sólo a finales del siglo XX, esta situación se ha modificado un poco; sin embargo, el daño estaba hecho.

A principios de la década de 1970, Pennington estudió los usos de las plantas entre los grupos indígenas de Chihuahua y en particular entre los pimas de la sierra, respecto a los cuales menciona que uno de los términos para referirse a la enfermedad es el de *ko'oakadak* y que la palabra *do'adiga* significa curar o sanar. Asimismo, menciona la existencia curanderos y brujos, que son nombrados de distinta manera: *siwimdin*, *tumatum*, *hiwindamkam* y *obaho'a*, lo que podría aludir al reconocimiento de distintos tipos de especialistas; además, presenta un listado de algunas de las enfermedades mencionadas por los pimas, así como de las plantas más utilizadas en esa época con fines medicinales y su forma de preparación.

Años más tarde, en la década de 1990, Reina (1993) realizó algunos estudios y recolecciones de plantas de uso médico entre los pimas de Sonora; por nuestra, parte hemos hecho algunos estudios y observaciones de la medicina tradicional pima, al recopilar plantas y platicar con la gente de la región pima de Sonora.

En 2006, Almanza y otros investigadores publicaron un diagnóstico sociocultural de los pimas de Chihuahua, en el cual hacen referencia a sus alternativas médicas y señalan:

> A pesar del visible desplazamiento de la medicina tradicional por la medicina alópata, los especialistas médicos de la región pima aún se encuentran presentes a lo largo de las comunidades de manera discreta, pero reafirmando la identidad que su oficio les confiere. Las comunidades donde se detectó la presencia de al menos uno de ellos fueron Piedras Azules, Yepachi y Mesa Blanca [...]. En el área de Yepachi, los médicos tradicionales o "meeshorra" han llegado a ocupar cargos públicos y de autoridad tradicional y territorial [...]. Los curanderos pueden auxiliar en la recuperación de la salud de sus familiares, amigos y vecinos, sin que esto implique dedicarse de tiempo completo a esta actividad. Si la persona a la que se atendió se recupera, estos especialistas piden a cambio de sus servicios la preparación de tres ollas de tesgüino, mismas que beberán los integrantes de la unidad doméstica en la que se realizó el tesgüino, así como el médico y las personas que sean invitadas (Almanza, 2006: 212).

Como se observa en esta breve y apretada panorámica, las sociedades indígenas del Noroeste conservan un valioso patrimonio cultural inscrito en su conocimiento y sistemas médicos tradicionales, lo cual implica una profunda relación con la naturaleza y la necesidad de encontrar alternativas para seguir sobreviviendo. Pero si bien, en términos generales, diversos aspectos y elementos de las culturas y las sociedades indígenas se han conservado hasta hoy día, no es posible dejar de percibir las difíciles condiciones de crisis en que se mantiene su existencia. Esto se debe a los cambios en su territorio, a las dificultades para tener acceso a ciertos sitios donde se encuentran algunas plantas y especies utilizadas por ellos, así como al uso de pesticidas y fertilizantes químicos, a la sobreexplotación de los recursos forestales y al desmonte de tierras; éstos también han transformado las condiciones de vida en terminos de alimentación y en la incorporación de nuevas enfermedades. Todo esto, junto con los cambios que se viven en las distintas comunidades, obliga a reflexionar más a fondo en el conocimiento y la herencia de las sociedades indígenas, en la conciencia ecológica en la cual se basan sus formas de expresión y el uso de los recursos, pero en especial en la riqueza de su propio conocimiento, que se debe conocer y conservar de mejor manera.

Bibliografía

Acosta, Leticia, *Una historia de vida… don José Ruelas*, Hermosillo, Conaculta, Solidaridad, DGCP, 1992.

Aguilar Zeleny, Alejandro, "Los ritos de la identidad: ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia en el noroeste de México", tesis de maestría, México, ENAH, 1998.

_____, "Las identidades del rito", en José Luis Moctezuma y Elisa Villalpando (eds.), *Antropología de la identidad e historia en el norte de México, Homenaje a Alejandro Figueroa. Noroeste de México*, número especial, Hermosillo, Centro INAH-Sonora, 1999, pp. 22-31.

_____, "Las fronteras en el desierto: la antropología en Sonora", *Noroeste de México*, núm. 14, Centro INAH-Sonora, 2003, pp. 99-114.

_____, "La identidad del territorio, lo sagrado, lo posible. Acerca del patrimonio cultural de los pueblos indios de Sonora", en *El uso social del patrimonio cultural*, Ediciones Quinto Sol, 2004, pp.

_____, "Identidades en el desierto y la sierra de Sonora", en Miguel Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. I, México, INAH, 2005, pp. 87-178.

_____, "La antropología en el desierto: procesos sociales en la frontera", Miguel Olmedo o (ed.), en *Antropología de las Fronteras*, Tijuana, El Colegio de la Frontera, 2007, pp.

_____, *et al.*, *Caminando por la pimería baja. Territorio e identidad*, Hermosillo, Comisión de Apoyo a los Pueblos Indígenas de Sonora, Gobierno del Estado de Sonora, 2009.

Almada, Francisco, *Diccionario bilingüe yoreme-español*, Hermosillo, Conafe-SEC, 2000.

Almanza Alcalde, Horacio *et al.*, *Diagnóstico sociocultural de los pimas del estado de Chihuahua*, Chihuahua Instituto Chihuahuense de Cultura, 2006 (Colección Solar).

Alvarado Solís, Neyra Patricia, *Pápagos, pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2007.

Álvarez de Williams, Anita, *Primeros pobladores de Baja California*, Tijuana, Talleres Litográficos del Gobierno del Estado de Baja California, 1975.

Álvarez, A. M., "Machomoncobe, un sitio arqueológico en el área de Huatabampo", *Memorias del VI Simposio de Historia de Sonora*, Hermosillo, Instituto de Investigaciones Históricas-Unison, 1981, pp. 1-7.

_____, "Archaeological Investigations at Huatabampo", en P. Beckett y K. Silverbird (eds.), *Mogollon Archaeology, Proceedings of the 1980 Mogollon Conference*, Ramona CA, Acoma Books, 1982, pp. 239-250.

_____, "Huatabampo: consideraciones sobre una comunidad agrícola prehispánica en el sur de Sonora", *Noroeste de México* 9, Hermosillo, Centro Regional Sonora del INAH, 1991a, pp. 7-93.

_____, "La arqueología de las planicies aluviales de la costa sur de Sonora y norte de Sinaloa", en Donaciano Gutiérrez y Josefina Gutiérrez (eds.), *El noroeste de México: sus culturas étnicas*, México, Museo Nacional de Antropología, 1996, pp. 45-52.

Antochiw, Michel, "Breve historia de la nación apache. Introducción", en Louis Lejeune, *La guerra apache en Sonora*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1984, pp. 11-52.

Anzaldo Figueroa, Rosa Elena, "Comparación del sistema de parentesco del tegüima con los de otras lenguas yutoaztecas", en Ignacio Guzmán y José Luis Moctezuma (coords.), *Estructura, discurso e historia de algunas lenguas yutoaztecas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, pp. 47-71 (Colección Científica, 512).

Astorga de Estrella, María y cols., "Las canciones seris: una visión general", en Zarina Estrada *et al.* (eds.), *Memorias del IV Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, t. 1, vol. 2, Hermosillo, Editorial Uni-Son, 1998, pp. 499-526.

Astrov, Margot, *American indian prose and poetry. The Winged Serpent*, Nueva York, Capricorn Book, 1962.

Bahr, Donald, Juan Gregorio, David López y Albert Álvarez, *Piman Shamanism and Staying Sickness (Ká:cim Múmkidag)*, Tucson, The University of Arizona Press, 1974.

Bañuelos Flores, Noemí, *De plantas, mujeres y salud. Medicina doméstica mayo*, Hermosillo, Sonora, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, CIAD, A. C., Fish and Wildlife Services, 1999.

Barbachano Cámara, Fernando, *Warijíos*, guión para el Museo Nacional de Antropología, México, INAH/CAPFCE/SEP, 1961.

Beals, Ralph, *The Contemporary Culture of the Cahita Indians*, Washington, D. C., Bureau of American Ethnology, boletín núm. 142, Smithsonian Institution, 1945.

Bendímez, Mary Julita, *Historia oral: Benito Peralta de Santa Catarina, comunidad pai-pai*, Universidad Autónoma de Baja California, 1989 (Cuadernos de Ciencias Sociales, 4).

Bernabéu, Albert Salvador, "Diario de las expediciones a las Californias" de José Longinos, México, Doce Calles, 1994.

Blacking, John, *Le sens musical*, París, Les Éditions de Minuit, 1980 [1973].

Bowen, Thomas y Edward W. Moser, "Seri Pottery", *The Kiva Journal of the Arizona Archeological an Historical Society*, vol. 33.3: 89-132, 1968.

_____ y Moser, E., "Material and Functional Aspects of Seri Instrumental Music", *The Kiva, Journal of the Arizona Archeological an Historical Society*, vol. 35, núm. 4, pp. 178-200, 1970.

_____, "Seri Prehistory: The Archaeology of the Central Coast of Sonora, Mexico", *Anthropology Papers of the University of Arizona*, 27, 1976.

_____, *Unknown Island: Seri Indians, Europeans and San Esteban Island in the Golf of California*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2000.

Braniff, Beatriz, "Notas para la arqueología de Sonora", Centro Regional del Noroeste, *Cuadernos de los Centros*, México, INAH, 1974, pp. 1-16.

_____, "La frontera protohistórica pima-ópata en Sonora, México. Proposiciones arqueológicas preliminares", tesis de doctorado, 3 vols., México, UNAM, 1985.

_____, "La serrana sonorense", en Donaciano Gutiérrez y Josefina Gutiérrez (coords.), *El noroeste de México: sus culturas étnicas*, México, Museo Nacional de Antropología, 1991, pp. 33-44.

Braniff, Beatriz *et al.*, *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México, Conaculta/Editorial Jaca Books, 2001.

Brusca, Richard C., "Invertebrate Biodiversity in the Northern Sea of Cortés", en Richard Felger y Bill Broyles (eds.), *Dry Borders: Great Natural Reserves of the Sonoran Desert*, Salt Lake City, University of Utah Press, en prensa.

_____, Erin Kimrey y Wendy Moore (eds.), *A Seashore Guide to the Northern Gulf of California*, Tucson, Arizona-Sonora Desert Museum, 2004.

Cañas, Cristóbal de, "Relación Cristóbal de Cañas", en Luis González, *Etnología y misión en la pimería alta en 1715-1740*, México, UNAM, 1977.

Carpenter, J. P., "El ombligo en la labor: Differentiation, Interaction and Integration in Prehispanic Sinaloa", tesis de doctorado, Tucson, Universidad de Arizona, 1996.

_____, C. Montero y A. Rohn, "Los patrones mortuorios en el sitio La Playa. Resultados preliminares", *Noroeste de México*, 14: 43-48, 2003.

_____, Guadalupe Sánchez y Elisa Villalpando, "Of Maize and Migration: Mode and Tempo in the Diffusion of Zea Mays in Northwest Mexico and the American Southwest", en S. Schlanger (ed.), *Traditions, Transitions and Technologies*, Boulder, University Press of Colorado, 2002, pp. 245-256.

_____, Guadalupe Sánchez y Jonathan B. Mabry, "Modelando la historia antigua de los yutoaztecas", ponencia presentada en el *V Simposio Paul Kirchhoff*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2002.

_____, Guadalupe Sánchez y Elisa Villalpando, "Sonora precerámica: del Arcaico y del surgimiento de aldeas agrícolas", *Arqueología*, 29: 5-30, 2003.

CDI, *Lenguas indígenas en riesgo. Pápagos*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo en los Pueblos Indígenas, 2006.

Cifuentes, Bárbara y José Luis Moctezuma, "Un acercamiento al multilingüismo en México a través de los censos", en Martha Islas (comp.), *Entre las lenguas indígenas, la sociolingüística y el español. Estudios en homenaje a Yolanda Lastra*, Manchen, Lincom Studies in Native American Linguistics, 62, 2009, pp. 528-562.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, libro VII, México, Porrúa, 1974.

Coolidge, Dane y Mary, *The Last of the Seris*, Nueva York, Ep. Dutton y Co., Inc., 1939.

Conde Guerrero, Gerardo, "Un acercamiento a la estructura social y organización comunitaria makurawe", *Noroeste de México*, núm. 14, *Treinta años de antropología e historia en el noroeste de México (1973-2003)*, Hermosillo, Conaculta/INAH, 2003, pp. 123-133.

_____, "Dos visiones, dos maneras de curar", en César Quijada y José Gustavo Sámano (eds.), *Apuntes históricos de la medicina en Sonora, Memoria del XV Simposio de la Sociedad Sonorense de Historia*, Hermosillo, SSH, 2003.

_____, "Del olvido a la persistencia étnica: variaciones en torno a las diferentes maneras de pensar la cultura de la gente de la sierra: los makurawe", tesis de licenciatura, México, ENAH, 2005.

Cordell, L., *Prehistory of the Southwest*, Orlando, Academic Press, Orlando, 1997.

_____, "Los antiguos cazadores recolectores en el Noroeste", en Beatriz Braniff (coord.), *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México, Conaculta-Jaca Book, 2001, pp. 15-19.

Crawford, James Mack, "Cocopa Baby Talk", *International Journal of American Linguistics*, 36: 9-13, 1970.

_____, "More on Cocopa Baby Talk", *International Journal of American Linguistics*, 44(1): 17-23, 1978.

Crumrine, Ross N., *El ceremonial de pascua y la identidad de los mayos de Sonora, México*, México, SEP/INI, 1974.

_____, *The Mayo Indians of Sonora. A People who Refuse to Die*, Tucson, The University of Arizona Press, 1977.

Culturas Populares, *Conca'ac, Makurawe, O'oba, Yoreme*, Hermosillo, Conaculta, Sonora, s/f.

Curtin, L. S. M., *By the Prophet of the Heart, ethnobotany of the Pima*, Tucson, The University of Arizona Press, 1984.

Curtis, Natalie, *The Indians Book*, Avenel, Nueva Jersey, Gramercy Books, 1994, pp. 318-320.

Densmore, Frances, *Papago Music*, Bulletin 90, Bureau of American Ethnology Washington, Smithsonian Institution, U.S. Government Printing Office, 1929.

_____, *Yuman and Yaqui Music*, Bulletin, Bureau of American Ethnology, 110, 1932.

Di Peso, Charles C. y Daniel S. Matson," The Seri Indians in 1692 as Described by Adamo Gilg, S. J.", *Arizona and the West* 7.1: 33-56, 1965.

Domínguez, Francisco, *Informe sobre la investigación folclórica realizada en la regiones de los yaquis, seris y mayos*, en *Investigación Científica de México*, vol. 1 (115-226), México, SEP/INBA, 1933.

Doolittle, W. E., *Prehispanic Occupance in the Valley of Sonora, México. Archaeological Confirmation of Early Spanish Reports*, Tucson, The University of Arizona Press, 1988 (Anthropological Papers).

Douglas, John E. y César A. Quijada, "Between the Casas Grandes and Río Sonora Valleys, Chronology and Settlement in the Upper Bavispe Drainage", en Gallian E. Newell y Emiliano Gallaga (eds.), *Surveying the Archaeology of Northwest Mexico*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2004, pp. 93-109.

Erickson, Kirstin C., *Yaqui Homeland and Homeplace. The everyday Production of Ethnic Identity*, Tucson, The University of Arizona Press, 2008.

Escalante, Roberto y Zarina Estrada, *Textos y gramática del pima bajo*, Hermosillo, Departamento de Letras y Lingüística, Universidad de Sonora, 1992.

Escamilla, María Guadalupe, "La pasion de Cristo según los yolem'mes", en Donaciano Gutiérrez y Josefina Gutiérrez Tripp (*coords.*), *El noroeste de México, sus culturas étnicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, pp. 215-227.

Esteyneffer, Juan de, *Florilegio medicinal de todas las enfermedades*, México, Colección La Historia de la Medicina en México, Academia Nacional de Medicina, 1978 (1712).

Estrada Ramírez, Arnulfo y Leonor Farlow Espinoza, *Diccionario práctico de la lengua kiliwa*, México, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2004.

Fabila, Alfonso, *La tribu kickapoo de Coahuila*, México, Secretaría de Educación Pública, 1945 (Biblioteca Enciclopédica Popular, 50).

_____, *Las tribus yaquis de Sonora, su cultura y anhelada autodeterminación*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978 (Serie Clásicos de la Antropología Mexicana).

Felger, Richard Stephen, "Living Resources at the Center of the Sonoran Desert: Regional Uses of Plants and Animals by Native Americans", en Richard Felger y Bill Broyles (eds.), *Dry Borders: Great Natural Reserves of the Sonoran Desert*, Salt Lake City, University of Utah Press, en prensa.

_____ y Mary Beck Moser, *People of the Desert and Sea: Ethnobotany of the Seri Indians*, Tucson, University of Arizona Press, 1985.

Figueroa Valenzuela, Alejandro, *Los que hablan fuerte. Desarrollo de la sociedad yaqui*, Noroeste de México, 7, 1985, pp. 15-161.

_____, *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, Conaculta, 1994.

Gámez García, Ernesto, *Historia antigua de Sinaloa del Mocorito al Zuaque*, Culiacán, Universidad de Sinaloa, 1965.

Garduño, Everardo, *En donde se mete el sol…*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Culturas Populares, 1994.

_____, "Las fronteras imaginadas de la comunidad yumana y su uso instrumental", en Everardo Garduño, *et al.*, *La frontera interpretada: procesos culturales en la frontera noroeste de México*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, Centro de Investigaciones Culturales–Museo/Conaculta/CECUT/Congreso del Estado de Baja California, 2005, pp. 87-116.

_____, "Hiperespacios y campos transnacionales de acción social en construcción. El caso de los grupos yumanos", en Everardo Garduño (coord.), *Cultura, agentes y representaciones sociales en Baja California*, México, Universidad Autónoma de Baja California/Miguel Ángel Porrúa, 2006.

Gentry, Howard Scott, *Rio Mayo Plants of Sonora-Chihuahua*, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1992.

Germán G., José Luis y cols., *Génesis y desarrollo de la cultura mayo de Sonora*, México, Instituto Tecnológico de Sonora, 1982.

Giddings, Ruth Warner, *Yaqui myths and legends*, Tucson y Londres, The University of Arizona Press, 1993 (original: *Anthropological Papers of the University of Arizona*, núm. 2, Tucson, University of Arizona, 1959).

Gobierno del Estado de Sonora, *Historia general de Sonora*, 5 t., Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1985.

Gómez Estrada, José Alfredo, *La gente del delta del Río Colorado: indígenas, colonizadores y ejidatarios*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, 2000 (Colección Baja California: Nueva Historia).

González, Luis, *Etnología y misión en la pimería alta 1715-1740. Informes y relaciones de Luis Xavier Velarde*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1977, pp. 28-88.

Gouy-Gilbert, Cécile, *Una resistencia india. Los yaquis*, México, Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1985.

Harriss-Clare, Claudia y Conde Guerrero, Gerardo, "Territorialidad y centros ceremoniales guarijíos", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol III, México, INAH, 2003, pp. 173-191.

_____, "Las mujeres warihó: un estudio de género y violencia", tesis de etnología, México, ENAH, 1998.

Heidke, J. M., "Cienega Phase Incipient Plainware from Southeastern Arizona", *The Kiva* 64 (3): 311-338, 1999.

Herzog, George, *Musical Styles in North America*, Proceedings, 23rd International Congress of Americanists, Nueva York, 1928 [1930], pp. 455-58.

_____, "A Comparison of Pueblo and Pima Musical Styles", *Journal of American Folklore* 49 (194): 283-417, 1936.

_____, "The Yuman Musical Style", *Journal of American Folklore*, vol. 41, 1928, pp. 183-231.

Hill, Jane H. y Ofelia Zepeda, "Tohono O'odham (Papago) Plurals", *Anthropological Linguistics*, 40-1, 1998, pp. 1-42.

Hope, Margarita, *Pimas*, *Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006.

Hornbostel Erich, Maria von, "Fuegian Songs", *American Anthropologist*, vol. 38, 1936, pp. 357-367.

Hu-de Hart, Evelyn, *Adaptación y resistencia en el Yaquimi. Los yaquis durante la Colonia. Historia de los pueblos indígenas de México*, INI-CIESAS, 1995.

INALI, *Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición: variantes lingüísticas por grado de riesgo. 2000*, México, INALI, 2012.

Jaime León, Juan Silverio, *Testimonios de una mujer yaqui*, Conaculta/Pacmyc, 1998.

Keene, A. Myra, *Sea Shells of Tropical West America: Marine Mollusks from Baja California to Peru*, 2a. ed., Stanford, Stanford University Press. 1971.

Kelley, J. C., "The Aztatlan Mercantile System: Mobile Traders and the Northwestward Expansion of Mesoamerican Civilization", en M. Foster y S. Gorenstein (eds.), *Greater Mesoamerica*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2000, pp. 137-154.

Kelly, William H., "Cocopa Ethnography", *Anthropological Papers of the University of Arizona*, 29, 1977.

Latorre, Felipe y Dolores Latorre, *The Mexican Kickapoo Indians*, Austin, University of Texas Press, 1976.

LeBlanc, S. A., *Prehistoric Warfare in the American Southwest*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1999.

Lejeune, Louis, *La guerra apache en Sonora*, introducción de Michel Antochiw, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1984.

Le Roux J. Ph., *Dictionnaire comique de l'art*, en Le Robert tome VI, 2a. ed., Montreal, Canadá, 1988.

López, Hugo y cols., "Autoridad y religión en el noroeste de México: los sistemas normativos entre yaquis, mayos y guarijíos", en Ella Fanny, Aída Castillejas y Elio Masferrrer (coords.), *Sistemas normativos y nuevas tendencias religiosas*, México, INAH, 2010.

López-Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, México, Publicaciones Herrerías, 1945, *Unknown Mexico*, vol. 1, Nueva York, Scribners, 1902.

_____, *Los indios del Noroeste, 1890-1898*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

Mabry, J., "The Role of Irrigation in the Transition to Agriculture and Sedentism in the Southwest: A Risk Management Model", en S. Schlanger (ed.), *Traditions, Transitions and Technologies*, University Press of Colorado, Boulder, 2002, pp. 178-199.

Madrid Aldama, Juan Bernardo, "Introducción a la recopilación de canciones realizada por Gregorio Montes", documento s/f dactilografiado.

Magaña, Mario Alberto, *Ni muy tristona, ni muy tristona… Testimonio de mujeres indígenas paipai y kumiai de Baja California*, México, PACMYC, 2005.

Malkin, Borys, *Seri Ethnozoology*, documento ocasional 7, Pocatello, Idaho, Idaho State College Museum, 1962.

McGee, Wiiliam J., *Los seris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980 (Clásicos de Antropología).

McGuire, R. y M. E. Villalpando, "Prehistory and the Making of History in Sonora, Mexico" en D. H. Thomas (ed.), *Columbian Consequences*, vol. 1, Washington, D.C., Smithsonian Publications, 1990, pp. 159-177.

_____, "An Archaeological Survey in the Altar Valley, Sonora, Mexico", *Arizona State Museum Archaeological Series* 184, University of Arizona, Tucson, 1993.

_____, "Cerro de Trincheras, un sitio arqueológico en el noroeste de Sonora", *Arqueología* 17: 49-62, 1997.

Martí, Samuel, *Música primitiva en Sonora*, órgano del Centro de Investigaciones Antropológicas, núm. 1, 1953.

Martínez Peñalosa, Porfirio, *Tres notas sobre arte popular en México*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1980 (Colección Aniversario II).

_____, *Arte popular de México: la creatividad artística del pueblo mexicano a través de los tiempos*, México, Panorama editorial, 1981.

Mata Pinzón, Soledad y Juan José Atilano (coords.), "Ecos y silencios de la artesanía indígena de México. Forma y espíritu del arte nómada", México, INI (mecanoescrito), s/f.

Mathes, Michael (ed.), *Californiana II: documentos para la historia de la explotación comercial de California 1611-1679*, España, José Porrúa Turanzas, 1974.

Meger Hois, Elizabeth, *Kikapú, Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006.

Méndez Petterson, Ana, "El objeto como portador de información", *Gaceta de Museos*, segunda época, núm. 23-24, julio-diciembre, 2001, pp. 16-20.

Mendoza, Vicente T., *Panorama de la música tradicional de México*, UNAM, 1984.

Mejía Muñoz, José Antonio, "La medicina tradicional yaqui", en César Quijada y José Gustavo Sámano (eds.), *Apuntes históricos de la medicina en Sonora, Memoria del XV Simposio de la Sociedad Sonorense de Historia*, Hermosillo, SSH, 2003, pp.

_____, *La medicina tradicional yaqui, cuaderno de trabajo*, DGCP/Fondos de Solidaridad para el Desarrollo de la Cultura Indígena INI, s/f.

Melchor Celaya, Rosa Leonor, *Fiesta de la Santísima Trinidad*, Hermosillo, Dirección General de Culturas Populares/Fondo de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas, 1992.

Michel, Concha, *Cantos indígenas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1951.

Miller, R. Wick, "Uto-Aztecan Languages", en Alfonso Ortiz (ed.), *Handbook of North American Indians*, vol. 10: Southwest, Washington D.C., Smithsonian Institution, 1983, pp. 113-124.

_____, "Componential Analysis of the Guarijío Orientational System", en William F. Shipley (ed.), *In Honor of Mary Haas: From the Haas Festival Conference on Native American Linguistics*, Berlín, Mouton de Gruyter, 1988, pp. 497-515.

_____, *Guarijío: gramática, textos y vocabulario*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1996.

Mixco, Mauricio, *Etnosemántica del parentesco kiliwa, Memorias del II Encuentro de Lingüística en el Noroeste*, t. 2, Hermosillo, Universidad de Sonora, 1994, pp. 275-293.

_____, "Etnohistoria paipai de Baja California", *Revista Meyibó*, 5, 26, 1978.

Moctezuma Zamarrón, José Luis, "Panorama etnográfico de los kikapú de México", en Donaciano Gutiérrez y Josefina Gutiérrez Tripp (eds.), *El noroeste de México, sus culturas étnicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, pp. 159-165.

_____, "Kikapu", en James W. Dow y Robert van Kemper (eds.), *Encyclopedia of World Cultures*, vol. VIII: Middle America and the Caribbean, Boston, G. K. Hall & Co, 1995, pp. 143-145.

_____, *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*, México, Siglo XXI Editores/El Colegio de Sinaloa, 2001.

_____, "Conservar y revitalizar: consideraciones sobre la situación lingüística de yaquis y mayos", *Dimensión Antropológica*, año 11, vol. 30, enero-abril de 2004, pp. 89-102.

_____, *Yaquis, Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2007.

_____, "El devenir de las lenguas indígenas en el norte de México", en Juan Luis Sariego, (ed.), *Retos de la antropología en el norte de México, Primer Coloquio Carl Lumholtz de Antropología e Historia en el Norte de México, en el XV aniversario de la ENAH Chihuahua*, México, INAH, 2008a, pp. 201-268 (Colección ENAH -Chihuahua).

_____, "La comunidad dispersa. El modelo de ranchería en el noroeste de México y su vigencia actual", en *Patrimonio inmaterial y pueblos indígenas de América, Coloquio internacional, me-*

moria, Querétaro, Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro/INAH, 2008b, pp. 84-95.

_____, "Los recuerdos del porvenir de yaquis y mayos. Ecología política de las relaciones interétnicas en el noroeste de México", en Raquel Padilla Ramos (coord.), *Conflicto y armonía. Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora*, Hermosillo, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009a, pp. 111-127.

_____, "Oasisamérica", en Inge Sichra (coord. y ed.), *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, Quito, Unicef/Funproeib Andes/AECID, 2009b, pp. 929-949.

_____, Alejandro Aguilar y Hugo López, "Etnografía del desierto. La estructura social o'odham, comcáac , yoeme y yoreme", en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. III. México, INAH, 2003a, pp. 269-318 (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México. Serie Ensayos).

_____, María Eugenia Olavarría y Hugo López, "Luz de tierra incógnita: el territorio y lo sagrado en Sonora", Alicia M. Barabas (Coord.), en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. III, México, INAH, 2003b, pp. 125-196 (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México. Serie Ensayos).

_____, Hugo López y Erica Merino, "La flor y la cruz. La Semana Santa cahíta (yaquis y mayos)", en Lourdes Báez (coord.), *El acontecimiento de la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, vol. 1, en prensa.

_____ y Claudia Harriss, "Rancherías y pueblos de misión en el noroeste de México: el caso de los grupos guarijíos y cahitas", en *Memoria del XXVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Universidad de Sonora, CD, 2002.

Moctezuma Zamarrón, José Luis y Hugo López Aceves, "Conformaciones identitarias de los yaquis y los mayos", en Miguel Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, vol. I, México, INAH, 2005, pp. 61-86 (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos).

_____, *Mayos, Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2007.

_____, Hugo López Aceves y Claudia Harriss, "Sistemas productivos y movilidad indígena entre yaquis, mayos y guarijíos", en Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio (coords.), *Movilidad migratoria de la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, vol. II, México, INAH, 2012, pp. 417-466.

Molina, Flavio, *Diccionario de flora y fauna indígena de Sonora*, Instituto Sonorense de Cultura, 1989.

Montané Martí, Julio César, *Atlas de Sonora*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1993.

_____, *Por los senderos de la quimera. El viaje de fray Marcos de Niza*, Hermosillo, Instituto Sonorense de Cultura, INAH, 1995 (Colección Sono-Historia I).

_____, *Fray Pedro Font, diario íntimo y diario de fray Tomás Eixarch*, México, Universidad de Sonora, Plaza y Valdés, 2000.

_____, "La medicina en Sonora colonial", en César Quijada y José Gustavo Sámano (eds.), *Apuntes históricos de la medicina en Sonora, Memoria del XV Simposio de la Sociedad Sonorense de Historia*, Hermosillo, SSH, 2003, pp.

Morales Astorga, David y Alejandrina Espinoza Reyna, *Relatos guarijíos/Nawesari Makwrawi*, México, Dirección General de las Culturas Populares, 1995.

Moser, Mary B. y Stephen A. Marlett (comps.), *Comcáac quih Yaza quih Hant Ihíip Hac. Diccionario seri-español-inglés*, Hermosillo, Plaza y Valdés/Secretaría de Educación y Cultura/ Universidad de Sonora, 2004.

Muñoz Orozco, Maximiliano, "Jiak jitto'a/Medicina yaqui", en César Quijada y José Gustavo Sámano (eds.), *Apuntes históricos de la medicina en Sonora, Memoria del XV Simposio de la Sociedad Sonorense de Historia*, Hermosillo, Sonora, 2003, pp.

Murillo, Gerardo, *Las artes populares en México*, 2 t., México, Librería Cultura, 1921.

Nabhan, Gary, *The Desert Smells Like Rain. A Naturalist in Papage Indian Country*, San Francisco, North Point Press, 1982.

Nentuig, Juan, *El rudo ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*, México, INAH, 1977 (Colección científica, 58).

Nettl, Bruno, *Musica folclórica y tradicional de los continentes occidentales*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

_____, *North American Indian Musical Styles*, Memoirs of the American Folklore Society, vol. 45, Filadelfia, 1954.

Nolasco Armas, Margarita, *Los pápagos: habitantes del desierto*, Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, tomo XVlll-64, México, 1965.

_____, "Introducción", *en Biografía de una mujer pápago*, de Ruth Underhill, México, 1975 (Colección SEP-Setentas).

Ochoa Zazueta, Jesús Ángel, *Los mayos, alma y arraigo*, México, Editorial El Correo, 1997.

_____, *Los kiliwa. Y el mundo se hizo así*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.

Ogás Sánchez, Yolanda y Gabriel Trujillo, *De tierras muy lejanas (la cultura indígena en Baja California)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1987.

_____, *A la orilla del río Colorado, los cucapá*, Mexicali, Editorial Salcar, 2001.

Olavarría, María Eugenia, *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza y Valdés Editores, 2003.

_____, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma Metropolitana, 1989 (Colección científica, 183).

_____, "Sobre algunas nociones de la persona, los dones y entidades espirituales yoemem", en Carlo Bonfiglioli y cols. (coords.), *Las vías del noroeste II. Una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, IIA-UNAM, en prensa.

_____, *Símbolos del desierto*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México, 1992 (Serie Texto y Contexto, 10).

_____, "La mitología cosmogónica del noroeste", en Jesús Monjarás-Ruiz (comp.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, 1987 (Col. Biblioteca del INAH).

_____ y cols., *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*, México, UAM/Miguel Ángel Porrúa, 2009.

Olivos, Nicolás, "Territorio étnico y proyecto nacional: el ejido y la comunidad tarahumara", tesis de licenciatura, México, ENAH, 1997.

Olmos, Miguel, "Moros y cristianos en el noroeste de México", *Revista de la Universidad de Sinaloa*, núm. 8, julio-agosto, 1999, pp.

_____, "La herencia jesuita en el arte de los indígenas del noroeste de México", *Frontera Norte*, vol. 14, núm. 27, enero-junio, 2002, pp. 201-239.

_____, "El sujeto y la etnomusicología", en *Etnomusicología mexicana, Diario de Campo*, suplemento 11, edición de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, México, octubre, 2000, pp. 6-9.

_____, *El sabio de la fiesta, Música y mitología en la región cahíta-tarahumara*, México, INAH, 1998.

_____, *Les représentations de l'art indigène dans le Nord-Ouest du Mexique: Esquisse de relations entre l'ethno-eshtétique et l'ethnologie*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

_____, *El viejo, el venado y el coyote*, Tijuana, El Colegio de la Frontera, 2005.

Opler, Morris, "The Apachean Culture Pattern and its Origins", en Ortiz, Alfonso (ed.), *Handbook of North American Indians*, vol. 10, Southwest, Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1983, pp. 368-392.

Ortiz Garay, Andrés, *Pueblos indígenas de México. Pápagos* (síntesis de María Cristina Saldaña Fernández), México, INI: Sedesol, 1994.

_____, "El sistema ceremonial de los guarijíos", México, Subdirección de Investigación, Instituto Nacional Indigenista, mecanoescrito, s/f.

Ovalle, José Guadalupe y Ana Bella Pérez Castro, *Kikapúes. Los que andan por la tierra. El proceso de proletarización y la migración laboral del grupo de Coahuila*, México, Instituto Zacatecano de Cultura/Conaculta, 1999.

Pacheco Bribiesca, Ricardo Claudio, "Cultura de mar: grupos nómadas que habitaron en el pasado la península de Baja California y su relación con ballenas", tesis de licenciatura, México, ENAH, 2006.

Padilla Ramos, Raquel, *Yucatán, fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*, Hermosillo, SEC/Gobierno del Estado de Sonora, 1995.

_____, *Progreso y libertad. Los yaquis en víspera de la repatriación*, Hermosillo, Programa Editorial de Sonora/Instituto Sonorense de Cultura, 2006.

Pennington, W., "La cultura de los eudeves del noroeste de México", *Noroeste de México* núm. 6, 1982.

Pennington, Campbell, *The Pima Bajo of Central Sonora, Mexico*, 2 t., Salt Lake City, University of Utah Press, 1980.

Pérez de Ribas, Andrés, *Los triunfos de nuestra santa fe*, Hermosillo, Edición del Gobierno del Estado, 2 t., 1984.

Pérez Ruiz, Maya Lorena, *Pueblos indígenas de México. Seris* (síntesis de Beatriz Eugenia Terrazas), México, INI/Sedesol, 1993.

Pfefferkorn, Ignaz, *Descripción de la provincia de Sonora*, 2 t., Hermosillo, edición del Gobierno del Estado de Sonora, 1983.

Porras, Eugeni, *Los warijó de Chihuahua. Una etnografía mínima*, Chihuahua, ENAH-Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2002.

Pozas A., Ricardo, "La Baja California y el desierto de Sonora. Los seris. Guión de planeación para la instalación del Museo Nacional de Antropología", México, edición mecanoescrita del CAPFCE, 1961.

Programa de Desarrollo Cultural Yoreme, *Cuentos, mitos y leyendas yoremes. Ilustrado por niños*, edición bilingües, México, Conaculta/Difocur/Instituto Sonorense de Cultura, 2005.

Quijada, César y José Gustavo Sámano, *Apuntes históricos de la medicina en Sonora, Memoria del XV Simposio de la Sociedad Sonorense de Historia*, Hermosillo, Sonora, 2003.

Radding, Cynthia, *Historia de los pueblos indígenas de México. Entre el desierto y la sierra, las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*, México, INI-CIESAS, 1995.

Rájsbaum, Ari y cols., "Expediente para la protección de la zona sagrada de Quitovac, Sonora", documento del INI, 1991, fotocopia.

Rascón Valencia, Rodolfo, *Compositores sonorenses en 1860-1940*, Hermosillo, Universidad de Sonora, 1992.

Rentería, Rodrigo, *Seris*, México, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2007.

_____, "Los bordes indomables. Etnografía del ritual y la identidad étnica entre los concaac", tesis de licenciatura, México, ENAH, 2006.

Robles, M. y F. Manzo, "Clovis Fluted Points from Sonora, Mexico", *The Kiva* 37(2): 199-206, 1972.

Rojas, Manuel, *Apaches. Fantasmas de la Sierra Madre*, Chihuahua, Instituto Chihuahuense de Cultura, Gobierno del Estado de Chihuahua/Instituto Sonorense de Cultura, Gobierno del Estado de Sonora, 2008.

Rubín de la Borbolla, Daniel F., *Arte popular mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Russell, Frank, *The Pima Indians*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Annual Report 26, 1975.

Sánchez, G., A., "Synopsis of Paleo-Indian Archaeology in Mexico", *Kiva* 67(2): 120-136, 2001.

_____ y J. Carpenter, "La ocupación del Pleistoceno Terminal/Holoceno Temprano en Sonora, México", *Noroeste de México* 14: 27-34, 2003.

Silva, Carlos y cols., *Jiák nokpo etejoim. Pláticas en lengua yaqui*, 2a ed., Hermosillo, Universidad de Sonora, 2009.

Simonett, Helena, *Banda Mexican Musical Life Across Borders*, Middletown, Connecticut, Wesleyan University Press, 2001.

Spicer, Edward H., *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson, University of Arizona Press, 1962.

_____, *Los yaquis, historia de una cultura*, México, UNAM, 1994.

Stanford, Thomas, *Catálogo de grabaciones del laboratorio de sonido del Museo Nacional de Antropología*, México, INAH, 1968.

Steinhöfer, Johannes, *Florilegio medicinal*, María del Carmen Bolaños (ed.), México, Academia Nacional de Medicina, 2 tomos, 1978 (Col. La historia de la medicina en México).

The New Grove, *Dictionary of Music and Musicians*, vol. 12, MacMillan Publishers Limited, Londres, 1980, pp. 572-573.

Toor, Frances, *A treasury of Mexican folkways*, Nueva York, Crown Publishers, 1947.
Toussaint, Manuel, *México y la cultura*, México, Secretaría de Educación Pública, 1946.
Underhill, Ruth, *Biografía de una mujer pápago*, México, Secretaría de Educación Pública, 1975 (Sepsetentas).
Valdivia Dounce, Teresa, *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*, México, UNAM (IIA), 2007.
_____ y Armando Haro (coords.), *Región y etnia macurawe*, *Estudios sociales, Revista de Investigación del Noroeste*, vol. VI, núm. 12, 1994.
Valencia, Arturo, *Agricultura tradicional yaqui*, Cuadernos de Trabajo 4, Hermosillo, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sonora, 1985.
Varela, Leticia, "Diagnóstico de la música indígena del estado de Sonora", Culturas Populares, 1984, mecanografiado.
_____, "La cosmología indígena sonorense en la danza del venado", *Memoria del IX Simposio de Historia de Sonora*, Hermosillo, 1984, pp. 285-293.
_____, "Danzas de matachines indígenas y mestizos", en *Memoria del X Simposio de Historia de Sonora*, Hermosillo, Universidad de Sonora, 1986, pp. 270-282.
_____, *La música en la vida de los yaquis*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1987.
_____, "En busca de la música de misiones en la Nueva Vizcaya", *Memoria de Musitaste, 1992*.
_____, *Música indígena sonorense*, Hermosillo, Edición del Instituto Sonorense de Cultura/ Conaculta y Fundación Ganfer, 2004.
_____, Felizardo Andrade y Víctor Luna, "Versiones yaqui, mayo y guarijío de la danza del pascola", *Edmund Leach in memoriam*, México, 1996.
Varios autores, *Tres procesos de lucha por la sobrevivencia de la tribu yaqui*, testimonios, edición bilingüe, Dirección de Culturas Populares, PACMYC, 1994 (Colección Etnias).
Vázquez, Irene, *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, t. VI, Madrid, Sociedad General de Autores y Editores, Instituto Complutense de Ciencias Musicales, 2000.
Vázquez, Prudencio, "Memoria de la Mesa de la Cultura Popular. Formación de los ejidos de las comunidades mayos", Huatabampo, Sonora, octubre de 1998.
Velarde, Luis Xavier, *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740: informes y relaciones misioneras de Luis Xavier Velarde*, Luis González (ed.), México, UNAM, 1977.
Velasco Rivero, Pedro de, S. J., *Danzar o morir*, México, Centro de Reflexión Teológica, A. C., 1987.
Vélez Storey, Jaime y Claudia Harriss Clare, *Guarijíos*, *Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2004.
Venegas, Miguel, *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente, Sacada de la historia manuscrita formada en México, año de 1739 por el padre Miguel Venegas de la Compañía de Jesús, y de otras noticias y relaciones antiguas y modernas*, México, Editorial Layag, 1943.
Villalpando, María Elisa C., "Conca'c la gente del desierto costero", *Arqueología Mexicana*, vol. 1, núm. 6, México, febrero-marzo, 1994, pp. 52-56.
_____, "Evidencias arqueológicas en isla San Esteban", *Memorias V Simposio de Historia de Sonora*, Hermosillo, Universidad de Sonora, 1980, pp.
_____, *Los que viven en las montañas. Correlación arqueológico-etnográfica en la Isla San Esteban, Sonora, México*, Hermosillo, Centro Regional Sonora INAH, 1989 (Noroeste de México, 8).
_____, "Conchas y caracoles. Relaciones entre nómadas y sedentarios en el noroeste de México", en M. Hers y cols. (eds.), *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 525-546,
_____ y R. McGuire, "Cerro de Trincheras. Sociedades complejas en el desierto de Sonora", en H. Salas y R. Pérez (eds.), *Desiertos y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, 2004, pp. 225-247.
_____ y M. Pastrana, "La manufactura prehispánica de ornamentos en concha", *Noroeste de México*, 14: 35-41, 2003.
Yetman, David y Thomas R. van Devender, *Mayo Ethnobotany. Land, History, and Tradictional Knowledge in Northwest Mexico*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 2002.

Zárate Loperena, David, "El hechizo del oeste", en *Cuarto Simposium de Historia Regional Antonio Meléndrez*, Mexicali, Asociación Cultural de Liberales de Ensenada, Programa Cultural de las Fronteras, Gobierno de Baja California, 1987, pp. 112-116.

Documentos sonoros

Audio-Cassette, Instituto Sonorense de Cultura, Dirección General de Culturas Populares, Unidad regional Hermosillo, II Festival de las culturas Indígenas del desierto, Hermosillo, Conaculta, 1992 (Colección Casa del Viento).

Disco compacto, *American Indian Ceremonial and War Dances*, tempel, Marketed by Spalax Music, Paris, 1994.

Disco compacto, *Hispanic Traditions*, Washington, D. C., Simthsonians/Folkways Records Nationally, 1992.

Disco compacto, Instituto Nacional Indígenista, *V Festival de Música y Danza Indígena*, México, 1994.

Disco compacto, Instituto Nacional Indigenista, Archivo etnográfico audiovisual, *Grupos étnicos de Baja California Norte*, disco LD, serie I, Encuentros de Música Tradicional Indígena, vol. 5, s/f (grabaciones hechas entre 1979 y 1980).

Disco compacto, Instituto Nacional Indigenista, Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas, *Testimonio musical del trabajo radiofónico*, Instituto Nacional Indigenista, vols. 1 y 2, México 1995.

Disco de acetato, Instituto Nacional de Bellas Artes, Cenidim, *Festival Nacional de Música y Danza Autóctonas*, disco LD, vol. 1, México, INBA, 1982.

Disco de acetato, Instituto Nacional Indigenista, Archivo etnográfico audiovisual, *Grupos étnicos de Baja California Norte*, disco LD, serie I, Encuentros de Música Tradicional Indígena, vol. 5, s/f (grabaciones hechas entre 1979 y 1980).

Documental, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Etnografía de las regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio, *Entre la oscuridad y la gloria. La cuaresma entre los mayos de Sonora*, 2009 (serie Orígenes).

Gobierno del Estado de Sinaloa, Difocur, *Danzas de los indígenas mayos del norte de Sinaloa*, disco LD, s/f.

Lutisuc, *Maratón Yoreme. En la lengua mayo y español*, Hermosillo, Lutisuc Asociación Cultural, I.A.P. y Corumanda ONG, 2008.

Ruiz Ruiz, María Trinidad y José Antonio Mejía Muñoz, *Historia y cultura de la tribu yaqui*, Ciudad Obregón, Conaculta/Instituto Sonorense de Cultura/Centro de Culturas Populares e Indígenas de Cajeme, disco interactivo.

Warman, Arturo, *Música indígena del noroeste*, disco de acetato, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982 (serie discos INAH-05).

Yurchenko, Henrietta, "Baile del coyote", *The Library of Congres, Archives of American Folksong*, disco acetato de 33 revoluciones por minuto, grabaciones hechas en Vícam, Sonora, en 1946.

Identificación de imágenes

17 Julio Valenzuela, líder ceremonial yaqui y familia, integrantes de la comunidad de origen yaqui del barrio El Coloso, Hermosillo, Sonora, 2006, Roberto Ramírez Méndez.

18 Los niños o'odham danzan a la naturaleza. Grupo de niños de la nación o'odham durante la celebración de la Fiesta de san Francisco Javier. Charco número 7, Reservación de Sells, Arizona, 2001,Jorge Jackson del Llano.

21 Molienda. Mujer guarijío parada junto al molino de maíz. Chihuahua. Claudia Harriss Claire.

22 Rindiendo homenaje. Fiesteras del pueblo mayo que agitan sus banderas y a un lado el cubaslero, bajo la ramada. Jahuara II, El Fuerte, Sinaloa, 2005, Hugo Eduardo López Aceves.

24 Hombre pápago. Norte de Sonora. Foto histórica.

33 Aprendizaje. La escuela indígena guarijía. La finca de Pesqueira, Moris, Chihuahua, 2008, Claudia Harriss Claire.

34 En una banca de madera, el recorrer del largo camino de la educación. Escuela-albergue de la comunidad macurawe (guarijío). Mesa Colorada, Álamos, Sonora, 1988, Alejandro Aguilar Zeleny.

35 Escuela-albergue. Centro escolar guarijío, donde se alberga a los niños de las rancherías aledañas. Mesa Colorada, Álamos, Sonora, 1984, José Luis Moctezuma Zamarrón.

39 ¡Nosotros queremos ser cucapá! Comunidad cucapá de Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora, 2007, Alejandro Aguilar Zeleny.

45 Conversación. Hombres guarijíos desgranan maíz. San Juan, Uruachi, Chihuahua, 2004, Claudia Harriss Claire.

47 Los amigos de la sierra a mitad del arroyo. Niños de la comunidad o'ob (pima) a mitad del arroyo durante un recorrido por sitios con arte rupestre.Yécora, Sonora, 2007, David Beaumont Pfeiffer.

48 Pláticas. Mujeres y bebé guarijíos socializan. San Juan, Uruachi, Chihuahua, 2008, Claudia Harriss Claire.

50 Foto de familia. Comunidad o'ob (pima), Yécora, Sonora, 2009, Roberto Ramírez Méndez.

51 La niña de la foto grandota. Celebración de la edición del libro *El mensaje de las rocas*. Maycoba, Sonora, 2005, Rodrigo Rentería Valencia.

52 Comunidad cucapá. Pozas de Arvizu, Sonora. 2008. Alejandro Aguilar Zeleny.

56 Puntas bifaciales clovis. Tradición arqueológica paleoindios, GS.

57 Californios, indígenas de Baja California.

60 Símbolos y espíritus de piedra. Mural de petrograbados en el Cerro de la Proveedora, Caborca, Sonora, María Elisa Villalpando Cancholla.

61 Hombre pápago (detalle). Norte de Sonora. Foto histórica.

63 Brazaletes arqueológicos. Brazaletes elaborados en concha (*glycymeris*). Tradición arqueológica del Cerro de Trincheras, María Elisa Villalpando Cancholla.

64 Panorámica del Cerro de Trincheras. Imagen aérea del Cerro de Trincheras, Sonora, 2007, Adriel Heisey.

65 Asesinato de un franciscano.

66 Petrograbados en La Proveedora. Tradición arqueológica de trincheras, Sonora, 2005, César Villalobos.

67 Amalia Astorga busca las huellas de sus ancestros. Encuentro de la comunidad comcáac con el sitio arqueológico de La Pintada, Hermosillo, Sonora, María Elisa Villalpando Cancholla.

68 Mujer ocoroni (se refiere al pueblo de Ocoroni, Sinaloa, pero es mayo), foto histórica.

69 Bebé mayo de Ocoroni sentado sobre piel de felino. Ocoroni, Sinaloa, s/f. Fototeca Nacional del INAH (431024).

70 Panel principal con pintura rupestre del sitio de La Pintada. Tradición arqueológica, costa central, Hermosillo, Sonora, María Elisa Villalpando Cancholla.

71 José María Leyva, mejor conocido como Cajeme, organizó el gobierno tradicional yaqui. Sonora, Archivo Histórico.

72 Los yaquis desfilan por la Avenida 16 de Septiembre, México, D. F, Historia gráfica de la Revolución Mexicana, 1900-1954, 2ª. ed, Archivo Casasola, México, D. F.

73 Casa en acantilado. Casa de la tradición Casas Grandes en la región de Huachineras, Sonora, Júpiter Martínez.

74 Hornos erosionados en el sitio arqueológico de La Playa, Trincheras, Sonora, 2007, María Elisa Villalpando Cancholla.

77 Cazadores, pescadores y guerreros seris. Archivo fotográfico de la Fototeca de Pachuca, INAH-Conaculta.

79 Campamento abierto en la isla de San Esteban. Investigación arqueológica en la isla de San Esteban, asentamiento de una de las distintas bandas del grupo seri, María Elisa Villalpando Cancholla.

80 Arrastre de un misionero.

83 Indígenas seris. Costa Central, Sonora. Foto histórica.

84 Anciana cochimí. Foto histórica.

85 Mujer cochimí. Baja California. Archivo histórico.

86 Mohaves. Indígenas mohaves de Arizona, Estados Unidos. Foto histórica. Foto de estudio (nótese la similitud con la fotografía de la página 90).

87 Ocoronis llevan a cabao el juego tradicional del gome. Ocoroni, Sinaloa. Foto histórica.

88 Mujer seri con pintura facial. Costa Central, Sonora, s/f. Fototeca Nacional del INAH.

89 Mujer pápago posando. Norte de Sonora, s/f. Fototeca Nacional del INAH.

90 Hombres cochimí. Baja California, s/f. Fototeca Nacional del INAH.

91 Cmiique, hombre seri. Costa Central, Sonora. Foto histórica.

92 La mujer de azul. Una belleza seri. Costa Central de Sonora. Foto histórica.

93 Mayo de Ocoroni, Sinaloa, s/f. Fototeca Nacional del INAH.

94 Mujeres cochimí. Baja California (nótese la bandera estadounidense). Fototeca Nacional del INAH (351041).

99 Familia mayo de Ocoroni en su casa. Ocoroni, Sinaloa, s/f. Fototeca Nacional del INAH (430944).

101 Mujer cochimí. Baja California, s/f. Fototeca Nacional del INAH (350983).

103 Familia extensa. Familia mayo bajo la ramada de la casa familiar celebran el cumpleaños de la matriarca. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 1996, José Luis Moctezuma Zamarrón.

105 Espantando al diablo. Pascolas mayos lanzan cohetones al término de un ritual para espantar al diablo, ya que le teme a los ruidos estridentes. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

106 Pascolas yaquis hacen piruetas en una parte del ritual que se llama "Inventando la lluvia", que es un pedido de agua para el florecimiento del huya ania. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

107 Corona de virtud. Elaboración de la corona de flores de una niña Tres Marías, cuya promesa es acompañar a la Virgen durante los contis (procesiones) de la cuaresma. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

108 La pausa. Grupo de judíos a la orilla de un canal en la mañana, inician su corrida el Jueves Santo durante la Semana Santa. Ahome, Sinaloa, 2008, Hugo Eduardo López Aceves.

112 La pequeña comcáac sonríe con los símbolos de su gente en el rostro. La pintura facial es una tradición ceremonial de los comcáac, Axöl Ihöm, El Desemboque, Pitiquito, Sonora, 2001, Rodrigo Rentería Valencia.

114 Adornos. El altar guarijío de Viernes Santo, Loreto, Chínipas, Chihuahua, 2006, Claudia Harriss Claire.

115 Con las flores rituales del sotol celebramos nuestros días grandes. Comunidad o'oba (pima), Yepachic, Chihuahua, 2005, Rodrigo Rentería Valencia.

117 Triunfo sobre los fariseos. Los tres Josés (Bahi Reyesim) el Domingo de Resurrección, luego de ser los encargados de derrotar, con sus flores como armas, a los fariseos, El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

117 La derrota final. Quema del judas junto con las lanzas y los cuchillos de los judíos en la mañana del Sábado de Gloria durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

118 Solicitud de limosna. El viejito, siempre acompañado por las Verónicas y custodiado por los fariseos, recorre casa por casa pidiendo limosna el Jueves Santo. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

119 Luto. Las Verónicas vestidas de luto cuidan la urna mortuoria del Cristo el Viernes Santo por la noche. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

120 Antes de todo. Enramada habilitada como cocina a un costado de la iglesia, para preparar los alimentos de la tropa de judíos durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

120 La gente de los primeros tiempos. Saguaros gigantes del desierto de la nación o'odham, Sonora, 2001,Jorge Jackson del Llano.

121 Panteón colorido. El 2 de noviembre el panteón de la comunidad luce desierto, pero engalanado con el colorido de las tumbas y las flores, depositadas la noche anterior. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 1997, José Luis Moctezuma Zamarrón.

121 Celebramos el año nuevo con los frutos del desierto. Comunidad comcáac de Socaiix o Punta Chueca, celebración del año nuevo, junio de 1999, Sonora, Jorge Jackson del Llano.

122 Bajo la máscara. Máscaras de fariseos mayos que al usarse, su portador no puede hacer ningún sonido gutural como parte de la promesa. El Júpare, Huatabampo, Sonora, José Luis Moctezuma Zamarrón.

123 Mirada de fariseo. Dos fariseos con máscaras tradicionales escoltan a quien porta una máscara de hechura comercial. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

124 La cruz y los pascolas. El pascola mayor con sus demás pascolas se disponen a quemar cohetes ante la cruz mayor en la entrada de la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

125 Pascolas y venados. Máscaras de pascola y cabezas de venado de yaquis y mayos. La única diferencia entre las máscaras yaqui y mayo es que la primera tiene el fleco corto y la segunda largo. Sonora y Sinaloa. Colección particular de José Luis Moctezuma Zamarrón.

126 Ante la tumba de Tetabiate. Homenaje a Tetabiate, líder de la resistencia yaqui, a 100 años de su muerte. Sierra del Bacatete, territorio yaqui, Sonora, 2001, Alejandro Aguilar Zeleny.

127 Flores yaquis. Integrantes del bachillerato de Vícam vestidas con el traje tradicional, de herencia maya con motivo de las deportaciones al sureste del país. Vícam, Guaymas, Sonora, 1996, José Luis Moctezuma Zamarrón.

128 Alimento para el difunto. Altar de muertos colocado sobre la tumba yaqui el 2 de noviembre. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

128 Sewa. Un pascola restriega su cara enlodada en el rebozo de una mujer yaqui. Esta acción se llama *sewa flor* y representa una bendición a quienes se la hacen, durante el cabo de año de un difunto, celebrado en el solar familiar. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

129 *La ramada del viejito*. Dos fiesteros mayos hacen guardia frente a la ramada del viejito, el Jueves Santo, previo a su detención por los fariseos. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

132 Seris gentiles. (Ilustración de Adam Gilg).

132 Familia mayo de Ocoroni bajo la ramada familiar. Sinaloa, s/f. Fototeca Nacional del INAH s/f (431004).

133 Casa familiar. Barrio El Coloso, yaquis de Hermosillo, Sonora, 2005, Roberto Ramírez Méndez.

133 Cabaña. Una casa guarijía, San Juan, Uruachi, Chihuahua, 2004, Claudia Harriss Claire.

134 El antiguo templo. Campanario, cruz mayor y antigua iglesia de El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2006, José Luis Moctezuma Zamarrón.

135 El desierto guarda los recuerdos de otros tiempos. Restos de una antigua casa ceremonial de la comunidad o'odham (pápago), de Quitovac, Plutarco Elías Calles, Sonora, 2001, Alejandro Aguilar Zeleny.

135 Entre los montes. La ranchería guarijía de San Juan, Uruachi, Chihuahua, 2008, Claudia Harriss Claire.

136 Casa de lata. Tradicional casa mayo, elaborada con carrizo y lodo, con el techo de lámina y su ramada al frente. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2002, José Luis Moctezuma Zamarrón.

137 En la fiesta de la Santísima Trinidad mayo. El Pueblo Mayor, autoridad tradicional yaqui del pueblo de Cócorit, y su esposa de visita en la fiesta grande de El Júpare, Huatabampo, Sonora, 1996, José Luis Moctezuma Zamarrón.

139 Casa tradicional yaqui de adobe, Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora. Érica Merino González.

141 Adobes y ramas. Casa guarijío hecha de adobe y cocina construida con varas. Mesa Colorada, Álamos, Sonora, 1985. José Luis Moctezuma Zamarrón.

141 Casa pima en Maycoba. Sonora, Alejandro Aguilar Zeleny.

142 Magdalenas mayos. Mientras las autoridades de los fariseos y los maestros rezanderos se ponen de acuerdo para la continuación del ceremonial, del otro lado del templo las Magdalenas se arrodillan y les dan la espalda. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

145 Muchas cosas han cambiado en el desierto o'odham. Vigilancia fronteriza en el territorio o'odham. Frontera Sonora-Arizona, 2008, Ofelia Rivas.

145 Las raíces de la tradición. La familia de Alejandro y Bertha. Familia o'ob de la comunidad de Los Pilares, Sonora, 2007, Roberto Ramírez Méndez.

146 Las raíces de la tradición. Marías con algunas autoridades de los fiesteros en la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

147 Dos mujeres y un bebé californio.

149 Protejamos nuestros sitios sagrados. Autoridades tradicionales de la comunidad o'odham (pápago). Desierto de Altar, Sonora, 1992. Cortesía del profesor Rosario Ruelas.

150 Nuestra memoria no la borra el viento. Autoridad de Vigilancia, comunidad cucapá de Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora. 2007, Alejandro Aguilar Zeleny.

152 Parejas de indios cochimí. Baja California. S/F. Fototeca Nacional del INAH (430932).

153 Nicolás Wilson Tambo, gobernador tradicional cucapá.

154 Hornilla rústica. En las cocinas tradicionales de yaquis y mayos todavía se usan las hornillas rústicas. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

154 Iglesia y panteón. Templo yaqui del pueblo de Belem, con su cementerio al frente, herencia del catolicismo de la época colonial. Pitahaya, Guaymas, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

155 Jefes rituales yaquis urbanos. Barrio El Coloso, ramada de Los Naranjos, 2010, Alejandro Aguilar Zeleny.

155 La Guardia. Moderna edificación de la guardia del pueblo de Cócorit, sede de los gobernadores tradicionales de uno de los ocho pueblos. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

156 Rito Montes (†), fariseo y tamborero o'ob. Durante varios años, Rito Montes fue fariseo, tamborero y finalmente capitán de la celebración de la Semana Santa en la comunidad o'ob (pima) de Maycoba, Yécora, Sonora, 2005, Rodrigo Rentería Valencia.

157 Personaje guarijío. Lázaro Santaneño, Arechuyvo, Uruachi, Chihuahua, 2008, Claudia Harriss Claire.

158 Desafiante. Judío chicotero en primer plano con una parte de la tropa en la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

159 Miradas femeninas. Frente a su casa, una familia guarijío se toma un descanso en sus actividades para mirar la lente y detener el tiempo. Mesa Colorada, Álamos, Sonora, 1985, José Luis Moctezuma Zamarrón.

159 Marcha. Ondeando sus banderas, los fiesteros avanzan y acompañan al Cristo el Domingo de Resurrección. Las alawasin portan como insignia la piel de zorra a un costado de la cintura. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

161 Jefe kickapoo. Chakoka Ániko es el actual jefe religioso de los kickapoo de Coahuila, también conocidos como la Banda kickapoo de Texas, donde tienen una reservación en Eagle Pass, Texas. Foto tomada en el aeropuerto de Monterrey, Nuevo León, 2010, José Luis Moctezuma Zamarrón.

161 Miss San Lucy. Belleza tradicional o'odham. Sells, Arizona, 1999, Jorge Jackson del Llano.

169 Al final de la ceremonia, todos cansados, seguimos dando las gracias. Familias macurawe (guarijío) se reúnen al final de la tugurada. Los Conejos, Sonora, 1998, Alejandro Aguilar Zeleny.

169 Las mujeres dan consistencia al mundo. Danza de la tugurada, ceremonia de la comunidad macurawe (guarijío), rancho San Pedro, Álamos, Sonora, 1986, Alejandro Aguilar Zeleny.

170 Mirando la cava-pizca. Con la fiesta de la cava-pisza reconstruimos el mundo y le damos las gracia. En las faldas de los cerros, alrededor de la fiesta de la cava-pizca, los hombres de la comunidad macurawe miran la ceremonia, Bavícora,, Álamos, Sonora, 1986, Alejandro Aguilar Zeleny.

171 Con la música el pascola cuenta sus historias. Músicos macurawe (guarijío) en la fiesta de la cava-pizca. Mesa Colorada, Álamos, Sonora, 1987, Alejandro Aguilar Zeleny.

172 Echando tortillas de maíz para la Santa Cruz. Celebración del día de la Santa Cruz en la comunidad de El Encinal, Yécora, Sonora, 1991. Alejandro Aguilar Zeleny.

173 Mujeres del desierto o'odham. Celebración de la Fiesta de san Francisco Xavier, Charco número 7. Reservación de Sells, Arizona, 2001, Jorge Jackson del Llano.

173 La afrenta. Momento en que Pilatos hiere el costado de la imagen de Cristo con su lanza, rodeados por las marías y las autoridades de los fiesteros en la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

174 Infaltable. Judío con máscara de diablo en la entrada de la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

175 Cascada de luz. Judíos bailan al pie del poste del castillo en la noche del Viernes Santo durante la Semana Santa. Jahuara II, municipio de El Fuerte, Sinaloa, 2002. Hugo Eduardo López Aceves.

179 Rezo a los muertos. Maestro rezandero y sus cantoras rezan frente a una tumba el 2 de noviembre. Loma de Guamúchil, cabecera del pueblo de Cócorit, Cajeme, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

180 Pureza y luz. Marías transportan arcos de carrizo con velas prendidas y tras ellas voluntarios que cargan el santo entierro el Viernes Santo durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

181 Principio y fin. Judío luce su máscara con la mitad de la cara descarnada a la entrada del templo durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

184 Amac'j. La amac'j es la madrina ceremonial comcáac durante la fiesta de la pubertad. Socaiix o Punta Chueca, Sonora, 1999, Jorge Jackson del Llano.

185 El traidor. El judas bajo el santo entierro en la madrugada del Sábado de Gloria durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

188 Pascola en casa del poblado de Ocoroni. Ocoroni, Sinaloa, Archivo histórico.

189 Comitiva. Procesión de promeseros, Semana Santa. Loreto, Chínipas, Chihuahua, 2006, Claudia Harriss Claire.

189 Novenario mayo. Flautero y tampaleos de los fariseos acompañan la tumba simbólica de uno de los suyos durante el fin de su novenario. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 1999, José Luis Moctezuma Zamarrón.

192 Los fariseos o'ob salen corriendo listos para la lucha. Celebración de la Semana Santa en la antigua iglesia de Maycoba, Sonora. Sábado de Gloria, 2007, David Beaumont Pfeiffer.

192 Los señores del yúmari en la iglesia de Yepachi. Integrantes de la comunidad o'ob (pimas), en la iglesia de Yepachic, Chihuahua, 2006, Rodrigo Rentería Valencia.

193 La procesión inicia. Fiesteros bajan las escaleras del templo, franqueado su paso por los judíos durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

194 Las mujeres del yúmare. Mujeres artesanas del pueblo o'ob, Yepachic, Chihuahua, 2008, Roberto Ramírez Méndez.

196 ¡Vienen los fariseos! Durante la Semana Santa las mujeres mestizas se disfrazan de grotescos hombres, Loreto, Chihuahua, 2003, Claudia Harriss Claire.

197 Fariseos en acción. El pueblo de El Júpare tiene la mayor cantidad de fariseos de toda la región yaqui-mayo. Frente a la iglesia hacen su trabajo ritual ante el gusto de la concurrencia. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2006, José Luis Moctezuma Zamarrón.

198 Día de muertos. Frente a la Cruz del Perdón se coloca el féretro que simboliza a todos los muertos de la comunidad, mientras en la parte posterior se colocan los fiesteros del pueblo. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2006, José Luis Moctezuma Zamarrón.

199 El arribo de los demonios. Judíos en la iglesia tocan sus tambores durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

200 El paseo. El Pilatos con su capucha negra montado en un caballo ataviado como pascola y conducido por los judíos alrededor de la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

201 Alistamiento de la lucha ritual. Un fariseo de la comunidad o'ob (pima) prepara pintura vegetal en la celebración de la lucha ritual durante el Sábado de Gloria. Semana Santa o'ob, Maycoba, Sonora, 2007, David Beaumont Pfeiffer.

202 Comailcoj, el juego de la rueda que juega. Juego ceremonial y tradicional, comcáac, Socaiix, Punta Chueca, Hermosillo, Sonora, 2001, Jorge Jackson del Llano.

202 En la espera. Judíos hacen valla con sus lanzas de carrizo durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

203 Juego del amoiix. En las ceremonias tradicionales, los comcáac apuestan en el juego ceremonial y tradicional del Amoixx. Comunidad de Socaiix, Punta Chueca, Hermosillo, Sonora, 2001,Jorge Jackson del Llano.

204 Celebración junto al mar. Integrantes de la comunidad comcáac de Axöl Ihöm realizan una ceremonia religiosa junto al mar, Sonora, 2007, Arturo Morales Blanco.

205 Cuidado del viejito. Verónicas resguardan al viejito durante el Miércoles de Tinieblas, antes de apagar las 12 velas, El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2006, José Luis Moctezuma Zamarrón.

207 Mayos de Ocoroni juegan a la teja. Ocoroni, Sinaloa, s/f. Fototeca Nacional del INAH (431007).

211 Indígenas observan pelícanos.

214 A toda carrera. Carreta tradicional, llamada araña, todavía en uso entre las comunidades mayos. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2009, José Luis Moctezuma Zamarrón.

215 Horno de pan. Tradicional horno de pan de la región guarijío. Mesa Colorada, Álamos, Sonora, 1986, José Luis Moctezuma Zamarrón.

217 Arrieros macurawe cruzan la sierra. Entre los macurawe el uso de caminos de herradura aún es la mejor alternativa para el comercio y el sustento, territorio macurawe, Álamos, Sonora, 2001, Gerardo Conde.

218 Aquí sembramos el u'un (maíz). La agricultura es uno de los principales sustentos de la comunidad o'ob, Yepáchic, Chihuahua, 2009, Roberto Ramírez Méndez.

222 Pescador seri en una antigua balsa, Costa Central, Sonora, Archivo histórico.

223 Atardecer en el Canal del Infiernillo. Territorio tradicional marítimo de la comunidad comcáac (seri), campo pesquero El Egipto, Sonora, 1987, Alejandro Aguilar Zeleny.

225 La yaqui. Panga de fibra de vidrio y motor fuera de borda, pescadores comcáac (seris) de la comunidad de Socaiix, Punta Chueca, Sonora, 1998, Alejandro Aguilar Zeleny.

226 Galletas para la fiesta. Galletas de harina de trigo antes de entrar al horno. Sinaloa, Hugo Eduardo López Aceves.

228 Alimentos. Maíz y angarilla guarijía. San Juan, Uruachi, Chihuahua, 2004, Claudia Harriss Claire.

228 Al desgranar el maíz se pasa el tiempo. Campesinos de la comunidad warihó (guarojío), Chihuahua, Claudia Harriss Claire.

229 Ya están tiernitos los elotes; ahora hay que dar las gracias con el yúmari. Campo de siembra de maíz, comunidad o'ob de Yepáchic, Chihuahua, 2009, Roberto Ramírez Méndez.

230 Recolección de almejas. Miembros de la comunidad comcáac recolectan almejas para complementar su alimentación, en territorio comcáac, Sonora, 2006, Felipe Mora Reguera.

231 Sacando almejas. Axöl Ihöm, El Desemboque, territorio comcáac, Felipe Mora Reguera.

233 Jornaleros en espera. Jornaleros agrícolas esperan el camión que los llevará al campo de siembra. Ellas usan la vestimenta típica de las mujeres que acuden al trabajo agrícola. Huatabampo, Sonora, 2006, José Luis Moctezuma Zamarrón.

234 ¡Ya tenemos el tractor! Campesinos de la comunidad o'ob (pima) de El Quipor, Sonora, posan orgullosos frente a un tractor, 2009, Roberto Ramírez Méndez.

235 La yunta. La agricultura guarijía de trincheras, La Finca de Pesqueira, Moris, Chihuahua, 2008, Claudia Harriss Claire.

237 Paciencia y cuidados. Atención del ganado. Jahuara II, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

238 La palma. Recolección de palma, Pedro Casabantes (guarijío). El Carrizal, Sahuaripa, Sonora, 2007, Claudia Harriss Claire.

239 Juki guarojío. El juki es una construcción subterránea donde las mujeres mantienen húmedas las fibras vegetales para elaborar sus artesanías. Claudia Harriss Claire.

240 ¡Ya está el chile para la salsa! Ristras de chile colorado, comunidad o'ob (pima) de Yécora, Sonora, 2009, Roberto Ramírez Méndez.

240 ¡Tráiganlos al corral! Corral para el ganado de la comunidad macurawe de Sonora, 2000, Gerardo Conde.

241 En el verano los comcáac también salen a buscar pitahayas. Territorio tradicional comcáac, Sonora, 2008, Felipe Mora Reguera.

241 Antes teníamos altos bosques, ahora hacemos carbón. Ya sólo quedan recuerdos del antiguo aserradero o'ob (pima) de El Quipor, Yécora, Sonora, 1993, Alejandro Aguilar Zeleny.

243 Arrieros somos. Arrieros guarijíos por las sendas de la sierra. Chihuahua. Claudia Harriss Claire.

243 Calor de hogar. Horno de hierro de hechura industrial en casa, Sonora. Alejandro Aguilar Zeleny.

244 Descargando. Enrique Tigre (guarijío) acarrea leña. Loreto, Chínipas, Chihuahua, 2004, Claudia Harriss Claire.

245 *Sap Mayam*. Al concluir una gran canasta, los comcáac le hacen una fiesta. Socaiix o Punta Chueca, Sonora, 2002, Rodrigo Rentería Valencia.

245 Mujeres con sombrero. Mujeres guarijías de Los Lajeros esperan sus apoyos de Sedesol en la clínica. Arechuyvo, Uruachi, Chihuahua, 2008, Claudia Harriss Claire.

246 Hechura de un guari. Artesana o'ob de El Encinal, Yécora, Sonora, trabajando, 2008, Roberto Ramírez Méndez.

247 Tejiendo en la penumbra. El trabajo artesanal guarijío. La Finca de Pesqueira, Moris, Chihuahua, 2008, Claudia Harriss Claire.

248 Amasado de la tierra y hechura de adobes. Trabajador de la comunidad o'ob de El Quipor hace adobes para una casa. El Quipor, Yécora, Sonora, 2009, Roberto Ramírez Méndez.

249 ¡Ahí les va la luz! Establecimiento del servicio eléctrico para la comunidad comcác de Socaiix (Punta Chueca), territorio comcáac, 1993, Alejandro Aguilar Zeleny.

249 "Antes vivíamos muy solos y casi no había nada..." Tienda comunitaria en Mesa Colorada, territorio macurawe, Álamos, Sonora, 2005, Alejandro Aguilar Zeleny.

250 Agua pima. Arroyo del poblado de Yepáchi, Chihuahua, en la sierra pima. Territorio tradicional de la comunidad o'ob, Chihuahua, 2008, Roberto Ramírez Méndez.

258 El fin del alba. Fragmento del río Fuerte en las orillas de San Miguel Zapotitlán, Ahome, Sinaloa, 2008, Hugo Eduardo López Aceves.

259 Leyenda del mapa de California.

261 Río Mayo. Una pequeña corriente de agua contaminada es lo que subsiste de lo que fue el caudaloso río Mayo, ahora contenido por la presa El Mocúzari. La Primavera, Huatabampo, Sonora, 2006, José Luis Moctezuma Zamarrón.

263 Cruce. El puente que comunica rancherías guarojías por el alto Mayo. Uruachi, Chihuahua, 2008, Claudia Harriss Claire.

265 Por allá está la pequeña capilla de Los Pilares. Comunidad de Los Pilares, Los Pilares, Yécora, Sonora, 2004, David Beaumont Pfeiffer.

266 Hasta los saludos de bienvenida reciben balas. Letrero de bienvenida al territorio comcáac, Sonora, 2001, Alejandro Aguilar Zeleny.

267 Tetacahui. El sol se pone tras el Tetacahui, "cerro de piedra" en yaqui y no "tetas de cabra", como se conoce en el resto de Sonora. Este cerro marcaba el límite entre yaquis y seris en la época prehispánica. San Carlos, Guaymas, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

267 Por acá fueron llegando uno tras otro... Panorámica del pueblo de Maycoba, territorio o'ob (pima). Maycoba, Yécora, Sonora, 1995, Alejandro Aguilar Zeleny.

268 Caudal. El alto río Mayo en Chihuahua, Uruachi, 2008, Claudia Harriss Claire.

270 Poza de agua en el río Talayote. Territorio tradicional o'ob (pima), Sonora, 1995, Alejandro Aguilar Zeleny.

270 Las fronteras en el desierto. Territorio tradicional de la nación o'odham, trampa para ganado. San Francisquito, Sonora, 1999, Jorge Jackson del Llano.

271 Soñando junto al río los macurawe piensan su destino. Arroyo Mochibampo, territorio tradicional de la comunidad macurawe (guarijío), Álamos, Sonora, 1988, Alejandro Aguilar Zeleny.

271 Casas kickapoo. En esta comunidad se mantiene el uso de las casas tradicionales hechas de tule y las modernas. La de enmedio es la de frío y en cuanto se construye la de verano, a la derecha, se quita totalmente y se vuelve a construir al año siguiente. El nacimiento de la tribu kickapoo, Múzquiz, Coahuila, 2010, José Luis Moctezuma Zamarrón.

272 Taeojj. Isla del Tiburón, territorio sagrado comcáac, Sonora, 2005, Rodrigo Rentería Valencia.

273 El Bacatete. Paralela a la carretera se muestra la sierra del Bacatete, lugar sagrado de los yaquis. Zona Yaqui, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

273 Caminar por el desierto es como una oración a lo sagrado. Marcha por la protección de los sitios sagrados de la nación o'odham. Foto de Ofelia Rivas. 2008.

274 *I'itoiki*, el desierto comcáac. Territorio tradicional comcáac, Costa Central, Sonora, 2005, Rodrigo Rentería Valencia.

275 El puente. Grupo de judíos cruzan el río Fuerte durante la Semana Santa. Ahome, Sinaloa, 2008, Hugo Eduardo López Aceves.

275 Quietud. El canal Cahuinahua con el cerro Cahuinahua al fondo visto desde Charay. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

278 Las niñas cucapá buscan sus raíces en la memoria. Comunidad cucapá de Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora, 2007, Alejandro Aguilar Zeleny.

280 Entre los muros de la iglesia se encuentra fe y esperanza para cada día. Mujeres de la comunidad o'ob (pima) celebran la edición de un libro acerca de la cultura pima. Iglesia de Yepachi, Chihuahua, 2006, Rodrigo Rentería Valencia.

282 Lontananza. Josefina Acuña (guarijía). San Juan, Uruachi, Chihuahua, 2008, Claudia Harriss Claire.

285 Los pequeños ancianos. Jóvenes yaquis danzantes de pascola. Encuentro de juegos y juguetes tradicionales de la tribu yaqui. Vícam Pueblo, Sonora, 1986, Alejandro Aguilar Zeleny.

286 Ornamentos rituales. El tejido de flores de sotol, Semana Santa guarijía, Loreto, Chínipas, Chihuahua, 2006, Claudia Harriss Claire.

288 El maynate canta y reza en la madrugada. Ceremonia del Tuguri, comunidad macurawe (guarijío) de Los Conejos, El Quiriego, Sonora, 1998, Alejandro Aguilar Zeleny.

289 Descenso de la cuesta del tiempo. Anciano de la comunidad o'ob (pima) en camino a casa, Sonora, 2007, David Beaumont Pfeiffer.

290 Sabiduría. El maynate (izquierda) con otros mayores, Semana Santa Guarijía. Loreto, Chínipas, Chihuahua, 2006, Claudia Harriss Claire.

292 Jugueteo. Fariseos vestidos de mujer juegan con las niñas durante el Viernes Santo. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2006, José Luis Moctezuma Zamarrón.

293 Conocimiento. El maestro rezandero (maynate) guarijío. Loreto, Chínipas, Chihuahua, 2006, Claudia Harriss Claire.

295 Carcajadas. El pascola y los asistentes yaquis ríen a carcajadas con las bromas del payaso ritual, mojado por el plato de barro que lleva sobre la cabeza. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón

297 Niña yaqui en el Mar de Cortés. Sur de Sonora. Foto histórica.

298 Nuestra memoria cruza los senderos de la sierra. Anciano de la comunidad macurawe (guarijío) de Los Bajíos, El Quiriego, Sonora. 1988, Alejandro Aguilar Zeleny.

298 Jugar a ser chapayeca. Niño yaqui juega con una máscara de cartón, imitando a los verdaderos fariseos. Está prohibido tomar fotos y videos durante la cuaresma en los ocho pueblos tradicionales yaquis. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora, 2003, José Luis Moctezuma Zamarrón.

299 Recepción de los muertos. Altar de muertos mayo en el solar familiar. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

300 Ellos nos mostraron el camino. Altar de muertos entre los yoreme (mayo) de la comunidad de Los Ángeles, El Triunfo, Sinaloa, 1999, Alejandro Aguilar Zeleny.

301 Cantos y flores. El venado yaqui, ataviado con sus flores en toda su parafernalia, danza al compás de sus músicos. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

302 Velando la noche infinita de los santos pimas. Comunidad o'ob (pima) en la antigua iglesia de Maycoba, Yécora, Sonora, 1987, Alejandro Aguilar Zeleny.

303 Paseo de la virgen. Mujeres yaquis cargan en andas la imagen de la virgen, mientras los parientes del difunto las escoltan, acompañados de la danza de los matachines, durante un cabo de año. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

304 Ataviados. Promeseros guarijíos, Semana Santa. Loreto, Chínipas, Chihuahua, 2000, Claudia Harriss Claire.

305 Alabanza a la Gloria. Fariseos mayos, con sus máscaras hacia atrás, escuchan el rezo al comenzar el alba. Nótense los ténabaris enrollados en las pantorrillas, los tradicionales de capullo de mariposa y los modernos elaborados con latas de aluminio. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

308 Guarijío patea a un yori (dibujo). Sonora.

309 Así nos gusta vestir. Mujeres de la comunidad cucapá de Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora, 2007, Alejandro Aguilar Zeleny.

311 La Guerrita, lugar donde el ejército masacró en 1902 a más de 100 yaquis, entre ellos muchas mujeres y niños. Sierra de Mazatán, Ures, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

312 El jefe apache Gerónimo y su familia. Foto histórica.

314 Contaminación. En los límites del pueblo yaqui de Cócorit, sus vecinos mestizos tiran basura sin importarles la degradación del ambiente. Cajeme, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

315 Juana María, intérprete seri. Sonora, S/F. Fototeca Nacional del INAH (351077).

316 Fiesta guerrera. Con una fiesta de guerreros, los yaquis enterraron los restos de algunos de los masacrados que fueron llevados al Museo de Historia Natural de Nueva York. Vícam Pueblo, Guaymas, Sonora, 2009, José Luis Moctezuma Zamarrón.

318 Guerreros en la iglesia de Vícam Pueblo. Los restos de varias osamentas de yaquis masacrados en la sierra de Mazatán descansan en la iglesia de Vícam antes de ser llevados a su última morada. Vícam Pueblo, Guaymas, Sonora, José Luis Moctezuma Zamarrón, 2009.

319 Fiesteros con urnas mortuorias. Los fiesteros de Vícam Pueblo llevan las urnas mortuorias a su lugar de descanso eterno después de estar en el Museo de Historia Natural de Nueva York durante más de 100 años. Vícam Pueblo, Guaymas, Sonora, 2009, José Luis Moctezuma Zamarrón.

320 Tetabiate significa "nuestra historia". Acto de homenaje a Tetabiate, líder de la resistencia yaqui. Sierra del Bacatete, Sonora, 2001, Alejandro Aguilar Zeleny.

323 Tumba yaqui. Una tumba rústica es iluminada con velas para honrar a un yaqui ajusticiado durante el porfiriato por luchar por su territorio. Región de Vícam, Guaymas, Sonora, 2009, José Luis Moctezuma Zamarrón.

326 Campo de algodón.

327 Cruzando la frontera. Caminata de protesta por la destrucción del territorio sagrado de los o'odham (pápagos). Foto cortesía de Ofelia Rivas, integrante de la nación o'odham. Frontera de Sonora y Arizona, territorio tradicional o'odham, 2008.

332 Yori diablo guarijío (dibujo). Álamos, Mesa Colorada, Sonora.

334 Panorámica de El Coloso. Barrio tradicional yaqui de El Coloso, 2006, Roberto Ramírez Méndez.

334 Fariseo del nuevo milenio. Desde niños, los yaquis del barrio de El Coloso comienzan a participar en las tradiciones religiosas. Hermosillo, Sonora, 2008, Roberto Ramírez Méndez.

335 Fariseos cabezones. Fariseos de Sinaloa bailan durante el aniversario de la radio indígena de los Tres Ríos. Etchojoa, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

337 El pascola urbano. Danzante yaqui de Hermosillo, Sonora, 2002, Alejandro Aguilar Zeleny.

340 El último son. Pascolas y venados bailan para terminar la velación del Cristo en una ramada familiar. El Júpare, Huatabambo, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

341 Entre cantos y danzas, celebración del tiempo. Adolfo Burgos canta, mientras dos mujeres comcáac danzan durante la celebración del año nuevo seri. Socaiix o Punta Chueca, Sonora, 2001, Rodrigo Rentería Valencia.

342 Movimiento y música. Venado danza al lado de sus músicos en un domicilio particular el domingo de pascua durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

344 Pascolas y venados yaquis. Fototeca del Museo del Hombre en París (Fonfo León Diguet), Historia gráfica de la Revolución Mexicana, 1900-1954, 2a. ed, Archivo Casasola, México, D.F.

345 ¡Canta, pues, porque te están grabando! Don Nemesio, anciano cantor, ceremonia del yúmari. Comunidad o'ob (pima). Las Gallinas, Chihuahua, 2005, Alejandro Aguilar Zeleny.

347 Luz sobre los pascolas. Muy temprano, los músicos de cuerdas del pascola tocan un son, mientras un danzante ejecuta su baile frente a ellos, siempre con la máscara hacia atrás. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

348 Ocoronis ejecutan la danza de los matachines. Ocoroni, Sinaloa. S/F. Fototeca Nacional del INAH (431025).

350 Cantores cucapá.

353 Antiguas voces reconstruyen el mundo entero. Enramada de los cantores del desierto, comunidad de Quitovac, Sonora, 2001, Alejandro Aguilar Zeleny.

353 Los niños macurawe aprenden la danza del pascola. Comunidad macurawe (guarijío), Rancho San Pedro, Álamos, Sonora, 1986, Alejandro Aguilar Zeleny.

354 Tampaleo. Tocando la flauta de carrizo y el tambor de doble cara, el tampaleo yaqui acompaña al venado y a los pascolas con su rítmica música. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

356 Cantores o'odham. Fiesta de San Francisco Xavier. Charco número 7, Sells, Arizona, Estados Unidos, 1999, Jorge Jackson del Llano.

356 Celebrando al señor san Francisco. Músicos tradicionales de la nación o'odham se preparan para celebrar la Fiesta de San Francisco Xavier, en la comunidad de Chuwy Güsk, San Francisquito, desierto de Sonora, 1986, Alejandro Aguilar Zeleny.

358 Tomás y Cipriano, músicos macurawe. Rancho San Pedro, comunidad macurawe (guarijío), Sonora, 1987, Alejandro Aguilar Zeleny.

359 Danzan. Músicos y pascolero guarijíos, Semana Santa, Loreto, Chínipas, Chihuahua, Claudia Harriss, 1995.

360 Tocaremos la noche entera para san Francisco Xavier. Músicos tradicionales de la nación o'odham se preparan para celebrar la Fiesta de San Francisco Xavier, en la comunidad de Chuwy Güsk, San Francisquito, desierto de Sonora, Sonora, 2007, Alejandro Aguilar Zeleny.

360 Comenzando la fiesta. Pascolas y fariseos acompañan la imagen de Cristo al solar a donde va a ser velado. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

361 Con la música, celebrando en la sierra. Músicos o'oba (pima) en las afueras de la antigua iglesia de Yepachi, Chihuahua, 2005, Rodrigo Rentería Valencia.

362 Don José Astorga (†) canta y doña Rosa (†), su esposa, lo acompaña, mientras Francisco (El Chapo) Barnett danza. Fiesta de la Canasta en la comunidad comcáac de Axöl Ihöm, Desemboque, Pitiquito, Sonora, 1987, Alejandro Aguilar Zeleny.

363 Danza del coyote.

364 Sombras danzarinas. El venado yaqui dirige a los pascolas para pedir la lluvia, frente a la cruz de los matachines. Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

365 Pascolas mayo.

366 Destreza. Un venado mayo recoge una moneda con la boca mientras baila y muestra sus dotes de buen danzarín bajo la ramada familiar. El Júpare, Huatabampo, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

367 Danzantes matachines yaquis. Río Yaqui, Sonora, s/f. Fototeca Nacional del INAH (350923).

368 Ensayo con el viejo violín. Julio Valenzuela, autoridad tradicional y músico yaqui de El Coloso, Hermosillo, Sonora, 2005, Roberto Ramírez Méndez.

369 Melodía. El arpa guarijío, Pacayvo, Uruachi, Chihuahua, 2006, Claudia Harriss Claire.

370 Alegría. Venadita danza junto a un grupo de judíos durante la Semana Santa. Higuera de los Natoches, El Fuerte, Sinaloa, 2001, Hugo Eduardo López Aceves.

371 La trenza. Matachines yaquis trenzan los listones mientras bailan para terminar un cabo de año. En la parte superior se encuentra una paloma que simboliza al Espíritu Santo, el cual llevará a descansar al difunto al *sewa ania*, "mundo flor". Loma de Guamúchil, Cajeme, Sonora, 2007, José Luis Moctezuma Zamarrón.

372 Lidio al violín. Autoridad tradicional y músico yaqui de El Coloso Bajo, Hermosillo, Sonora, 2004, Rodrigo Rentería Valencia.

373 El danzante. Pascola en la iglesia se alista para la danza en el interior de la iglesia durante la Semana Santa. Charay, El Fuerte, Sinaloa, 2009, Hugo Eduardo López Aceves.

376 Chapayecas. Máscaras en miniatura de fariseos yaquis. Los yaquis de los ocho pueblos no permiten tomar fotografías durante la cuaresma, 2010, José Luis Moctezuma Zamarrón.

379 Muñequitas del desierto. Representación de la mujer comcáac en pequeñas muñecas que se utilizan en collares, Sonora. Alejandro Aguilar Zeleny.

381 Artesano mayo. Un artesano se dedica a confeccionar una gran cantidad de máscaras de fariseos utilizadas en El Júpare, rancho cerca de la Primavera, Huatabampo, Sonora, 2008, José Luis Moctezuma Zamarrón.

381 *Xtamóossni*. Tortuga del desierto, escultura en piedra, artesanía de los comcáac. Alejandro Aguilar Zeleny.

382 Sus manos hacen brotar del palo fierro seres marinos y del desierto. Armando Torres (†), artesano de la comunidad comcáac de Axöl Ihom (El Desemboque), Pitiquito, Sonora, 2006, Alejandro Aguilar Zeleny.

384 Corita gigante. Canasta hecha de fibra de torote, artesanía comcáac, Sonora, 2007, Arturo Morales Blanco.

387 El mundo comcáac. Comunidad comcáac de Axöl Ihöm, El Desemboque, Pitiquito, Sonora, 2006, Arturo Morales Blanco.

387 Don José Astorga Encinas. Creador de la artesanía comcáac del palo fierro. Foto tomada del Archivo de la Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sonora.

388 Ángela Torres, hermana del mar y el desierto. Comunidad, comcáac (seri) de Axöl Ihöm, El Desemboque, Pitiquito, Sonora, 2005, Alejandro Aguilar Zeleny.

389 Muñeca artesanal o'ob (pima). Roberto Ramírez Méndez.

390 Tigrillo. Máscara macurawe (guarijío) para la danza de pascola, Sonora, 2008, Alejandro Aguilar Zeleny.

391 Guari con tapadera. Guari (canasta) de palmilla, artesanía de la comunidad macurawe. Alejandro Aguilar Zeleny.

392 Mural infantil o'ob. Mural pintado por niños pimas, taller de creatividad infantil promovido por Lutisuc IAP.

393 Artesanía cucapá. Trabajos artesanales elaborados con chaquira. Comunidad cucapá de Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora, 2008, Alejandro Aguilar Zeleny.

394 Estas cosas son parte de nuestra herencia, aquí se las dejamos. Muestra de los trabajos de los artesanos cucapá. Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora, 2007, Alejandro Aguilar Zeleny.

395 Artesanías o'ob. Guaris (canastas), artesanía de los o'oba. Yécora, Sonora, 2008, David Beaumont Pfeiffer.

396 Mujeres de piedra. Representación de la mujer comcáac en artesanías talladas en piedra, Sonora, Alejandro Aguilar Zeleny.

397 Muñeca yaqui. Artesanía de las mujeres del pueblo yaqui.

400 Modo de chupar enfermedades.

400 Indígenas hacen una curación.

403 Castor.

404 Tayes borregos cimarrones.

404 Torote del desierto. Territorio tradicional comcáac (seri), Costa Central. Sonora, Jorge Jackson del Llano.

405 La metamorfosis conclusa. Mariposa de cuatro espejos con cuyos capullos se elaboran las sartas de ténabaris utilizadas por los danzantes de pascola y venado. Jahuara II, El Fuerte, Ahome, Sinaloa, 2008, Hugo Eduardo López Aceves.

406 Coyotes.

409 El desierto de los seris florece entre espinas y memorias. Taeojj, Isla del Tiburón, Sonora, 2005. Rodrigo Rentería Valencia.

410 Iguana del desierto. Territorio comcáac, Taeojj, isla del Tiburón, Sonora, 2005, Rodrigo Rentería Valencia.

410 Itximonai.

411 Xasécö.

412 Haxöl icáai.

412 Tomando el sol. Iguana toma el sol en un árbol. Ejido Gabriel Leyva Solano, Ahome, Sinaloa, 2008, Hugo Eduardo López Aceves.

413 Hant Iiha Quimx itáajc ootp.

413 Simlihatáxoj.

413 Xtiip.

414 Los comcáac y los wirrárika se unen en Taeojj. Encuentro para intercambio de experiencias de manejo ecológico en la isla del Tiburón, 2005, Rodrigo Rentería Valencia.

415 Ballena gris frente a las costas de Baja California.

415 Paraecólogos. Varios jóvenes comcáac han sido capacitados como paraecólogos y son protectores de la fauna y la flora de la isla del Tiburón, 2006, Rodrigo Rentería Valencia.

416 Xtamóossni, tortuga de tierra, en Taeojj, isla del Tiburón, Sonora, 2005, Rodrigo Rentería Valencia.

417 Protección del desierto comcáac ante un mundo que asedia. Territorio tradicional comcáac (seri), Sonora, 2008, Alejandro Aguilar Zeleny.

418 Medicina tradicional. Curaciones durante la Semana Santa guarijía. Loreto, Chínipas, Chihuahua, 2006, Claudia Harriss Claire.

420 Con el ocotillo se hacían las casas de antes. Enramada de ocotillo, territorio comcáac, 2001, Alejandro Aguilar Zeleny.

421 Sembramos bule para hacer sonajas... y con ellas cantamos al tiempo. Cucapás de Pozas de Arvizu, San Luis Río Colorado, Sonora, 2007, Alejandro Aguilar Zeleny.

422 Mira mi mariposa nueva. Comunidad o'ob (pima), 2008, Roberto Ramírez Méndez.

Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico
se terminó de imprimir en noviembre de 2013.
Producción: Dirección de Publicaciones de la
Coordinación Nacional de Difusión.



ISBN 978-607-484-402-3

ETNOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO