

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ESTUDIOS DE POSGRADO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

PIMAS, PÁPAGOS Y TEPEHUANES. RELACIONES LENGUA-CULTURA
ENTRE LOS PUEBLOS TEPIMANOS DEL NOROESTE DE MÉXICO Y EL
SUROESTE DE LOS ESTADOS UNIDOS

TESIS QUE PRESENTA
JORGE ANTONIO REYES VALDEZ
PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA CON
ESPECIALIDAD EN ETNOLOGÍA

DIRECTOR DE TESIS
DR. JOHANNES NEURATH

Ciudad Universitaria

2004



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PIMAS, PÁPAGOS Y TEPEHUANES. RELACIONES LENGUA-CULTURA
ENTRE LOS PUEBLOS TEPIMANOS DEL NOROESTE DE MÉXICO Y EL
SUROESTE DE LOS ESTADOS UNIDOS

ESTA INVESTIGACIÓN FUE REALIZADA GRACIAS AL APOYO DE:
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT)
Dirección General de Estudios de Posgrado UNAM

Índice

Agradecimientos	i
Introducción	1
Capítulo 1: Perspectiva crítica de los estudios comparativos entre el norte de México y regiones adyacentes	9
1.1 La visión antropológica del norte de México. Historia oficial y viejos prejuicios	9
1.2 El norte de México visto desde Mesoamérica	11
1.3 El norte de México y el suroeste de los Estados Unidos como la Gran Chichimeca	17
1.4 El problema de las fronteras en las áreas culturales	19
1.5 Los yutoaztecas centrales del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos	21
1.6 El noroeste de México/suroeste de los Estados Unidos y la región de los yutoaztecas centrales como <i>campo de estudio etnológico</i>	34
Capítulo 2: Los tepehuanes. Análisis de la historia de la "nación más extendida en el noroeste de México"	39
2.1 Introducción	39
2.2 El poco común pasado común de los tepehuanes	41
2.3 La posible fractura de los tepehuanes	59
2.4 Los diferentes grupos tepehuanes y el punto de vista lingüístico	67

Capítulo 3: Pimas, pápagos y tepehuanes. Relaciones lengua -cultura entre los pueblos tepimanos	79
3.1 Introducción	79
3.2 Los grupos tepimanos del noroeste de México y suroeste de los Estados Unidos	85
3.3 El ciclo ritual anual pima-pápago	93
3.4 El ciclo ritual anual de los tepehuanes del sur y los tepecanos	102
3.5 Las ceremonias agrícolas entre los tepehuanes del norte y los pimas bajos de la montaña	112
3.6 Características rituales distintivas de los grupos tepimanos	117
Capítulo 4: Conclusiones	135
Bibliografía	147

Índice de figuras

Figura 1: Piedra cónica cultura Chalchihuites e incensario tepehuán	65
Figura 2: Corona de sotol de los tepehuanes del sur y flores de sotol en altar del <i>yúmari</i> pima	116

Índice de mapas

Mapa 1: La distribución de las tribus y lenguas aborígenes del noroeste de México	4
Mapa 2: Distribución de las lenguas yutoaztecas	23
Mapa 3: Distribución geográfica de las lenguas tepimanas	87
Mapa: 4 Región Pápago	91

Índice de cuadros

Cuadro 1: Las lenguas yutoaztecas sureñas bajo el modelo de Árbol Genealógico	25
Cuadro 2: Las lenguas yutoaztecas bajo el modelo de Rastrillo	29
Cuadro 3: Sistema numérico tepimano	70
Cuadro 4: Porcentaje de semejanzas léxicas entre algunas lenguas del norte y occidente de México	88
Cuadro 5: Principales poblaciones de los pimas bajos. Tierras altas y tierras bajas.	90
Cuadro 6: La Religión Pápago Como Totalidad	93
Cuadro 7: Ciclo Ritual Anual de Santa María de Ocotán (Juctir)	109
Cuadro 8: Santoral de Santa María de Ocotán	109
Cuadro 9: Clasificación de las aflicciones pimas	128

AGRADECIMIENTOS

El presente documento es resultado del trabajo colectivo de muchas personas e instituciones que directa o indirectamente contribuyeron en su escritura.

Esta tesis pudo ser realizada gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) que me otorgó una beca para que pudiera realizar mis estudios de maestría en el programa de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) y el Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la UNAM durante el periodo agosto 2001-agosto 2003. Asimismo, la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM financió mi estancia de investigación en el Departamento de Antropología de la Universidad de Arizona durante el verano de 2003.

Bajo el riesgo de olvidar a alguien quiero manifestar mi gratitud a las siguientes personas: Ana Bella Pérez Castro, quien fungió como coordinadora del posgrado en el IIA, y a sus magníficas asistentes Fernanda Pérez Ruz y Luz María Tellez, cuyo trabajo facilitó enormemente mis estudios y la realización de esta tesis.

De mis profesores del posgrado a dos, en particular, agradezco sus brillantes exposiciones y su gran disposición para compartir sus conocimientos: Alfredo López Austin y Mario Humberto Ruz. Gracias también por su buen humor.

Agradezco a mis dictaminadores y sinodales quienes gustosamente leyeron este trabajo e hicieron valiosísimos comentarios. Gracias a Ana Paula Pintado, Fernando Nava y Leopoldo Valiñas; mi profundo reconocimiento a Jesús Jáuregui y Johannes Neurath quienes además de dictaminar este texto, han sido una de las personas más influyentes en mi formación académica; a Johannes Neurath, como tutor le agradezco las largas horas que dedicó a este trabajo, siempre con gran interés y disposición. Este trabajo también es suyo mas no así los errores que de él emanen, de ellos, asumo toda responsabilidad.

Este trabajo también es resultado del trabajo colectivo de los alumnos del programa de maestría en el IIA (2001-2003). En particular, agradezco las largas horas que compartimos discutiendo (y tomando “chelas”) a los “muñecos”: Cesar Villalobos, Guadalupe Espinoza y, muy especialmente, a Lorena Valencia.

Los resultados de este trabajo hubieran sido muy pobres de no ser por los materiales que tuve oportunidad de consultar en la Universidad de Arizona. Mi estancia de investigación en esa institución no hubiera sido posible sin el apoyo de Jane Hill del Departamento de Antropología, quien siempre estuvo atenta a mi trabajo, hizo valiosos comentarios y me facilitó documentos difíciles de conseguir. Asimismo, agradezco al lingüista Luis Barragán, estudiante del doctorado del departamento de antropología de esa universidad, con quien tuve la oportunidad de realizar una breve estancia de trabajo de campo entre los pimas de Yécora, Sonora.

A Donald Bhar le debo gran parte del material referente a los pápagos que he utilizado en este documento. También, agradezco su gran calidez y el interés que ha puesto en mi trabajo.

A Emiliano Gallaga, Gillian Newell, Canek Fuentes y Katherine Mills agradezco su hospitalidad en Tucson.

Dedico especialmente esta tesis a Bridget Zavala. Gracias a nuestras sesiones de “pocho sin barreras” mi vida en Tucson resultó más sencilla. Las largas discusiones que mantuvimos acerca de la región del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos, contribuyeron a que matizara muchas de mis aseveraciones. Pero, particularmente, gracias por su apoyo, comprensión y paciencia durante los últimos meses de redacción de este texto.

A todos, GRACIAS.

Antonio Reyes

Introducción

Desde que era estudiante de la licenciatura de etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) comenzó mi interés por los indígenas tepehuanes de Durango, mi estado natal. Los primeros y pocos textos a los que tuve acceso entonces trataban, en su mayoría, de una rebelión que los tepehuanes encabezaron a principios del siglo XVII. Asimismo, pude leer tres textos de carácter etnográfico sobre los tepehuanes de Durango: el volumen 5 de *Los indios de México* del periodista Fernando Benítez (1980); *Etnografía de la Sierra Madre Occidental* de José Guadalupe Sánchez Olmedo (1980); y “Los tepehuanes del sur” de Yuri Escalante (1994) incluido en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México* del Instituto Nacional Indigenista (INI). Aunque estos últimos textos hacían un esfuerzo por vincular a los tepehuanes “actuales” con aquellos mencionados en los textos históricos, entonces no quedó claro para mí cual era su relación, más allá de ser nombrados de la misma forma y vivir en algunos de los pueblos mencionados en las fuentes históricas. Algo que llamaba particularmente mi atención, era que unos y otros textos trataban, por lo regular, de tepehuanes de lugares distintos apartados por cientos de kilómetros: los textos históricos hablaban principalmente de poblaciones al norte del estado de Durango mientras que los etnográficos de lugares al sur del mismo.

Cuando inicié en 1998 el estudio de la cultura de los tepehuanes del sur de Durango, particularmente de la comunidad de Santa María de Ocotán (Juctir) como miembro del seminario Antropología e Historia del Gran Nayar, coordinado por el Dr. Jesús Jáuregui, no faltaron los profesores e investigadores que se extrañaron por el hecho de que pretendiera estudiar a los tepehuanes con gente que investiga sobre

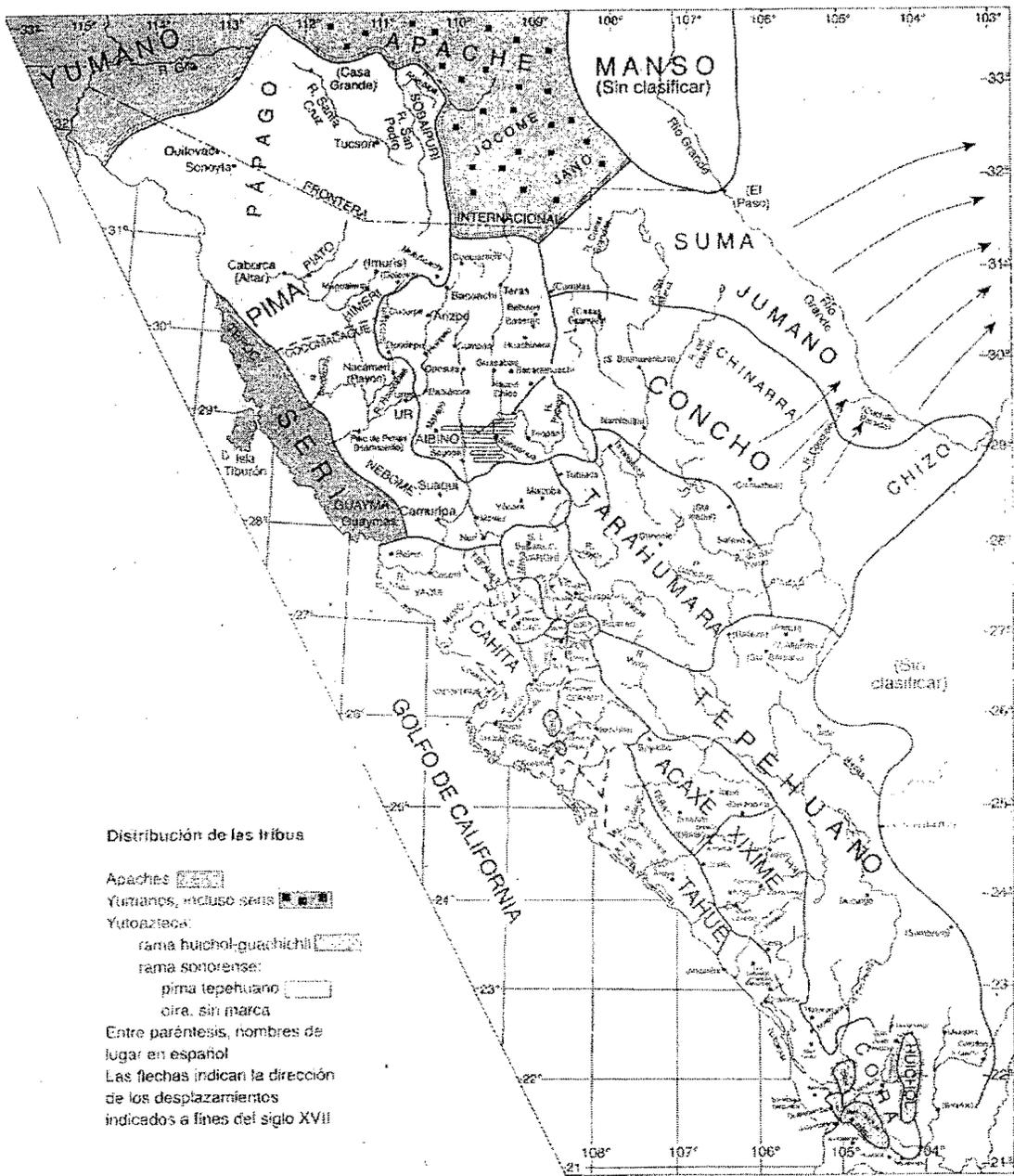
coras y huicholes. Varias veces escuche “¿qué haces ahí, no sabes que en Chihuahua, junto a los tarahumaras están el resto de los tepehuanes?”. Más de una persona me sugirió que si quería investigar a los tepehuanes de Durango era conveniente tomar en cuenta las pocas investigaciones que había para los tepehuanes del norte. Sin echar en saco roto esas recomendaciones que venían con muy buena fe, revisé el escaso material que había sobre los tepehuanes de Chihuahua, buscando que pudiera ser útil en mi investigación sobre los tepehuanes de Durango. Pero muy pronto lo abandoné, pues si bien en esos trabajos hablaba de unos indígenas tepehuanes, la información contenida en ellos resultaba extraña cuando la ponía en relación con mis observaciones etnográficas obtenidas en Durango. Durante algún tiempo me olvidé de esos textos.

Como resultado de mi tesis de licenciatura, se confirmó de forma sólida las viejas sugerencias del explorador noruego Carl Lumholtz y del etnólogo berlinés Konrad Theodor Preuss: los tepehuanes del sur de Durango y el norte de Nayarit forman parte de una región histórico-cultural que comprende también a los mexicaneros, los coras y los huicholes. Las observaciones etnográficas de ese trabajo dejaban entrever que, en vez de encontrar semejanzas culturales más claras de los tepehuanes de Durango con los tepehuanes de Chihuahua, había en realidad pocos puntos en común, no más de los que podían tener los tepehuanes de Durango con los tarahumaras. No obstante, eso era algo que debía probarse.

Los mapas lingüísticos (por ejemplo el de Sauer, 1998 [1934]) usados con frecuencia en trabajos históricos, muestran un amplio y continuo espacio en el norte de México con el nombre “tepehuán”. Y aunque autores como Sauer (1998 [1934]: 100) advierten que las principales divisiones que se establecen en su mapa “son de índole lingüística, y pueden o no tener paralelismos con otras expresiones culturales”, se ha hecho común asumir que el territorio de máxima

distribución de la lengua debía corresponder (en el momento del contacto español) al territorio de un gran grupo tepehuán. Partiendo de esa premisa, una de las preguntas que más han intrigado a historiadores, arqueólogos y etnólogos, es cuándo se separó esa "gran nación". El abanico de posibles respuestas a esa pregunta ha sido muy pobre. En general se ha aceptado que los tepehuanes sufrieron una separación en algún momento de la época colonial. Desafortunadamente no hay muchas fuentes históricas que prueben satisfactoriamente esa hipótesis. Pero lo más notable es que padecemos de un gran desconocimiento de la historia colonial de los tepehuanes. Si bien la presente investigación no aporta datos históricos originales, sí revalora la información histórica disponible y propone una nueva forma de entenderla. El capítulo segundo de la presente investigación ofrece una visión retrospectiva de la historia de los grupos tepehuanes. Partiendo del presente etnográfico, se plantea una deconstrucción del discurso historiográfico acerca de los tepehuanes, con la finalidad de desentrañar si la ausencia de referencias sobre la existencia de dos o más grupos de tepehuanes en los textos coloniales atiende a que, durante la Colonia se trataba de un único y gran grupo, o bien, si ello se debió al desconocimiento de la cultura de esos grupos indígenas por parte de las autoridades coloniales (civiles y eclesiásticas) y posteriormente por parte de los investigadores contemporáneos.

Mapa 1 La distribución de las tribus y lenguas aborígenes del noroeste de México



Fuente: Sauer, 1998 (1934): 199

La insistencia en relacionar a los dos grupos de tepehuanes actuales en el análisis y explicación de sus culturas deriva, además, de un fuerte

parentesco lingüístico que estos dos grandes grupos mantienen. También la semejanza de sus nombres en lengua vernácula apoya esa postura: *ódami* para los tepehuanes de Chihuahua, *o'dam* para los tepehuanes del sureste de Durango y *audam* para los tepehuanes del suroeste de Durango y del norte de Nayarit. Pero, si insistimos en estos criterios -- totalmente válidos desde el punto de vista lingüístico--, el problema se hace más complejo: hay otros grupos que no son llamados tepehuanes, pero que mantienen la misma relación y cercanía lingüística con aquéllos. Más aún, los pápagos de Sonora y Arizona, así como los pimas de Arizona, también tienen endoetnónimos muy parecidos a los de los tepehuanes: *tohono o'odham* y *akimel o'odham*, respectivamente.

Esta situación obliga a que cualquier intento serio por fundamentar una relación cultural a partir de las semejanzas lingüísticas de los tepehuanes, incluya también a los grupos pimas y pápagos, los cuales, con los primeros, conforman el grupo lingüístico conocido como tepimano de la familia lingüística yutonahua. El capítulo tercero de este documento está dedicado a comparar los ciclos rituales de los grupos tepimanos, a través de los cuales se busca encontrar características religiosas compartidas entre estos grupos del norte de México y el suroeste de los Estados Unidos. El principal propósito de ese apartado es el de sustentar la posible situación de semejanza cultural de los grupos tepimanos, a partir de material empírico; pero sin una postura que *a priori* asuma su parentesco cultural a partir de su parentesco lingüístico. Así, con base en la exposición de los capítulos segundo y tercero se pretende probar la tesis de la presente investigación: "mientras que los grupos de filiación lingüística tepimana mantienen un estrecho parentesco lingüístico, en otros planos de la cultura la relación es muy débil, apenas perceptible por unas pocas características culturales compartidas de forma exclusiva entre ellos".

El estudio de los pueblos indígenas del noroeste de México, como tepehuanes, pimas y pápagos, se inscribe bajo dos grandes perspectivas:

una de corte mesoamericanista desarrollada por la antropología mexicana; y la desarrollada por la antropología norteamericana que contempla al noroeste de México como una extensión del suroeste norteamericano. Para comprender cabalmente el fenómeno que pretendo explicar es necesario conocer las implicaciones que una y otra postura tienen en el estudio de los pueblos del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos. Así, el capítulo primero tiene el propósito de mostrar en qué forma han influido esas perspectivas en los estudios de esa región. En ese mismo capítulo explicaré mi postura de cómo asumo que debe entenderse la dinámica de los pueblos del noroeste de México en su relación con otras regiones del país y el suroeste de los Estados Unidos.

Por su ubicación geográfica, los grupos tepimanos constituyen casos privilegiados para la discusión acerca de las relaciones culturales entre la región mesoamericana y la del llamado suroeste norteamericano, así como para el estudio del grado de relación que existe entre la lengua y otros ámbitos de la cultura. Estos grupos se encuentran distribuidos por un amplio territorio intermedio entre Mesoamérica (entendida en este punto como espacio geográfico) y la región de los indios pueblo. Asimismo, los distintos grupos tepimanos, cuya proximidad lingüística es muy estrecha, mantienen relaciones espaciales y culturales con otros pueblos lingüísticamente más distantes, hacia Mesoamérica y el suroeste norteamericano. Por ejemplo, los tepehuanes del sur están geográfica y culturalmente muy próximos a los mexicaneros, los coras y los huicholes; los tepehuanes del norte y los pimas bajos a los tarahumaras y tal vez a los guarijíos, los yaquis y los mayos; mientras que los pápagos y pimas altos se encuentran geográficamente más cercanos a los grupos yumanos y los indios pueblo. No tengo duda en que el estudio de los grupos tepimanos nos ayudará a comprender de una forma más completa la interacción cultural entre los grupos mesoamericanos, del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos.

Ya que mi interés a largo plazo es profundizar en el estudio comparativo de los textos rituales de los grupos tepimanos, este trabajo pretende constituir una base para investigaciones futuras, generando un antecedente que identifique empíricamente las características culturales propias de los pueblos tepimanos. La mayoría de la información utilizada en los siguientes capítulos proviene básicamente de material publicado sobre los grupos que trataré. En el caso de los tepehuanes del sur, el texto base es mi tesis de licenciatura en etnohistoria, *El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán...* (Reyes, 2001) y algunas otras observaciones etnográficas personales no incluidas en ese texto. Para los pimas bajos de Sonora, además de la información proveniente del material publicado, también incluyo las observaciones realizadas durante una breve estancia que realice en el pueblo de Yécora, en agosto de 2003, así como la información contenida en un texto inédito de Edmundo Faubert (1975) que se encuentra en la biblioteca del Arizona State Museum.

Capítulo 1

Perspectiva crítica de los estudios comparativos entre el noroeste de México y regiones adyacentes

1.1 La visión antropológica del norte de México. Historia oficial y viejos prejuicios

Actualmente la cantidad de estudios históricos y antropológicos sobre el norte de México en general y el noroeste de México en particular, --la antropología en todas sus disciplinas--, constituyen un *corpus* muy pequeño comparado con la producción existente para otras regiones del país. Las razones son distintas. Pero una ha pesado particularmente por largo tiempo en nuestra disciplina: la visión mesoamericanista que en ocasiones toma carácter de historia oficial centralista y en la que el norte carece de relevancia. Este fenómeno es palpable incluso en las pocas instituciones de enseñanza en historia y antropología, así como de los escasos centros de investigación que pueden encontrarse en esa vasta región que supera en extensión geográfica al centro y sur del país.¹

La visión que se tiene del norte es también palpable en la educación escolar y los libros de historia patria, los cuales insisten en que todos los mexicanos son descendientes de un glorioso pasado indígena que vivió su expresión más importante en tiempos del imperio mexica, y que, a la caída de éste, también encontró el ocaso.

Esta forma de concebir la historia es muy semejante a aquella que supone que Occidente es una entidad que tiene una genealogía que va desde Grecia antigua hasta los Estados Unidos (Wolf, 1994: 17). De tal

¹ Incluso las escuelas nacionales como la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), no incluyen en sus planes de estudio asignaturas específicas sobre esa región, aunque ocasionalmente se puede estudiar en materias optativas.

forma que la historia de México puede seguirse en una línea que va desde los olmecas hasta el actual Estado mexicano.

Si bien la Historia desarrollada en los ámbitos académicos y científicos no sigue precisamente los lineamientos de la Historia Oficial centralista, la cual ha adoptado en líneas generales los preceptos de la Historia de Bronce (González y González, 1988), ésta última no deja de ejercer su influencia en la primera, ya sea porque los presupuestos estatales para la investigación así lo estimulan, o porque los investigadores hemos sido igualmente adoctrinados por el Estado mexicano en alguna de sus diferentes etapas.

De cualquier manera, la Historia de México centra su atención en los acontecimientos más directamente relacionados con el centro del país. Tómese como ejemplo *La historia general de México* (1976), un texto dirigido a un amplio público, pero escrito por investigadores especialistas en el área y editado por una prestigiada institución académica como es El Colegio de México. En dicho texto, como en muchos otros, la historia de las sociedades precolombinas se constituye por la "formación y desarrollo de Mesoamérica" (Bernal, 1976), y se argumenta que "la cultura mexicana se puede considerar como una síntesis de la civilización mesoamericana" (Carrasco, 1976: 167). La historia de los periodos históricos subsecuentes de México no es muy diferente con relación al norte. Y es que el desarrollo de la moderna historiografía mexicana es en gran medida resultado de la época posrevolucionaria, en la que se quiso lograr a toda costa la unidad nacional, por lo que todos los mexicanos -- chilangos, jarochos o regiomontanos--, somos herederos del mismo glorioso pasado indígena.

Esta visión del norte tiene larga historia y arraigo. Los mexicanos en el siglo XVI denominaban al territorio al norte de sus dominios como Chichimecatlalli, "tierra de chichimecas". El término chichimeca fue también utilizado por los españoles para referirse genéricamente a los habitantes de ese territorio que tardaron mucho tiempo en penetrar y

conquistar. Inclusive, a un largo periodo de guerra en el siglo XVI de los españoles contra las distintas naciones del septentrión novohispano se le denominó “la Guerra Chichimeca” (Powell, 1996 [1975]).

Actualmente aún se utiliza el término chichimeca, no sólo como un vocablo de uso corriente, sino también en los medios académicos. Si algo ha pesado desde el siglo XVI sobre la concepción de los “chichimecas”, es la de considerarlos “bárbaros y salvajes”. Incluso la imagen que hoy se tiene en el centro del país de las personas del norte es la de ser bravos y broncos. En mayor o menor medida, juicios de ese tipo pesan sobre las investigaciones históricas y antropológicas, por ejemplo, cuando se habla de la Gran Chichimeca. A continuación analizaremos dos conceptos utilizados en la antropología para el análisis cultural de los pueblos autóctonos de México que han determinado en gran medida la concepción que en antropología se tiene del norte de México.

1.2 El norte de México visto desde Mesoamérica

Sin duda la noción más influyente en la antropología mexicana para el estudio de los pueblos autóctonos ha sido el de Mesoamérica, expuesto por Paul Kirchhoff (1960 [1943]). Ríos de tinta se han escrito en pro y en contra del área cultural mesoamericana, pero lo que nos interesa aquí es destacar de qué forma ha influido la definición de esa área en los estudios del norte de México.

Mesoamérica es una noción cuyas disciplinas de origen son la etnohistoria y la arqueología. Sin embargo, ha trascendido a todas las ramas de la antropología. Y es que además de ofrecernos una explicación para el pasado de los pueblos indígenas de México, la arqueología (como una de las disciplinas progenitoras de dicho concepto) continúa siendo la rama de la antropología que más participa en la generación de ideología

nacionalista, estudiando "sitios monumentales" y gozando de los mejores presupuestos para la investigación antropológica en el país.

Una de las características fundamentales del área mesoamericana es que en ella conviven pueblos cultivadores, en oposición a "tribus de cultura inferior" (Kirchhoff, 1960 [1943]: 6-7) que habitaban el norte de México en el momento de la conquista. Así, las cualidades definitorias de los grupos mesoamericanos son sobre todo la posesión y utilización de un determinado tipo de cultura material ligada a productos de subsistencia.² A partir de estos elementos y otros que Kirchhoff presenta en una lista como "los elementos exclusiva o al menos típicamente mesoamericanos" (*ibidem*: 8), se definió una región correspondiente al centro y sur de lo que hoy es México.

El mayor problema derivado de la construcción conceptual de Mesoamérica es la dificultad para explicar la interacción de esta región con las regiones adyacentes. Durante mucho tiempo se ha tomado la línea que divide a Mesoamérica del territorio al norte de ésta, como una frontera que interfiere en la interacción de las culturas que se encuentran a cada lado de ella. Asimismo, el énfasis puesto por Kirchhoff en los elementos materiales y de orden tecnológico relacionados con el cultivo del maíz, ha marcado un fuerte contraste entre Mesoamérica y el territorio al norte de ésta. Y es que el tipo de cultivos desarrollados en el norte y la tecnología relacionada con la agricultura enfatizan este contraste. Estos elementos, vinculados con la ausencia de sociedades altamente estratificadas y arquitectura monumental hacen que la frontera septentrional mesoamericana parezca real. Por esa razón, pensar Mesoamérica en virtud de sus elementos definitorios ha interferido para poner atención en relaciones de otra naturaleza que ésta

² Quizá uno de los mayores problemas teóricos en la definición de Mesoamérica corresponde a la integración de los elementos definitorios del área, pues por un lado tenemos una base ecológica y, por otra, elementos tecnológicos, los cuales no están integrados de forma coherente.

puede guardar con el norte; por ejemplo, cosmovisión, sistemas de clasificación y otros elementos que se encuentran en el orden simbólico.³

Un problema más surge cuando se relacionan dos importantes --y considero que erróneos-- supuestos. Pensar al norte como tierra de bárbaros-salvajes limitados por una frontera septentrional mesoamericana ha dificultado explicar la interacción entre las culturas de ambos lados de la "frontera mesoamericana". La explicación más socorrida se enfoca básicamente en el contacto cultural que los grupos de ambos lados de "la frontera" debieron tener durante la máxima expansión de Mesoamérica entre los años 100 a.C. y 1 000 d.C. Pedro Armillas postuló la existencia de una "frontera dura" (Armillas, 1987: 37) que implica que las influencias culturales se dieron "inequívocamente de sur a norte" de forma unilateral, desde Mesoamérica hasta alcanzar el suroeste de los Estados Unidos (Armillas, 1991: 215). Esta posición debe rechazarse, porque supone a los pueblos nortños como absolutamente pasivos en la adopción de las influencias mesoamericanas. Asimismo, implica una violenta imposición cultural por parte de los mesoamericanos que no acepta la posible adopción de características culturales, por parte de éstos últimos, derivadas de los pueblos nortños.

Por otra parte, Charles Kelley (1974) propone dos tipos de difusión. Una "suave", que se habría dado a partir de la colonización por parte de grupos que compartían patrones básicos de la cultura mesoamericana, tales como cerámica, tipo de agricultura y patrones ceremoniales que se fundieron con patrones locales "chichimecas". Complementariamente, Kelley también propone una difusión "dura", que recae principalmente en comerciantes que viajaban desde las urbes mesoamericanas hacia las regiones septentrionales.

³ Con esto no quiero decir, de ningún modo, que la noción de Mesoamérica no se haya empleado exitosamente en investigaciones cuyo tema central sea la cosmovisión o los sistemas de clasificación. Tomemos como ejemplo los importantes trabajos de López Austin (1980; 1994) y Broda (1991). Pero las definiciones de Mesoamérica no contemplan esos aspectos como centrales.

La propuesta de Kelley me parece importante en cuanto abre más posibilidades a las formas de difusión de características culturales mesoamericanas al norte. Sin embargo, aún se plantea que las características culturales compartidas en ambas regiones son producto de la difusión mesoamericana y se minimiza una influencia recíproca. Ello responde a que los hallazgos arqueológicos así lo apuntan. Pero debe tenerse en cuenta que la ausencia de cierto tipo de cultura material, o el que no se haya encontrado, no implica que los conceptos relacionados a esos materiales no existieran en el norte. Por ejemplo, el mismo Kelley (1974) presenta un caso que sirve para sostener el argumento anterior. Las figuras de cerámica del occidente de México conocidas comúnmente como "maquetas" (*ceramic house models*) representan, según Kelley (*cfr.* 1974: 29), una simplificación de la representación de los árboles de cerámica provenientes de Colima, asociados a su vez, a las representaciones del "árbol cósmico" mesoamericano, de donde lógicamente provendría dicha representación, la cual puede encontrarse también en algunos códices mixtecos y mayas. Sin embargo, la concepción del árbol cósmico está ampliamente difundida en la mitología amerindia de todo el continente, por lo que no se puede plantear una originalidad mesoamericana, pues sería necesario probar su difusión hacia distintos lugares del continente.⁴

Trabajos posteriores al de Kirchhoff han abundado en lo que define o debe definir Mesoamérica, logrando acuerdos y desacuerdos. Pero, con todas las diferencias que puede haber entre los distintos autores, durante el tercer cuarto del siglo XX la comunidad arqueológica ha compartido una idea de Mesoamérica que ha hecho irrelevantes los datos provenientes de regiones diferentes al centro de México y el área Maya (Gorenstein y Foster 2000: 7). Por ejemplo, el conocimiento sobre el

⁴ Las *Mitológicas* de Lévi-Strauss (1968-1976 [1964-1971]) contienen múltiples ejemplos de mitos que hacen referencia al "árbol cósmico" que permite comunicación entre el

occidente y noroeste de México ha sido de uso difícil porque estas regiones no habían estado integradas en alguna parte de la estructura teórica de los estudios mesoamericanos. Incluso cuando las regiones eran incluidas geográficamente como parte de Mesoamérica no recibieron un papel en la definición conceptual de ésta (*idem*).

Al norte de Mesoamérica, Kirchhoff (1954) definió dos macroregiones: Aridoamérica y Oasisamérica. Éstas se definen como áreas de recolectores y agricultores respectivamente. Sauer (*apud* Kirchhoff, 1954: 553), en desacuerdo con los nombres otorgados a esta gran región del norte de México y suroeste de los Estados Unidos expresó que: “esas culturas [que se encuentran en aquella región] no son el producto de ambientes específicos como los nombres lo sugieren. Una cultura debe ser reconocida en términos culturales”.

Además, esos nombres también son el resultado de una concepción generalizada de aridez en el norte, pues comúnmente se acepta que:

El norte de México comprende vastas regiones áridas o semiáridas como la península de Baja California, grandes extensiones de los estados de Sonora, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y norte de Tamaulipas; porciones de Durango, Zacatecas, San Luis Potosí, Aguascalientes, norte de Jalisco, Guanajuato, y Querétaro. [...] una extensión más o menos llana, el Altiplano Central, configura un escudo que se caracteriza por su aridez y vegetación raquítica, limitada a matorrales, agaves y cactáceas, plantas resistentes a un medio carente de humedad (Nárez, 123-124).

Sin embargo, es muy importante tomar en cuenta que:

cielo y la tierra. Véase particularmente “Un plato de callos a la mandan” (1970 [1968]: 259-276).

La característica principal de ese territorio, atravesado a la mitad por el Trópico de Cáncer, es el amplio y complejo abanico de nichos ecológicos al que da lugar la Sierra Madre Occidental, por lo que las apelaciones que se han propuesto generalmente para el norte de México, como Aridamérica, resultan particularmente inadecuadas porque ignoran precisamente tal diversidad geográfica (Hers, 2001: 116).

Otra objeción se observa si se trata de establecer clasificaciones en los términos propuestos por Kirchhoff, es decir, como áreas de recolectores y agricultores. Beals (*apud* Kirchhoff, 1954: 552) señala, por ejemplo, que sobre la base de los patrones de subsistencia, los tarahumaras (ubicados por Kirchhoff fuera de Mesoamérica) ofrecen una dificultad particular para la clasificación de Kirchhoff. El tipo de agricultura de temporal en tierras altas practicada por los tarahumaras, en realidad tiene mucha más relación con la que puede encontrarse entre otra gente del sur de la Sierra Madre Occidental, como son coras y huicholes (a quienes Kirchhoff ubica en Mesoamérica). Beals también menciona que los cultivos tarahumaras son quizá más semejantes a los de las tierras altas de la Mixteca que a los de los indios pueblo norteamericanos (con los que compartirían una de las áreas propuestas por Kirchhoff). Es decir, una vez más se hace evidente el problema de las fronteras mesoamericanas, problema sobre el que regresaré líneas adelante. Ahora, me detendré a comentar otra denominación que intenta explicar nuestra región de estudio.

1.3 El norte de México y el suroeste de los Estados Unidos como la Gran Chichimeca

Como vimos líneas arriba, el término Chichimeca se ha usado al menos desde el siglo XVI para aludir al norte del actual territorio mexicano y a su población. En arqueología ha sido tomada la idea transmitida por los informantes de Sahagún en esa época para referirse al vasto territorio septentrional del actual México y el suroeste de los Estados Unidos (Di Peso, 1974). Charles Di Peso, a quien se debe su introducción en arqueología, buscaba encontrar un término que pudiera comprender a los territorios adyacentes de ambos lados de la frontera entre México y los Estados Unidos, sin hacer referencias a las actuales fronteras políticas, o a un ambiente o a una cultura prehistórica en particular (Di Peso, 1974: 49) como lo hacen los términos Suroeste o Noroeste, que se refieren a los Estados Unidos y México respectivamente. La Gran Chichimeca se define principalmente como una zona de viaje en “tiempos aborígenes” (Di Peso, 1974: 54). Su utilización permite además, según Di Peso, establecer relaciones de esa región con Mesoamérica, pues incluso en el siglo XVI su uso venía ligado al centro de México. En ese sentido, se resolvería el problema de la frontera septentrional mesoamericana.

Aunque la idea de la Gran Chichimeca no ha tenido hasta ahora una mayor influencia en los trabajos de carácter etnográfico de la antropología mexicana, recientemente se ha comenzado a utilizar como categoría de análisis en trabajos etnohistóricos (Sheridan, 2002); pero es en arqueología donde ha encontrado un mayor número de seguidores. El uso de este concepto encuentra su consolidación más clara en el libro titulado *La Gran Chichimeca, el lugar de las rocas secas* (2001), coordinado por Beatriz Braniff. El uso que Braniff da al concepto formulado por Di Peso está relacionado con su abierta oposición al

término Southwest o Suroeste⁵ --también rechazado por Di Peso-- empleado por los antropólogos norteamericanos.

El concepto de “Suroeste” es inaceptable puesto que hoy en día no sólo se refiere a una región que originalmente [no] se encontraba en esa porción de Estados Unidos, sino que se ha extendido para incorporar culturas del norte de México y parte del septentrión mesoamericano (Braniff, 2000: 159).

Estando de acuerdo con Di Peso y Braniff en el rechazo del concepto “Suroeste”, consideramos que también el término de “Gran Chichimeca” es inaceptable. En la Gran Chichimeca se pretende englobar un vasto territorio culturalmente muy diverso. La Gran Chichimeca “es muy grande”. Si bien todas sus culturas pueden estar relacionadas, hay contrastes importantes que deben distinguirse, como por ejemplo, entre el noreste y el noroeste de México. Además, con el tiempo, el término “chichimeca” adquirió una carga peyorativa --bárbaro-salvaje--. También es un término bastante confuso, pues “en el siglo XVI y todavía ahora, se refiere a la vez a un espacio, a un nivel de desarrollo cultural, a una supuesta entidad étnica y a una tierra de origen” (Hers y Soto, 2000: 42). Y, si el objetivo es reconocer las particularidades del norte de México, entonces por qué seguir usando un término utilizado en el pasado por las nahuas del altiplano mexicano, “Chichimecatlalli”, para referirse y abarcar a una gran masa de pueblos con culturas diversas. Esa imagen del indio bárbaro norteño, reforzada durante la época colonial por la visión europea, particularmente en lo que se refiere a su espacio, un espacio vacío y hostil: desierto/ nómadas/ barbarie; que se opone a:

⁵ El uso que los antropólogos norteamericanos hacen del término *Southwest* queda bien ilustrado en los tomos 9 y 10 del *Handbook of North American Indians* (Ortiz, 1979 y 1983). Cordell (1984: 2) utiliza el término Southwest para denominar la región entre “Durango, México y Durango, Colorado, y entre Las Vegas, Nuevo México y Las Vegas, Nevada”.

espacio cultivado/ sedentarios/ civilización (Rozat, 1995: 66) sigue pesando sobre el término "chichimeca".

Reconozco que hay un esfuerzo por parte de Braniff y los colaboradores de *La Gran Chichimeca*⁶ por descargar el término de su contenido peyorativo y confuso. Desafortunadamente, el uso de los términos empleados en la definición de las regiones influye mucho en su concepción. De tal forma que si continuamos empleando el término "chichimeca" para referirnos a las culturas nortenas, seguiremos descalificando o idealizando a ese supuesto indio bárbaro, aguerrido, salvaje o indómito.

1.4 El problema de las fronteras en las áreas culturales

Hay algunos problemas derivados de tratar de poner a las culturas, las áreas culturales o los grupos etnolingüísticos en un mapa. Uno de ellos es la "cosificación" de los conceptos, olvidando que éstos son meras herramientas de análisis. "Al convertir los nombres en cosas creamos falsos modelos de la realidad" (Wolf, 1994: 19). Por ejemplo, pensar en una línea que separa Mesoamérica del norte de ésta, es pensar en una frontera septentrional mesoamericana que impide que las culturas de ambos lados de ésta tengan alguna relación de importancia.

No debemos perder de vista que a la noción de Mesoamérica subyace el referente de "área cultural". Dicho referente constituye una herramienta que surgió con la finalidad de organizar los datos de campo, principalmente los de los etnólogos. "Tuvo su origen en las exigencias prácticas de la investigación etnográfica americana, que lo elaboró como instrumento heurístico para clasificar y para representar

⁶ Es importante resaltar los distintos énfasis a los que recurren los colaboradores de *La Gran Chichimeca*, pues sólo Hers y Braniff tratan de difusiones panregionales, mientras que Cordell, Gutiérrez y Villalpando enfatizan desarrollos locales.

cartográficamente los grupos tribales de Norteamérica y Sudamérica” (Harris, 1996 [1968]: 323). Es importante notar que uno de los primeros empleos importantes de la idea de área cultural fue el de facilitar la presentación de objetos etnográficos en los museos, utilizando categorías geográficas para las exposiciones en salas (*idem*). Pero el hecho de que se acostumbre dibujar en los mapas una línea que delimita las áreas culturales, de ninguna manera debe implicar el fin tajante de las características culturales que se encuentran en ella, máxime si no existe un accidente geográfico que así lo hiciera pensar.

Eric Wolf observó para el caso mesoamericano, que “ninguna barrera de mar o tierra firme de mayor importancia marca ya el límite entre el norte y las altas mesetas del centro” (Wolf, 1980 [1959]: 17).

Este problema se ha hecho más evidente cuando ha sido necesario explicar por qué se encuentran algunos de los elementos típicamente mesoamericanos fuera de sus fronteras. Para responder a ello se ha recurrido básicamente a dos explicaciones. Primero, trabajos como los de Hers (2001) pretenden explicar la presencia de elementos típicamente mesoamericanos al norte de sus fronteras por los viajes o conquistas de los mesoamericanos a aquella región. O bien, la propuesta de la Mesoamérica Mayor de Kelley (1978 *apud* Jiménez, 2002; 1980; 1990) en la que se plantea que existió un área geográfica mayor que comprendió desde la región mesoamericana hasta el Suroeste de los Estados Unidos. Un buen ejemplo en el que se sigue esta propuesta es el libro *Greater Mesoamerica* (Foster y Gorenstein, 2000).⁷

Pero en cambio, cuando se habla de una Mesoamérica contemporánea se ha evitado explicar si sus límites permanecen tal como los definiera Kirchhoff para el siglo XVI. En ocasiones estos límites

⁷ Es importante mencionar que si bien la idea de la Mesoamérica Mayor es claramente atribuible a Charles Kelley, Phil C. Weigand presenta en el año de 1978 un texto en el que, si bien no usa el mismo nombre que Kelley, muestra una mapa de la región “mesoamericana” en el que se incluyen las áreas Hohokam y Anazazi, también incluidas en la Mesoamérica Mayor.

parecen extenderse, pues, con frecuencia, se ha apelado a la “mesoamericanización” de ciertas regiones. Por ejemplo, en *Tamoanchan y Tlalocan*, López Austin (1994: 106) afirma que la mesoamericanización de los huicholes fue marginal. Lo anterior parece significar que los huicholes, en algún momento de su historia, adquirieron características culturales propias de Mesoamérica. El caso huichol se presta para ilustrar el problema de las fronteras, pues en esta cultura es posible observar rasgos culturales “muy mesoamericanos” y otros característicos de la región de los indios pueblo.⁸ En este caso también es posible notar que, si bien los huicholes fueron incluidos por el propio Kirchhoff dentro de los límites mesoamericanos, la información disponible sobre esta cultura no forma parte de la estructura teórica de la noción de Mesoamérica.

1.5 Los yutoaztecas centrales del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos

Haciendo evidente el problema de las fronteras, debemos tener claro que es necesario trabajar con una categoría de análisis que nos permita contemplar las relaciones e influencias culturales, de forma recíproca, que pudo y puede haber entre Mesoamérica y la región al norte de ésta. En ese sentido, la línea que limita Mesoamérica sólo es útil para dar cuenta de algunas características culturales que se concentran en esa región geográfica, tales como: calendarios, cierto tipo de arquitectura, un tipo de organización social, un patrón de asentamiento, un sistema de creencias, una tecnología específica relacionada con el cultivo del Maíz y el uso de libros de papel y piel doblados en forma de biombos.

⁸ Y por qué no al revés, pues también podríamos decir que en Mesoamérica y la región de los indios pueblos hay características culturales propias de los huicholes.

Algunas de esas características son compartidas con otras regiones. Hay una larga tradición de antropólogos norteamericanos que ha hecho estudios comparativos entre Mesoamérica y el Suroeste de Estados Unidos (*cfr.* Cushing, 1998 [1882-83]; *cfr.* Bandelier, 1974 [1886]; *cfr.* Fewkes, 2000 [1897 y 1900]) mostrando sus más evidentes relaciones. El mismo Di Peso (1974) consideraba Casas Grandes como un puesto de avanzada mesoamericano. También hay trabajos más recientes como los de Taube (2000) y Schaafsma (1999) que proponen relaciones entre Mesoamérica con los indios pueblo. Algo notorio en estos trabajos es que todos ellos intentan probar esa relación a partir de algún tipo de difusión. Se ha superado el particularismo histórico, pero se titubea ante el difusionismo. También se ha pasado por alto al norte de México, yendo directamente de Mesoamérica al Suroeste de los Estados Unidos, justificando dicho salto al considerar éstas dos regiones como centros de “alta cultura”, pasando por encima de las que no lo son, ignorando que mucha de las respuestas sobre la interacción de esas dos áreas seguramente se encuentran en el zona intermedia (Phillips, 1989: 374).

Los conceptos que hasta aquí hemos analizado provienen básicamente de la arqueología y se han extendido a la antropología en general. Por otra parte, desde la lingüística también se han generado categorías para el estudio de los pueblos, o mejor dicho para el estudio de la lengua de los pueblos de la región que nos ocupa, y se han extendido al estudio de otros ámbitos de su cultura.

Atendiendo a una clasificación lingüística, la mayoría de los grupos indígenas del noroeste de México y algunos del suroeste de los Estados Unidos forman parte de la familia yutoazteca o yutonahua⁹ (donde una vez más las fronteras artificiales carecen de sentido). De acuerdo con lo

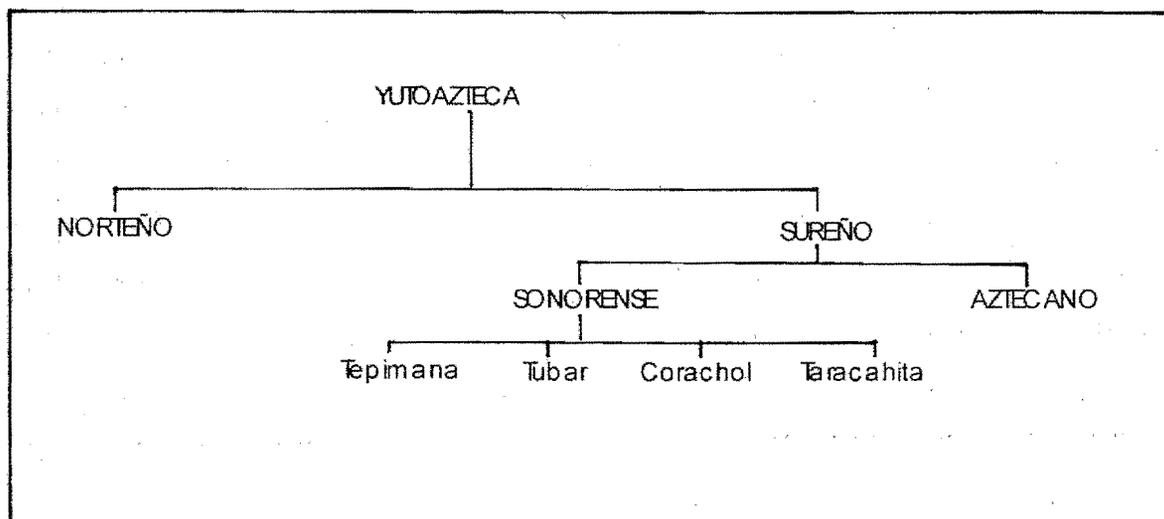
⁹ En este texto utilizaremos ambos términos de forma indistinta.

Las lenguas yutoaztecas (en inglés *Uto-Aztecan*) se agrupan en dos troncos básicos, uno al norte y otro al sur. El tronco sureño conforma la subfamilia yutoazteca del sur. Con lo que respecta a las lenguas del norte hay al menos dos posiciones diferentes. Una, asumida por Miller (1984), quien al analizar los datos léxicos de 32 lenguas sostiene que el grupo norteño no conforma una unidad, aunque sí el sureño. Y otra, sostenida por Cortina-Borja y Valiñas (1989), quienes analizan bajo otros métodos los materiales de Miller (enriquecidos con la información de seis lenguas más), encontrando la suficiente evidencia para justificar la clara separación entre las lenguas yutoaztecas del norte y del sur y sostener la existencia tanto de la subfamilia yutoazteca sureña como norteña.

En ambos casos, la sub-familia yutoazteca sureña contemplaría una división principal entre la rama sonorensis y la azteca. La primera, dividida en las sub-ramas tepimana, tubar, corachol y taracahita. La filiación entre lenguas encuentra su representación gráficamente bajo el modelo de árbol genealógico, que:

Si bien no es el mejor recurso para indicar las relaciones 'genéticas' entre lenguas, su uso permite, al menos inicialmente partir del siguiente supuesto lingüístico: la evolución de las lenguas va de un proceso cuantitativo de dialectalización (es decir, de conformación de variantes dialectales) hasta un proceso cualitativo de generación de lenguas diferentes (Valiñas, 2000: 177).

Cuadro 1: Las lenguas yutoaztecas sureñas bajo el modelo de Árbol Genealógico



Fuente: Valiñas, 2000: 180-182

Recientemente Jane Hill (2001 y 2003) ha mostrado, con base en evidencia léxica, que los grupos yutoaztecas comparten elementos de una cultura del maíz que les distingue de otros grupos lingüísticos. Lo anterior apoya la hipótesis de que la domesticación del maíz y la subsiguiente expansión de la gramínea corrió del centro de México hacia al norte, lo que también trajo consigo la diversificación del grupo proto-yutoazteca en cinco lenguas descendientes: proto-yutoazteca del norte, proto-tepimano, proto-taracahita, proto-tubar y proto-corachol-azteca. Esto tendría serias implicaciones en contra de las múltiples formas de “frontera mesoamericana” que se han propuesto, pues supone el constante tránsito de ideas, tecnología, lenguaje y cultura material relacionada al cultivo del maíz, entre el centro de México y el actual suroeste norteamericano, desde una época tan antigua como 5 600 AP (fecha de la primera evidencia de domesticación del maíz en el centro de México) y 3 000 AP (fecha de las primeras evidencias del uso del maíz en Nuevo México (Hill, 2001: 913).

Hill (1992) también ha propuesto que en la religión de los grupos de filiación lingüística yutoazteca hay un sistema en el que la alusión a objetos brillantes y coloridos (cromatismo) refieren a lo que ha llamado “mundo floreado” (*Flower World*). El canto es el género verbal más apropiado para invocar el simbolismo de las flores que refiere a los aspectos del “mundo floreado”. En éste, las flores representan el mundo de los espíritus y al aspecto espiritual de los seres humanos. En ambos casos, las propuestas de Hill evidencian la influencia recíproca de la cultura y la lengua de los pueblos de filiación lingüística yutoazteca, suponiendo una permanencia milenaria de elementos culturales que comparten esos grupos desde la época de la diversificación de la comunidad lingüística proto-yutoazteca.

Hasta aquí, la propuesta de Hill no presenta ni sugiere, con base a la evidencia léxica, ningún tipo de corte o frontera entre los yutoaztecas mesoamericanos y los que se encuentran al norte de este territorio. Más aún, también muestra el contacto y las influencias lingüístico-culturales de estos grupos hacia otros más meridionales hablantes de lenguas mayenses (1992: 117).

Edward Spicer (1964) acuñó el término “yutoaztecas centrales” para referirse a un extendido conjunto de grupos indígenas dentro de los mismos yutoaztecas. Los yutoaztecas centrales comprenderían cuatro “culturas”: huichol-cora, tarahumara, mayo-yaqui y la pima-tepehuán.¹⁰ En esta categoría queda incluida toda la población indígena asentada entre el Río Gila en Arizona y el extremo sur de la Sierra Madre Occidental en el estado de Jalisco, con excepción de los seris, los yumanos del Río Colorado y los mexicaneros, hablantes de náhuatl (*cfr.* Hinton, 1983: 315). Todos estos grupos comparten formas de organización social, prácticas rituales, y una de las características que más los distingue: un patrón de asentamiento disperso (Hinton, 1983).

El ordenamiento de los grupos "yutoaztecas centrales", Spicer combina criterios lingüísticos y culturales, fijándose particularmente en la religión, así como en la posición geográfica en que se encuentra este gran grupo con relación a los otros yutonahuas. Atendiendo al ámbito religioso, este autor (*ibidem*: 27) propone que los sistemas de las cuatro culturas referidas son una variación de un mismo sistema religioso mayor, propio de los yutoaztecas centrales. También plantea que la religión de estos grupos posea característica que permiten diferenciarle de los grupos nahuas del centro de México y los shoshón del norte (Spicer 1964: 36).

Spicer (*idem*) desarrolló su propuesta comparando tres de los sistemas propuestos: mayo-yaqui, huichol-cora y tarahumara. El estudio de la religión de los pima-tepehuanes fue descartado al considerar que en esa época no se conocía mucho sobre ellos, lo que impedía mostrar, a partir de éstos, algunos de los patrones básicos del sistema religioso de los yutoaztecas centrales (Spicer, 1964: 28). Los rasgos diagnósticos de la ideología ritual de los yutoaztecas centrales son los siguientes (Spicer, 1964: 36):

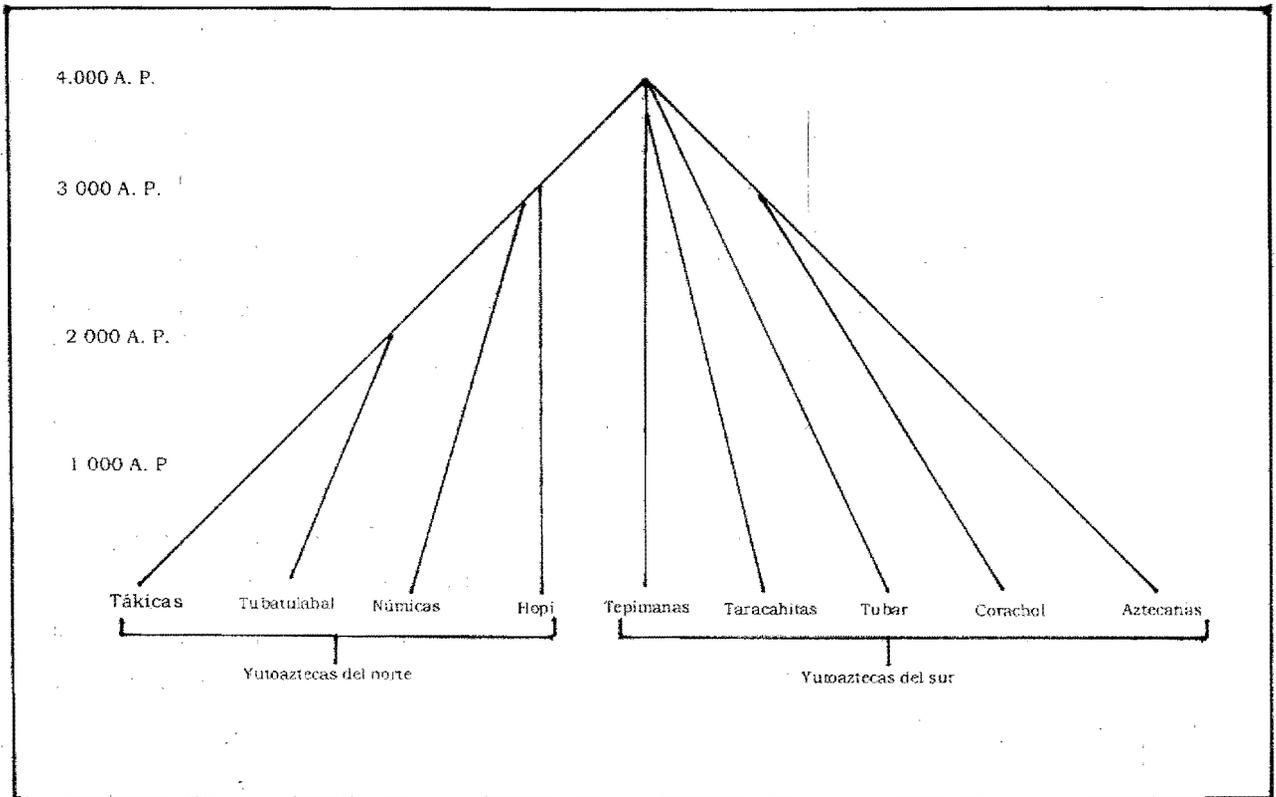
1. La división dual del calendario ritual, con fuerte énfasis en el cambio anual del tema ceremonial.
2. La división sexual entre los seres sobrenaturales es importante en conexión con la división estacional.
3. La organización de parentesco de los dioses que incluyen variaciones de Nuestro Padre Sol y Nuestra Madre la Germinación.
4. El trabajo ceremonial se lleva a cabo por grupos y se concibe como muy arduo.
5. El trabajo ceremonial está dirigido a armonizar las relaciones sociales del mundo.

¹⁰ Spicer no menciona a los guarijíos, que por nuestra parte y de acuerdo con su filiación lingüística, consideramos podrían ser agrupados con los tarahumaras.

6. La danza y la canción son las técnicas rituales más importantes y tienen lugar en un patio especial.
7. La sangre y la flor son los ofrecimientos importantes y constituyen enlaces entre los hombres y los seres sobrenaturales.

Desde la lingüística es necesario hacer una observación en particular. El conjunto de estos grupos coincide con la denominada rama sonoreense de las lenguas yutoaztecas (Miller, 1983: 120). Pero es precisamente la existencia de esta rama lo que ha generado diversos desacuerdos en la clasificación de las lenguas yutonahuas. Kroeber (1934: 6) cuestionó su existencia, particularmente por las diferencias de las lenguas pima-tepehuanas (tepimanas) con las del resto del grupo. De la misma forma, en el modelo seguido por Hill (2001) y mencionado líneas arriba, en el que se pasa del modelo de “árbol” al modelo de “rastrillo” (cuadro 2), la rama sonoreense pierde sentido, pues dicho modelo implica que la diversificación de las lenguas yutonahuas en cinco lenguas hijas (proto-yutoazteca del norte, proto-tepimano, proto-taracahita, proto-tubar y proto-corachol-aztecaño) fue más acelerada de lo que antes se planteaba, de tal forma que todas las lenguas de la familia son más o menos equidistantes en cuanto a su separación del proto-yutoazteca.

Cuadro 2: Las lenguas yutoaztecas bajo el modelo de Rastrillo



Fuente: Hill, 2001

Con fundamento en el criterio lingüístico, Spicer reunió a los distintos grupos indígenas para conformar las cuatro “culturas” de los yutoaztecas centrales. Atendiendo a ese criterio debemos poner particular atención en la “cultura pima-tepehuán”, cuyos grupos son el objeto de la presente investigación. Y es que en los siguientes capítulos quedará demostrado que, más allá de la estrecha relación lingüística que tienen los grupos pima-tepehuanes, mantienen una relación débil en otros planos de la cultura, lo que dificultaría agruparlos de la forma como lo hizo Spicer.¹¹

En un trabajo más reciente, Coyle (2003) recupera la propuesta de Spicer, llamando la atención de que “una lectura más cuidadosa de la

¹¹ Ya en su texto de 1936, Kroeber (1936: 3) decía de los pima-tepehuanes que, culturalmente, no había indicadores de una uniformidad cultural como lo había en el plano lingüístico.

literatura etnográfica pone de manifiesto que ciertas formas rituales rebasan los límites étnicos y lingüísticos, vinculando etnográficamente a todos estos grupos [yutoaztecas centrales] entre sí” (Coyle, 2003: 2). El trabajo de Coyle (*ídem*) muestra las amplias semejanzas de los sistemas rituales de los huicholes, los yaquis, los tarahumaras y los pápagos (una cultura de cada uno los cuatro conjuntos propuestos por Spicer) en torno a lo que denominó “complejo de la danza de venado”. De acuerdo con Coyle (2003:2), este complejo tiene cuatro características que claramente distingue a estos grupos indígenas de sus vecinos, y son:

- (1) danzas y cantos acompañados por instrumentos de percusión (frecuentemente una raspa) que duran toda la noche y que se realizan en patios ceremoniales con altares orientados hacia el oriente bajo la dirección de un único especialista religioso masculino;
- (2) la evocación de un pariente masculino divinizado que sirve como intermediario entre el ámbito de los seres humanos mortales y el mundo imperecedero de los espíritus;
- (3) una cacería ritual de venado y
- (4) una ofrenda de carne al sol naciente que se cuelga en un árbol o poste.

Coyle (2003) señala además que las características estructurales de dicho complejo no siempre están agrupadas de la misma forma. Por ejemplo, los elementos del complejo de la danza de venado aparecen unidos y de forma consistente en los rituales yaquis y huicholes, mientras que en los casos tarahumara y pápago es necesario atender diversos rituales, no todos asociados a las danzas de venado, para identificar los elementos que lo constituyen. Con ello también queda manifiesta la importancia de estudiar los ciclos o sistemas rituales completos (Van Gennep, 1986 [1909]). Y es que, si bien hay características rituales que en un grupo o una comunidad aparecen en la

ejecución de una sola ceremonia, en otros grupos o comunidades pueden aparecer dispersas en varias ceremonias o grupos de ceremonias.

Tanto el trabajo de Spicer como el de Coyle toman las investigaciones de Konrad T. Preuss como una de las fuentes principales de la cultura huichola, pero ninguno de los dos menciona el argumento de este autor sobre la transformación del sistema religioso de los huicholes. Preuss había propuesto, tiempo antes que Spicer, que la religión de los huicholes formaba parte de un sistema mayor que también estaba integrado por el de otras culturas. En la región cultural del Gran Nayar, los huicholes mantendrían fuertes vínculos con la cultura de los coras, los mexicaneros y los tepehuanes del sur (Preuss, 1998: [1908]: 267; Reyes, 2001a). Pero, para Preuss, el sistema religioso de las culturas del Gran Nayar no es comprensible haciendo comparaciones únicamente entre ellas, sino que además deberá tenerse en cuenta la relación de éstas con las del centro de México. Preuss (1998 [1911]: 404), definió así lo que denominó el “círculo cultural mexicano”:¹²

De ninguna manera debemos pensar en un área con fronteras fijas y zonas de influencia claramente perfiladas; más bien se trata de una región poco definida donde se presentan ciertas relaciones culturales concretas que siempre tienen algo que ver con los antiguos mexicanos, que son la cultura mejor conocida de la zona. Aparte de las tribus nahuas, vive ahí una multitud de pueblos lingüísticamente ajenos como los tarascos, los zapotecos, los mixtecos y los mayas.

Este concepto supera el problema de las fronteras rígidas y hace posible el estudio de la interacción cultural.

¹² Que muy poco o nada tiene que ver con los “círculos culturales” de la escuela difusionista. “En este sentido, lo que resulta sumamente original de la etnología comparativa de Preuss es su distanciamiento absoluto del difusionismo alemán en todas sus variantes. Consideraba que comprobar migraciones, contactos históricos o difusiones, en sí, no era el objetivo principal de la etnología [...]” (Alcocer, 2003: s/f).

Las posturas de Preuss y Spicer tienen al menos dos consecuencias inmediatas en la forma de aproximarnos a los sistemas religiosos de los distintos pueblos del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos. Por un lado, la propuesta de Spicer implica que, si bien todas las religiones de los yutoaztecas centrales son una variación de un único sistema que las incluye, también postula que las relaciones más estrechas, de cada grupo indígena en particular, deben buscarse entre sus parientes lingüísticos más cercanos. De tal forma que puede agruparse a los mayos con los yaquis, a los tarahumaras con los guarijíos, a los coras con los huicholes y a los pima-pápago con los tepehuanes. Y aunque Spicer no lo menciona explícitamente, ese parece ser el criterio por el que excluye a los mexicaneros (hablantes de una variante del náhuatl) de su esquema. Preuss también recomendó “circunscribir las comparaciones a regiones donde existe un parentesco lingüístico concreto o una acumulación de patrimonio cultural compartido tales, que las relaciones históricas a su interior puedan suponerse de antemano” (cfr. Preuss 1998 [1911]: 404; Preuss 1914 *apud* Alcocer, 2003: 30). Sin embargo, la experiencia etnográfica de Preuss en la región del Gran Nayar derivó en una agrupación distinta. Él incluye dentro de una misma región cultural a huicholes, coras, mexicaneros y tepehuanes del sur (Preuss, 1998 [1908]: 267; Reyes, 2001a). Preuss hizo particular hincapié en que estas culturas deben considerarse como parte de un sistema más amplio de transformaciones (adelantándose al concepto lévistrossiano), al decir que:

Las tres tribus --coras, huicholes y mexicaneros-- comparten básicamente las mismas ideas antiguas, aunque las fiestas [los *mitotes*] son bastante diferentes en su ejecución y en su número. Por eso, cuando no se entienda algún detalle de una ceremonia en particular, es muy aconsejable hacer comparaciones con las fiestas

correspondientes de los otros grupos. Eso lleva a mejores resultados que las meras especulaciones (Preuss, 1998 [1908]: 267).¹³

Ni la propuesta de Preuss invalida a la de Spicer ni la de este último a la del primero. Pero, como veremos a lo largo del presente texto, el caso pima-tepehuán muestra los límites de la relación concebida como directa entre lengua y cultura, de tal forma que el planteamiento de Preuss es, en este caso, más certero y mejor fundamentado que el de Spicer. No es que no haya una relación cultural entre los distintos grupos tepimanos (pima-tepehuanes), pero no es más estrecha entre ellos, que entre éstos y sus respectivos vecinos. También hay que señalar que, si bien la propuesta de Preuss para concebir la región cultural del Gran Nayar sugería incluir en ella a los tepehuanes del sur, él tampoco realizó investigaciones entre éstos, por lo que no proporcionó información empírica que contraviniera de antemano la propuesta posterior de Spicer. Sin embargo, ya Lumholtz (1902 [1904]: 450) había apuntado la proximidad cultural de los tepehuanes del sur con los otros grupos del Gran Nayar al referirse al parecido de las ceremonias tipo *mitote* realizadas por todos ellos. También las investigaciones de Mason (1913; 1916; 1965 [1918]) sobre los tepecanos (grupo tepimano) del norte de Jalisco proporcionaban información que apuntaba en esa dirección.

La exclusión de los mexicaneros del esquema de Spicer es un punto que también es criticable. No sabemos exactamente cual fue la justificación, aunque parece ser, como mencionamos antes que, si bien los mexicaneros, hablantes de náhuatl se clasifican como yutoaztecas, no tienen la misma proximidad lingüística con los otros grupos, que según algunos autores, pertenecen a la rama sonoreense. También es probable que influyera en Spicer la vieja creencia de que los mexicaneros podrían

¹³ Este postulado anterior ha sido consolidado más recientemente por las investigaciones de Neurath (2002a). Este autor ha evidenciado que el fundamento de la

ser tlaxcaltecas llevados a la región por los españoles durante la época colonial. Pero no obstante las clasificaciones lingüísticas y las dudas de la época sobre el origen de los mexicaneros, la experiencia de Preuss en el trabajo de campo permitió al etnólogo berlinés agrupar a los mexicaneros con los otros grupos del Gran Nayar, y que, tal como muestran Jáuregui y Magriñá (2003), se trataba de tecualmes (cuya lengua probablemente era una variante del huichol) con cultura de tradición nayarita que a finales del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII adoptaron como lengua el náhuatl del occidente de México.

Pero, lejos de que el caso pima-tepehuán invalide la propuesta de Spicer, debe considerarse como una excepción que debe ser explicada. Independientemente de las subagrupaciones, la región de los yutonahuas centrales ha probado tener una coherencia con mucho sentido y amplio potencial explicativo.

1.6 El noroeste de México/suroeste de los Estados Unidos y la región de los yutoaztecas centrales como *campo de estudio etnológico*

Si bien no podemos pasar por alto las observaciones lingüísticas y etnográficas señaladas arriba, la propuesta de Spicer acerca de la religión de los yutoaztecas centrales merece ser valorada en el estudio de los pueblos indígenas del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos. Pero también vale la pena tener ciertas consideraciones de carácter teórico que eviten el aislamiento que se hace de la región por razones analíticas. Es preciso evitar la creación de una frontera artificial e inexistente que impida relacionar a los yutoaztecas centrales con los grupos de las regiones adyacentes, tanto hacia el sur, como hacia el norte y el oriente.

religión de los grupos del Gran Nayar se encuentra en lo que ha denominado "complejo

Recuperar el concepto del Círculo Cultural Mexicano, propuesto por Preuss (1998 [1911]: 404), será de gran utilidad. El rango de influencia del Círculo Cultural Mexicano no está definido, y mucho menos podemos proporcionar sus coordenadas exactas.¹⁴ Lo que debe hacerse es dar cuenta de sus características. Si bien no hay nombres ni términos "inocentes", me parece que la forma más adecuada para referirnos a esa gran región al norte de Mesoamérica, es simplemente aludiendo a su situación geográfico-política actual: noroeste de México-suroeste de los Estados Unidos. Estamos de acuerdo con Phillips (1989: 374-375) cuando argumenta que la región en su conjunto debería llamarse solamente "norte de México", llamando la atención de que lugares como Chaco Canyon, lejos de estar en el corazón "del suroeste", se encuadran en la región del margen septentrional de México. Sin duda el término tiene mucho sentido, sobre todo en el ámbito arqueológico. Sin embargo, desde el punto de vista etnográfico es difícil decir que, por ejemplo, los pimas de la reservación de Gila Bend, Arizona, se encuentran en "el norte de México". Tampoco debemos atentar contra posibles identidades diferenciadas que seguramente se han generado en esos grupos del suroeste norteamericano como actuales ciudadanos del vecino país del norte.

El noroeste de México y suroeste de los Estados Unidos (en adelante NO/SO) es muy extenso en términos geográficos. Por lo que en esta región también se puede identificar subregiones que presentan una concentración de similitudes culturales, así como grupos indígenas que tienen más elementos en común con ciertos grupos que con otros. En ese sentido, es necesario generar categorías regionales dentro del vasto norte que den cuenta de las semejanzas culturales entre grupos. Para ello es de suma utilidad el concepto propuesto por J. P. B. Josselin de

mitote".

¹⁴ Como en el caso de la Gran Chichimeca, en que incluso se sugiere los grados de latitud en donde comienza (*cf.* Braniff, 2001: 9).

Jong (1983 [1935]) de *campo de estudio etnológico (studieveld)*. Dicho concepto, inspirado en la metodología de Preuss (Alcocer y Neurath, 2002: 51), se define de la siguiente manera:

Se entiende por campo de estudio etnológico, aquellas regiones de la tierra con una población cuya cultura es suficientemente homogénea como para formar un objeto de estudio etnológico particular, y que al mismo tiempo, revela suficiente diversidad en su interior como para que su investigación comparativa sea fructífera (Josseling de Jong, 1983 [1935]: 167; *cfr.* Effert, 1992; *cfr.* Alcocer y Neurath, 2002: 51).

Tal vez asignemos algún nombre a nuestros campos de estudio etnológico, en este caso se trata del NO/SO; pero hay que tener cuidado en no cometer algunos de los excesos líneas arriba mencionados, como por ejemplo, concebir nuestro campo de estudio como “una cosa”. Para ello es necesario no cargar el término, o concepto elegido, con un significado mayor o distinto al que inicialmente se le otorgó, a no ser, que pueda probarse. Tomemos por ejemplo el criterio de los lingüistas. Como hemos mencionado, los grupos denominados yutoaztecas comparten, en principio, sólo su filiación lingüística. Los trabajos de Preuss (1998 [1906-1931]) sobre el Gran Nayar, así como los de Spicer (1964) y Coyle (2003) sobre los yutoaztecas centrales, sugieren sólidamente la conformación de sub-campos de estudio etnológico menores en la región del NO/SO.

También es probable que con fines de exposición sea necesario señalar las diferentes regiones y subregiones en un mapa. En ese caso, siempre debe tenerse en cuenta que las líneas que limitan esas porciones geográficas no implican una frontera tajante ni el fin de determinado grupo de características culturales, sino los lugares de mayor grado de concentración de las comunidades portadoras de dichas características.

La región del NO/SO no sólo comparte características culturales con las regiones adyacentes sino también a muy larga distancia. Por ejemplo, Lévi-Strauss demostró en sus cuatro volúmenes de *Mitológicas* (1968-1976 [1964-1971]) cómo la mitología amerindia, en su totalidad, constituye un *macrosistema de transformaciones* y solamente puede comprenderse como tal. Así, debemos entender que nuestros campos de estudio etnológico son transformaciones regionales de un sistema mayor americano.

Pero, si bien la perspectiva americanista de Lévi-Strauss propone una metodología que permite entender la relación entre las distintas regiones sin caer en los particularismos y las fronteras artificiales, debemos tomar precauciones para no sacrificar las particularidades de cada región con el afán de establecer las similitudes. Es decir, “para la comprensión cabal de los procesos culturales macroregionales no nos sirve el particularismo a ultranza, pero tampoco las propuestas que pasan por alto las peculiaridades culturales dentro de una supuesta macroárea” (Neurath, 2002b). Y es que sólo el análisis conjunto de semejanzas y divergencias permite alcanzar una visión, donde los datos de un grupo arrojan luz sobre los demás (*cfr.* Preuss, 1998 [1908]: 267; Neurath, 2002b).

En resumen, la región geográfica que se encuentra al norte de Mesoamérica, constituida por el noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos (NO/SO), forma parte de un sistema de *transformaciones culturales* americanas cuyos vínculos culturales más directos se hallan en la región mesoamericana. Las culturas del noroeste de México constituyeron en época prehispánica el vínculo inmediato entre los centros de alta cultura de Mesoamérica y aquellos que hoy se encuentran en el suroeste norteamericano. Bajo la lógica de los *sistemas de transformaciones*, el NO/SO conforma un gran *campo de estudio etnológico* en el que es posible encontrar otros *sub-campos de estudio*

etnológico de menor magnitud. Los grupos indígenas denominados yutoaztecas centrales son, quizá, el *sub-campo de estudio etnológico* más grande del NO/SO, compartiendo características de un mismo sistema religioso. Asimismo, dentro de este campo, los grupos del Gran Nayar conforman un sub-campo a otro nivel que no sólo ha mostrado tener gran coherencia, sino que, además, hace patente de una forma más clara los vínculos culturales de esta región y del NO/SO en general, con las culturas del centro de México.

Capítulo: 2

Los tepehuanes. Análisis de la historia de la “nación más extendida en el noroeste de México”

2.1. Introducción

Actualmente existen dos grupos indígenas en el noroeste de México llamados tepehuanes o tepehuanos. Ambos grupos habitan en la Sierra Madre Occidental, uno de ellos en el sur del estado de Chihuahua, a cuyos integrantes se conoce en la bibliografía antropológica como tepehuanes del norte, mientras que el otro grupo habita en el sur del estado de Durango y norte de Nayarit, y a sus integrantes se les designa como tepehuanes del sur para distinguirlos del primer grupo. El endoetnónimo de los tepehuanes del norte es *ódami*, mientras que los tepehuanes del sur se autodenominan *o'dam* (al este) y *audam* (al oeste).

Ambos grupos han sido objeto de muy pocos estudios etnográficos y aún no se ha producido alguno de carácter comparativo que permita estimar su grado de afinidad cultural. Y es que, en principio, la indudable semejanza de sus nombres (exoetnónimos y endoetnónimos), así como la estrecha relación de sus lenguas, permite suponer o cuestionarse si se trata de una o de dos culturas.¹⁵ Pero ante nuestro nada profundo conocimiento de éstas, las investigaciones al menos señalan que existe una íntima relación de cada uno de los dos grupos tepehuanes con sus vecinos más próximos. En el caso de los tepehuanes del norte es posible encontrar muchas semejanzas culturales con los tarahumaras (Lumholtz, 1904 [1902]: 414; Pennington, 1969, 373; Saucedo, 2003), mientras que los tepehuanes del sur guardan una

¹⁵ Esto influye al delinear mapas etnográficos y planear investigaciones culturales. En el proyecto de investigación *Etnografía de las Regiones Indígenas de México*, desarrollado por la Coordinación de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (1999-?), se decidió incluir a los dos grupos dentro de la misma región de estudio, a

estrecha relación cultural con los grupos de la región del Gran Nayar: mexicaneros, coras y huicholes (Reyes, 2001a y Reyes S/F).

Atendiendo a las diferencias culturales que es posible encontrar entre ambas regiones --la Sierra Tarahumara y el Gran Nayar-- podemos también implicar claros contrastes culturales entre ambos grupos de tepehuanes. Sin embargo, resulta peligroso aseverar que puede marcarse una extremada distinción entre ellos, pues entre ambas regiones también es posible identificar patrones o *transformaciones* culturales que caracterizan a las culturas del noroeste de México. El punto aquí es establecer si existe o no la justificación adecuada para que tepehuanes del norte y del sur sean tratados como una o dos culturas. Nuestro argumento es que etnográficamente no existe indicio alguno que vincule a ambos grupos de tepehuanes más que a éstos con sus respectivos vecinos. Tómese por ejemplo a los tepehuanes del sur y a los mexicaneros, grupo con respecto del cual, más allá de sus evidentes diferencias lingüísticas, hay aspectos de su cultura en los que es difícil diferenciarles claramente (Reyes, S/F).

Así, es preciso establecer que el término "tepehuán" y los términos "ódami" y "o'dam" no son coextensivos como los sugieren Molinari y Nolasco al decir que:

Los *ódami* están actualmente constituidos en dos grupos que se encuentran geográficamente separados por cientos de kilómetros: los tepehuanos del norte, que habitan la región sur del estado de Chihuahua, y los tepehuanes del sur, cuya población se encuentra en ciertas regiones de los estados de Nayarit y Jalisco y mayoritariamente en el estado de Durango (Molinari y Nolasco, 1995: 485).

cargo del centro regional Durango. Uno de los problemas evidentes fue la dificultad de estudiar a estos dos grupos dentro de una misma y posible región indígena.

Tepehuanes o tepehuanos es un término ajeno con el que por razones de carácter histórico se nombra a dos grupos indígenas que, si bien pueden estar cultural y lingüísticamente emparentados, son distintos.

2.2. El poco común pasado común de los tepehuanes

A pesar de los argumentos anteriores, resulta complicado hacer caso omiso a la semejanza de nombres entre ambos grupos de tepehuanes, a su estrecha relación lingüística¹⁶ y al hecho de que las fuentes coloniales conocidas no señalan de forma clara que en el momento de la conquista hubiera separación alguna entre ellos (Mason 1990 [1952]).

Tras una revisión de la bibliografía etnográfica existente sobre estos dos grupos indígenas del noroeste de México, llama la atención que incluso en algunos trabajos de la primera mitad del siglo XX no se señalaba separación alguna entre ellos (Reyes, 2001a: 6), aun cuando Lumholtz (1904 [1902]: 414) ya la había advertido a finales del siglo anterior. Los trabajos de esa época (Basauri, 1990 [1940]; de la Cerda, 1943; y Gámiz, 1948) se caracterizaron por utilizar de manera indistinta y revuelta, tanto información proveniente de la región del sur de Chihuahua como del sur de Durango, por lo que es posible suponer que esta confusión se diera también durante el siglo XIX y la época colonial. No fue sino hasta finales de la década de los cuarenta y principios de la década de los cincuenta del siglo pasado cuando se estableció definitivamente la diferenciación entre los tepehuanes del norte y los tepehuanes del sur (Mason, 1990 [1952]).

Si bien es claro que los autores de la primera mitad del siglo XX estaban en una franca confusión con respecto a la diferenciación de ambos grupos de tepehuanes, pues ya Lumholtz había sentado bases

¹⁶ Si bien las lenguas tepehuanas del norte y del sur son mutuamente ininteligibles, desde el punto de vista léxico comparten vocabulario en un 87 % de una lista de 100 palabras (Bascom, 1965: 3).

para distinguir entre uno y otro, casi todos los autores que han tratado el tema aceptan o asumen un pasado común de los tepehuanes que se habría roto en algún momento de la Colonia. Sin embargo, la posible existencia de dicho pasado común es algo que no ha sido probado satisfactoriamente. A pesar de ello, cuando se comparan los tradicionales apartados sobre “antecedentes históricos” que incluyen algunos textos de carácter etnográfico, es posible encontrar que el pasado colonial atribuido a ambos grupos es básicamente el mismo. En ese respecto, como buen ejemplo podemos tomar la muy difundida colección de textos etnográficos titulada *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México*, editada por el Instituto Nacional Indigenista (INI). En dicha colección, tanto el estudio correspondiente a los tepehuanes del norte (Molinari y Nolasco, 1995) como el correspondiente a los tepehuanes del sur (Escalante, 1994), presentan recurrencias notables en el recuento del pasado colonial, sobre todo en aquellos acontecimientos desarrollados alrededor de 1616, año en que los tepehuanes encabezaron una rebelión en contra de los españoles. Y es que, el único pasado medianamente conocido de los tepehuanes es ese alzamiento que tuvo momento en la segunda década del siglo XVII.

En la introducción a este capítulo mencionábamos que, en la etnografía sobre los tepehuanes, al menos tenemos clara la relación cultural que ambos grupos guardan con sus respectivos vecinos, y que fue reportada por Lumholtz desde finales del siglo XIX. Hinton (1983: 316) ha señalado que hay una notoria separación entre los pueblos del noroeste de México, donde los tepehuanes del norte se agrupan de forma clara con los pima-pápago, yaquis-mayos, ópatas, tarahumaras y guarijíos; mientras que los tepehuanes del sur lo hacen con coras y huicholes, grupos en los que, según Hinton, se nota más la influencia de

las culturas mesoamericanas.¹⁷ Sin embargo, no se ha enfatizado el carácter que dicha relación ha tenido a lo largo del tiempo. A continuación nos detendremos en un recuento histórico que nos permita destacar, por un lado, el diferente desarrollo histórico de las regiones septentrional y meridional de los tepehuanes,¹⁸ y por otro, las relaciones histórico-culturales de los grupos tepehuanes de estas dos regiones con sus vecinos inmediatos.

No existe estudio alguno que tenga la intención precisa de describir globalmente las relaciones culturales entre los tepehuanes del norte y los tarahumaras. Afortunadamente, en su trabajo sobre la cultura material de los tepehuanes del norte, Pennington (1969) presenta tablas comparativas con respecto a la cultura material de los tarahumaras así como de algunas actividades asociadas a su producción. Más recientemente, Saucedo (2003) ha sugerido que los tarahumaras y los tepehuanes del norte comparten el *complejo tesgüino* (planteado por Kennedy [1963]) como característica básica ordenadora de la estructura social.

Los tepehuanes del norte y los tarahumaras no sólo comparten la vecindad de territorio, sino que además, en términos históricos, compartieron el programa de evangelización jesuita durante la época colonial (*cfr.* Font *apud* González, 1987: 145-195).

¹⁷ Hinton se refiere al grado de influencia de las culturas mesoamericanas sobre las del noroeste de México en el momento de la conquista, atendiendo básicamente al patrón de asentamiento (rancherías con un centro ceremonial), sistema de cultivo (tumba, roza y quema), templos, ídolos, sacrificio y canibalismo, así como a concepciones ceremoniales y religiosas compartidas. El autor nota que la influencia era menor en los grupos más norteños (Hinton, 1983: 316).

¹⁸ Actualmente la región septentrional, o donde habitan los tepehuanes del norte se extiende principalmente por el municipio de Guadalupe y Calvo y partes de los municipios de Morelos y Guachochi (Pennington, 1969: 5; Molinari y Nolasco, 1995: 486). La región meridional o de los tepehuanes del sur se extiende actualmente por territorio de los municipios de Pueblo Nuevo y Mezquital en Durango, el de Huajicori en Nayarit (Escalante 1994) y el de Valparaíso en Zacatecas. Sin duda la extensión de ambas regiones ha variado y, sobre todo, se ha reducido, desde comienzos de la época colonial hasta nuestros días.

Dentro de los aspectos más importantes que podemos destacar con respecto a la cultura contemporánea compartida por ambos grupos se encuentran la religión y la cosmovisión. El ejemplo más claro con que contamos es la realización de los rituales agrícolas en que se danzan *yúmari* y *rutuburi*. Estas ceremonias se realizan con motivo de obtener buenas lluvias para los cultivos, buenas cosechas, así como buena salud para la gente y los animales. Las danzas se realizan en un patio despejado al aire libre con una o varias cruces clavadas en el extremo oriental del patio. Hombres y mujeres bailan en parejas del mismo sexo alrededor de un músico que toca una sonaja (*cf.* Lumholtz, 1904 [1902]: 325-342; Molinari y Nolasco, 1995: 521).

Asimismo, juegos como el Cuatro y el Quince, las carreras de bola y el tiro al blanco, son ampliamente difundidos entre los tepehuanes del norte y los tarahumaras (Lumholtz, 1904 [1902]: 271 y 419; Pennington, 1969: 168 y 320).

En cambio, es mucho más lo que sabemos acerca de la relación entre los tepehuanes del sur con los otros grupos nayaritas. Los grupos indígenas que integran la región del Gran Nayar (tepehuanes del sur, mexicaneros, coras y huicholes) comparten, en principio, la vecindad de territorio en el que es posible encontrar pueblos de conformación pluriétnica, matrimonios interétnicos y, en muchos casos, el dominio de al menos dos de las cinco lenguas que se hablan en la región (incluido el español). También existen diferentes referencias históricas desde la Colonia sobre las relaciones entre los distintos pueblos de los tepehuanes sureños y poblados de los otros grupos que habitan la región. Por ejemplo, el padre Ortega (1996 [1754]: 18) mencionaba en el siglo XVIII que en los templos de la Mesa del Nayar se rezaba tanto en idioma cora como en lengua tepehuana.

El aspecto en que, sin duda, es mucho más evidente la estrecha relación entre los cuatro grupos que integran la región del Gran Nayar es el de su vida ritual. El llamado “complejo *mitote*” aglutina un calendario

ritual relacionado con los cambios de las estaciones de lluvias y secas, el cultivo del maíz, la reproducción de un sistema de autoridades, procesos de iniciación y otras similitudes que los cuatro grupos indígenas de la región comparten (Neurath, 2002).

Omitiendo las diferencias existentes entre los cuatro grupos, de forma general podemos decir que las ceremonias de tipo *mitote* se realizan en plazas circulares al aire libre donde se coloca un altar en el extremo oriental de la mismas. En el centro de los patios de *mitote* se encuentra el fuego sagrado donde además se coloca un músico que percute un arco musical o un tambor. La característica esencial de estas ceremonias son las danzas realizadas principalmente por las noches, mismas en las que hombres y mujeres bailan en parejas del mismo sexo en sentido levógiro alrededor del músico y el fuego. Neurath (2002 [1998]: 81-83) ha caracterizado estructuralmente el complejo *mitote* de la siguiente forma:

-La escenificación ritual tiene por tema un conflicto de carácter cósmico. Uno o varios personajes "luminosos", de "arriba", luchan contra un grupo de seres "oscuros", de "abajo". Sin embargo, la contradicción sistémica del *mitote* radica en el énfasis que siempre se pone en el triunfo de la luz y el calor solar sobre la oscuridad y el frío, a pesar de que se supone que las batallas cósmicas nunca terminan. La victoria de "los de arriba" equivale al amanecer y a un renacimiento de la vida.

-Los cursos del sol y de los astros (este-cenit-oeste-nadir-este) marcan la temporalidad real del ritual. En el plano horizontal la estructura espacial también es circular, pero ahí un acelerado movimiento dancístico levógiro remite a la atemporalidad de los orígenes. Así, mientras que en el nivel de la experiencia el *mitote* produce la pérdida de la noción del tiempo, la finalidad es asegurar la continuidad del tiempo real.

-En el centro de ambos círculos se ubican el fuego y su representante o interlocutor: el cantador. Los centros ceremoniales o patios donde se celebran los *mitotes* representan todo el universo, y las jerarquías de los sistemas de cargos representan a todos los dioses.

-El triunfo del sol sobre las tinieblas se expresa en un acto violento de sacrificio y establece una síntesis jerarquizada entre los opuestos, la cual fundamenta el sistema interno de autoridad.

-El movimiento dancístico levógiro remite siempre a los muertos, los venados, las nubes, los remolinos y las estrellas, todos aliados o enemigos del sol. La polisemia del ritual permite que se establezcan asociaciones mitológicas entre todas estas categorías. El paso de la danza remite a los brincos de venados o sapos o al sonido de la lluvia.

Estas características son compartidas dentro de un esquema de variación estructural por los tepehuanes del sur (Reyes, 2001a). Entre ellos (particularmente entre los de Santa María de Ocotán), se enfatizan los siguientes aspectos de las características estructurales del complejo *mitote* (Reyes, s/f):

- La etapa posliminal o de agregación es notoriamente más larga, de tal forma que, los participantes en la ceremonia, guardan las abstinencias rituales propias del *mitote* durante seis días más después que éste ha concluido.
- No sólo los especialistas religiosos, sino que todos los participantes en el *mitote*, se someten escrupulosamente a las abstinencias rituales.
- El consumo de una bebida hecha a base de mezcal fermentado, no destilado, es asociado con el agua de lluvia.

- Ante la ausencia de la ingestión de peyote, el consumo de tabaco *makuche*, aunado a los ayunos y el estado de vigilia, son los medios para la obtención de estados alterados de la conciencia.
- Una tendencia patrilineal para la membresía a los patios de *mitote* familiar. Es decir, en la celebración de los *mitotes* de carácter parental, los individuos únicamente se adscriben al de su padre.
- Los ritos de paso referentes a las crisis vitales y la iniciación chamánica están asociados a las ceremonias de *mitote* familiar más no a los comunitarios.

En las comunidades del Gran Nayar, la celebración de los *mitotes* está integrada a un ciclo ceremonial más amplio que incluye, además de los *mitotes* de carácter comunitario, *mitotes* de organización parental y las ceremonias del ciclo católico o ciclo de la iglesia (también llamadas fiestas de la cabecera). Dentro de estas últimas, la celebración de la Semana Santa en las distintas comunidades del Gran Nayar representa un claro ejemplo de las distintas variantes del complejo estructural. En ese caso, entre los cuatro grupos de la región, mientras que los coras y los mexicaneros acentúan otra serie de semejanzas con la representación de la judea (Jáuregui, 2003). En su artículo intitulado “La región cultural del Gran Nayar ‘como campo de estudio etnológico’”, Jáuregui (*idem*) muestra cómo en las representaciones de la Semana Santa, los tepehuanes y los huicholes asumen un papel de carácter luminoso como aliados del Cristo-sol, los primeros como un ejército de arqueros o lanceros y los segundos como peyoteros. En cambio, los coras y los mexicaneros enfatizan la aparición de las fuerzas oscuras del inframundo, transformándose en “judíos”, adversarios del sol y que se encargan de su sacrificio (*idem*).

De tal forma que, la relación cultural de los tepehuanes con respecto de los otros grupos del Gran Nayar, es mucho más cercana a los mexicaneros en lo que respecta a las celebraciones del *mitote*, y más cercana a los huicholes, en lo que respecta a la escenificación de la Semana Santa. En ese sentido es importante señalar que, a pesar de estas pruebas, que no pretenden ser absolutas, la etnóloga Neyra Alvarado rechaza que sean suficientes para la definición de una región cultural, cuya existencia no niega, pero de la que asegura, aún es necesario enunciar sus características (Alvarado, 2004: 60).

El poco interés que han suscitado ambos grupos de tepehuanes deja saber muy poco de ellos en el siglo XIX, antes de la visita que Lumholtz les hiciera. Para el caso de los tepehuanes del norte no tenemos referencias importantes. En cambio, sabemos que los tepehuanes del sur, junto con los otros pueblos indígenas del Gran Nayar formaron parte de las fuerzas que el líder agrarista Manuel Lozada comandara entre los años 1856 y 1873 (Meyer, 1973: 16-17).

Hacia finales del siglo XVIII encontramos una fuente histórica que puede ser de gran valor en nuestro afán de conocer si los tepehuanes del norte y del sur deben considerarse o no, como un único grupo históricamente identificable. Se trata de la *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya*, libro de la primera visita episcopal que realizara el obispo Pedro Tamarón y Romeral (1937 [1765]) entre octubre de 1759 y la primavera de 1762 (Bargellini y Cramaussel, 1997: XIII). Para el obispo de la Nueva Vizcaya Pedro Tamarón y Romeral había algo claro: la región tepehuana se dividía en Tepehuana Austral y Occidental (1937 [1765]: 55), por un lado, y en Tepehuana Boreal por otro (*ibidem*: 83). Tamarón y Romeral no explica los criterios seguidos para separar la región tepehuana en austral y boreal, aunque es muy posible que se tratara de divisiones eclesiásticas previas, basadas quizá, en la separación establecida entre las provincias jesuíticas y franciscanas. Sin embargo, es muy importante notar que esa división corresponde en gran

medida a las regiones ocupadas por los dos grupos de tepehuanes actuales, sin que alguno de los pueblos que hoy día se encuentran, ya sea al norte o al sur, estuvieran considerados como integrantes de la región opuesta.

Dentro de las dos regiones tepehuanas mencionadas por Tamarón y Romeral se enumeran pueblos que, hoy en día, no tienen población mayoritariamente indígena o no están reconocidos formalmente como pueblos indígenas. Algunos de esos pueblos, como por ejemplo el de Yonora (Tamarón y Romeral, 1937 [1765]: 57), se encuentran en vecindad con las actuales comunidades tepehuanas del sur de Durango, pero, aún cuando ahí vive gente que se reconoce como mestiza (es decir nadie que se considere indígena), la gente de la región reconoce y asegura su pasado indígena. En cambio, otros pueblos se encuentran justo en el territorio intermedio de los actuales tepehuanes del norte y tepehuanes del sur. Esta puede ser una pista importante para caracterizar algunos pueblos tepehuanes mencionados en las fuentes coloniales y en los que hoy en día ya no hay población tepehuana. Sin embargo, hay que ser muy cautos en no sobreinterpretar documentos como el de Tamarón y Romeral, pues como se ha mencionado, los criterios seguidos por el obispo de la Nueva Vizcaya para la separación de “la tepehuana” en dos regiones, no son explícitos.

Para mediados del siglo XVIII un documento importante sobre los tepehuanes lo constituye *El arte de la lengua tepehuana* que el jesuita Benito Rinaldini (1997 [1743]) desarrollara muy probablemente con base a la lengua de la población de Nabogame, hoy en Chihuahua (Valiñas, 2002: 26). Nabogame no sólo es uno de los actuales pueblos de los tepehuanes del norte,¹⁹ sino que además la lengua registrada en ese lugar por Rinaldini constituye un antecedente histórico de la actual

¹⁹ Aunque la misión de Navogame no fue fundada hasta 1707 (cfr. Gradie, 2000: 179), este lugar era un centro de población tepehuana desde tiempo atrás. Se menciona en 1678 como pueblo de visita de San Martín de Atotonilco (cfr. Pennington, 1969: 21).

lengua tepehuana del norte (*cf.* Bascom, 1965: 4; Shaul, 2000: 319; Valiñas, 2002: 26), mas no de la del sur. Éste es un punto sobre el que vale la pena profundizar; pero ya que más adelante nos detendremos en analizar algunos materiales lingüísticos sobre los tepehuanes, baste por ahora con recalcar que, de acuerdo con Bascom (1965), Shaul (2000) y Valiñas (2002), la lengua que se hablaba en Nabogame en la primera mitad del siglo XVIII, según consta en el arte de Rinaldini (1997 [1743]), está claramente relacionada con la actual lengua de los tepehuanes del norte.

Durante los años posteriores a la rebelión de 1616²⁰ y durante la primera mitad del siglo XVIII, los centros misionales tepehuanes que poco tiempo después de la revuelta fueron reocupados por los jesuitas, no habían alcanzado aún la cantidad de población nativa anterior al alzamiento. Los esfuerzos de los misioneros por asentar a la población que había huido a las montañas eran poco fructíferos y tenían tan escasa población que en 1743 fueron unidas a las misiones tarahumaras y en 1744 un visitador jesuita recomendó su secularización (Deeds, 1981: 114-162; 2003: 133). Desde el siglo anterior, durante los años que siguieron a la gran rebelión, el gobierno colonial creó autoridades indígenas que centralizaran poder fácilmente manipulable. Una de estas figuras fue un “gobernador general” tarahumara que tenía influencia en casi toda la región. En 1754, tepehuanes de diferentes poblaciones (entre ellas Navogame y Baborigame) se quejaron ante las autoridades españolas argumentando que requerían de sus propios gobernadores, pues los tarahumaras no les eran útiles (Deeds, 2003: 179).

En cambio, en la región meridional los españoles y los tepehuanes han entrado paulatinamente en una nueva relación. Algunas poblaciones tepehuanas han conseguido el reconocimiento de su territorio que ha

²⁰ La rebelión tepehuana fue declarada oficialmente terminada, según Giudicelli (2000: 224) en 1619 y según Gradie (2000: 173) hasta 1620, pero la pacificación de la región tomó muchos años más.

sido plasmado en los Títulos Primordiales otorgados por la corona española a finales del siglo XVII (*apud* Sánchez, 1980: 180). Algunos de estos documentos aparecen transcritos en la sección de anexos del libro de Sánchez Olmedo (1980). Estos documentos están fechados en 1705 para Santa María de Ocotán y en 1714 para San Andrés Milpillas Grande. Sin embargo, dicho documento es un reconocimiento a las tierras mercedadas a finales del siglo XVII:

y amparadas en ellas los naturales desde el año de mi[ll] seiscientos ochenta como sus verdaderos pose[e]dores y legítimos dueños, habían sufrido extravío sus respectivos instrumentos, cuando no hubieran destruido en el incendio que sufrió su Iglesia en el dicho pueblo de Sta. María de Ocotán” (*apud* Sánchez, 1980: 180).

Comparando la situación diferente de las regiones septentrional y meridional de los tepehuanes es obvio que no reciben un trato unificado, es decir, no son tratados como “la nación tepehuana”, lo que implica para nosotros indagar en los motivos. La cantidad tan dispar de documentación disponible para ambas regiones durante la época del alzamiento y años subsecuentes, permite suponer que la magnitud del alzamiento no tuvo la misma importancia ni las mismas consecuencias al norte y al sur. Por ejemplo, una de las batallas más importantes, la de los llanos de Cacaria, aconteció al norte de Durango.²¹ Asimismo, la sumisión oral de los tepehuanes fue lograda en Cacalotichán, en algún lugar al norte de San Pablo (en el actual estado de Chihuahua), en la última expedición de envergadura del gobernador Gaspar de Alvear emprendida en abril de 1619 (Giudicelli, 2000: 224). Que estos relevantes acontecimientos hayan tenido lugar en la región norte nos habla de la importancia diferenciada entre ambas regiones en el

alzamiento y, dificulta pensar en la existencia de un poder y una comandancia centralizada.

Sabemos por las fuentes históricas que tanto la región del norte como la del sur estuvieron involucradas en el alzamiento (*cf.* Gradie, 2000: 153). Sin embargo, el trabajo de archivo ha sido realmente escaso y la mayoría de los trabajos se limitan a repetir y sistematizar los textos de Pérez de Ribas (1992 [1645]), Arlegui (1851 [1735]) y Alegre (1956-1960 [1841-1842]). Estas fuentes nos hablan sobre todo de los lugares en donde comenzó el alzamiento, donde murieron los mártires franciscanos y jesuitas, así como de los lugares donde se desarrollaron los combates más importantes, tales como los pueblos de Zape, la misión de Santa Catalina (hoy pueblo de Tepehuanes, Durango), Santiago Papasquiario y algunos otros más pequeños. Todos estos lugares se encuentran en la porción norte del actual estado de Durango, es decir, mucho más cercanos a donde hoy se encuentran los tepehuanes del norte.

Incluso, cuando el jesuita Andrés Pérez de Ribas al hacer un extenso recuento sobre lo ocurrido durante la rebelión habla de “los tepehuanes” en general, no parece considerar que éstos tuvieran pueblos hacia el sur del actual Durango, pues, como explica, “a treinta leguas de esta ciudad [Durango] comienzan los pueblos tepehuanes, siendo el primero el que llaman Santiago Papasquiario” (Pérez de Ribas, 1992 [1645]: 573), el cual se encuentra al norte de la ciudad de Durango. En ese sentido y desde un punto de vista geográfico, Pérez de Ribas (una de las fuentes más citadas) hablaba de la región norte de los tepehuanes. Probablemente Pérez de Ribas no desconocía la existencia de la población tepehuana localizada hacia el sur y tal vez se limitó a describir las poblaciones que se encontraban bajo la tutela de la Compañía de Jesús. Sin embargo, este hecho es comúnmente pasado por alto en los

²¹ Hay evidencias que ponen en duda dicho evento, o bien, la gran magnitud que se le ha atribuido. Las dudas se fundamentan en el hecho de que el Padre Alegre no la menciona en su obra, mientras que el padre Arlegui sí lo hace (Saravia, 1979: 157-168).

recuentos históricos referentes a los tepehuanes, y el texto de Pérez de Ribas es utilizado como la "principal fuente etnográfica" de los tepehuanes de la época colonial temprana independientemente de que el jesuita hable de una sola región en particular.

Retomando la discusión. La participación de pueblos tepehuanes más sureños en la rebelión sí está documentada en las fuentes históricas; pero definitivamente es mucho menos lo que conocemos de ellos. Lo que sí sabemos, es que ambas regiones se pacificaron en distintas campañas militares. Mientras que a la región septentrional ocurrió en persona el Gobernador y Capitán General de la Nueva Vizcaya Gaspar de Alvear, y es un episodio bien documentado, en cambio, en el sur:

Al capitán Bartolomé Juárez se le ordenó que tomase a su cargo la conquista del Mezquital y Guazamota y sus aliados, a seis meses que trabaja en ella y ha tenido tres o cuatro guasábaras con los indios naturales de allí, en que le fue bien matando algunos, y ahorcó doce día de nuestra señora de diciembre de 1617. Aunque la última nueva que de él se tuvo fue pidiendo socorro por decir que cargaban muchos enemigos; con todo se sabe que el cacique más principal, que se dice el Nayarita Gentil trataba de amistad y que esto estaba en buen puento [sic]²² y que será parte que sus vecinos se vengan a componer (*apud* Bandelier y Bandelier, 1926: 110).

También se reconoce la participación de líderes de diferentes pueblos, entre ellos algunos de la porción meridional como Milpillas y el Mezquital.

Los tepehuanes se dividieron en seis grupos, cada uno dirigido por un líder guerrero. El más notable de esos líderes fue Francisco Gogoxito; él consiguió evadir a los españoles hasta 1620, mucho después de que otros líderes fueron capturados y ejecutados. Otros líderes tepehuanes mencionados en los documentos españoles y jesuitas del alzamiento son un mestizo conocido como Mateo Canelas y un cacique tepehuán llamado don Marcos. [...] Los caciques don Pedro, de Mezquital; don Juan, de Atotonilco; y Juan

²² Seguramente debía decir "puesto".

Marcos, de Milpillas, eran identificados como líderes de la revuelta (Gradie, 2000: 153).

Asimismo, en un documento en el que el Gobernador de la Nueva Vizcaya Mateo de Vega (*apud* Bandelier y Bandelier, 1926: 118-143) hace recuento de los acontecimientos más importantes entre 1620 y 1622, menciona cómo los caciques de distintos pueblos, tanto tepehuanes como de otras “naciones” que tomaron parte en el alzamiento, se presentaban ante él ya sea para ratificar la paz o para capitular. Lo que resalta en este documento es que la “nación tepehuana” no se somete unificadamente, sino que lo hacen por separado y en diferentes momentos los llamados caciques de los distintos pueblos. La siguiente cita es un ejemplo de ello. En ella se mencionan algunos pueblos de la región meridional.

Y así mismo parece que en esta villa en veinte y dos días del mes de diciembre del dicho año [1620] ante el dicho Gobernador y Capitán General por Juan Picagua indio alcalde del pueblo del Tunal interprete en lengua tepehuana y mexicana y el dicho Juan Rodríguez Espejo don Alonso cacique del pueblo de las Milpillas Grandes y Francisco alcalde diego y Simón, indios de las dichas Milpillas confirmando los pases que tenían asentadas y su señoría los recibió en ellas.

Y en la dicha villa de Durango en veinte y nueve días del dicho mes de diciembre del dicho año ante el dicho señor gobernador y capitán general mediante los dichos Juan Picagua y Juan Rodríguez Espejo interpretes don Juan indio cacique del pueblo de Ayupa con seis indios sus sujetos asentaron y confirmaron las pases que tenían asentadas y el dicho gobernador y capitán general les recibió en él después de lo cual en dicha villa en el dicho día veinte y nueve de diciembre de mil y seiscientos y veinte años ante el dicho señor Gobernador y Capitán General mediante el dicho Juan Rodríguez Espejo interprete don Miguel cacique del pueblo de las Lajas con otros cuatro indios sus sujetos confirmaron (*apud* Bandelier y Bandelier, 1926: 120).

Estas manifestaciones de paz siguieron en los años próximos, en ocasiones sumándose nuevos pueblos y en ocasiones ratificándose otros, tal como lo muestra la cita del siguiente documento para el área norteña:

Y en la dicha Villa de Durango en diez y nueve de diciembre del dicho año [1620] parecieron don Juan Torillo Gobernador del pueblo del Zapo²³ y don Lorenzo Cacique del, y don Francisco Guanacivi Fiscal y don Pedro Gobernador del Potrero y otros diez indios que con ellos vinieron y ante el dicho señor Gobernador y Capitán General mediante el dicho Juan Rodríguez Espejo interprete confirmaron las pases que tienen asentadas por sí y sus sujetos y del partido de Santiago y Santa Catalina y su señoría los recibió en ella como los demás de suso (*apud* Bandelier y Bandelier, 1926: 120).

Asimismo, para la región sureña:

En la dicha Villa de Durango en veinte y ocho de abril del dicho año [1622] ante el dicho señor Gobernador y Capitán General pareció otro indio llamado Cristóbal hijo de don Pedro cacique del pueblo de San Francisco del Mezquital y Alcalde del pueblo nuevo llamado San Francisco de Ocatán del cual trujo consigo ocho indios sus sujetos el cual mediante interprete dijo que ellos por haberse revelado en el alzamiento general pasado por miedo y temor no²⁴ se les hiciese algún castigo hasta ahora no se [ha] atrevido a bajar de la sierra y confiados de su señoría que como tan cristiano les ha de favorecer y amparar se han bajado y poblado el pueblo nuevo llamado San Francisco de Ocatán con sesenta indios e indias chicos y grandes y vienen ante su señoría a dar la paz y obediencia a su majestad a quien suplican los reciba en ella perdonándoles el delito y culpa qua han cometido que el por sí y en nombre de sus sujetos promete de misericordia en nombre de su majestad les perdonaba y reciba y les hizo saber que si la guardaren los amparará y defenderá de sus enemigos y si la quebrantaren los castigará a fuego y sangre los cuales dijeron que elle guardarán cumplirán como tienen dicho (*ibidem*: 126).

La mayoría de los pueblos mencionados aún existen, pero sólo unos pocos mantienen población tepehuana y, es notorio, que corresponden a pueblos de los tepehuanes del sur. Por ejemplo, cuando se menciona al pueblo de “las Milpillas Grandes”, seguramente se refieren al actual pueblo de San Andrés Milpillas Grande, municipio de Huajicori en Nayarit; y probablemente, si en el documento se hace la aclaración de que se trata del pueblo de las “Milpillas Grandes”, es porque tal vez se distinguía del de las “Milpillas Chicas”, tal como hoy existe también el

²³ Seguramente se refiere al pueblo de Zape.

²⁴ Aquí los editores hacen una nota aclaratoria, pues debe ser “que” en vez de “no”.

poblado de San Bernardino Milpillas Chico en Pueblo Nuevo, Durango. Asimismo el pueblo de las Lajas debe ser San Francisco de Lajas, actualmente en Pueblo Nuevo, Durango. Es de gran importancia señalar que, tal como se menciona en el documento arriba citado, el actual pueblo de San Francisco de Ocotán, --Ocatán en el documento--, fue un pueblo creado para el asiento de poblaciones dispersas, y que seguramente no existía en el siglo XVI, pues como se menciona, es "el pueblo nuevo".

No queda claro si el trato diferenciado entre ambas regiones tepehuanas fue una consecuencia de la revuelta. Pero como hemos apuntado, se advierten diferencias a lo largo del siglo posterior al alzamiento, cuando los pueblos meridionales adquieren Títulos Primordiales, mientras que en la región septentrional aún hay problemas para asentar definitivamente a las poblaciones.

Seguramente la atención tan diferente por parte de los españoles a ambas regiones estuvo relacionada con el hecho de que la porción septentrional representaba además, el límite boreal del avance español. Una vez que los tepehuanes fueron pacificados, la frontera fue movida hacia el norte en los años posteriores a 1618 (Gradie, 2000: 176).

Otro aspecto que diferencia a ambas regiones y que debió jugar un papel determinante es que la región meridional carecía de minas importantes. Estas tierras, pues, fueron de poco interés para los españoles, evitándose así el conflicto directo entre indígenas y colonos.

Si bien la incursión de los españoles en territorio en el que es posible suponer había tepehuanes en el siglo XVI, comenzó en años tan tempranos como 1531 con exploradores enviados por Nuño Beltrán de Guzmán (Gerhard, 1996 [1982]: 206), la ocupación del territorio fue más lenta. En 1557 el franciscano Juan de Tapia viajó desde Acaponeta (actualmente en el estado de Nayarit) hasta Nombre de Dios y estableció una misión en lo que llamó Valle de San Francisco (Gerhard, 1996 [1982]: 263); y en 1563 el franciscano Diego de la Cadena fundó el

pueblo de San Juan Bautista de Analco (Gerhard, 1996 [1982]: 250 y 252), en el valle del Guadiana.²⁵

El trabajo misional en la región septentrional comenzó con las visitas del jesuita Jerónimo Ramírez en 1596, quien fundó los pueblos de Santiago Papasquiario y Santa Catalina de Tepehuanes. Pocos años después, en 1600, se sumaría a este trabajo el padre Joan Font quien misionó entre los tepehuanes y los tarahumaras hasta su muerte en la revuelta de 1616 (González, 1987: 145-150).

En los textos del padre Font es posible encontrar información referente a las relaciones entre los tarahumaras y tepehuanes de la región de Santiago Papasquiario, Santa Catalina, Ocotlán y Zape. Por ejemplo, Font menciona que había un conflicto entre un bando integrado por tepehuanes y tarahumaras contra otro de tarahumaras. Menciona el jesuita:

[...] dije cómo, teniendo guerra los tepehuanes e indios tarahumaros por una parte contra otros, también de nación tarahumaros, en la tierra adentro, casi en la parte que llaman el valle del Águila, habían venido los tepehuanes y tarahumaros, sus amigos, a pedir socorro a los tepehuanes de Santa Bárbara (Fonte, 1608 *apud* González, 1987: 178-179).

Queda claro que había una relación estrecha entre los tepehuanes de la región septentrional y algunos grupos tarahumaras. También es importante notar que, al menos en el caso de los tarahumaras, tal como lo muestra la cita, no necesariamente había una identificación étnica en oposición con los tepehuanes, pues algunos grupos de éstos se aliaban con los tepehuanes.

Un ejemplo similar es el de Bartolomé Tucumudaqui –uno de los grandes jefes de la rebelión tepehuana de 1616-1619-, del que se decía que “perteneía a la nación tepehuana aunque era tarahumar en sus

²⁵ Actualmente es el barrio de Analco muy cercano al centro histórico de la ciudad de Durango.

costumbres y que lo obedecían tanto en la sierra tarahumara como en la tepehuana” (Cramaussel, 2000: 279).

En cambio, algunos conflictos entre tepehuanes y tarahumaras quedan manifiestos en el hecho de que en los años próximos a la rebelión, en la década de 1620, los jesuitas convencieron a un grupo de tarahumaras de asentarse en San Pablo, donde se había logrado asentar a algunos tepehuanes, bajo la promesa de los ignacianos a los tarahumaras de que serían protegidos de las agresiones tepehuanas (Deeds, 2003: 61).

A diferencia de la región septentrional, en la que contamos con documentos como los del padre Font, la documentación histórica conocida no permite saber mucho del trabajo misional franciscano entre los tepehuanes a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. La poca información con que contamos proviene del padre Ortega (1996 [1754]) y del informe de fray Francisco del Barrio que data de 1604, en que relata un viaje que hiciera a la sierra en 1601 visitando a coras y tepehuanes (*apud* Calvo, 1990: 255-273). Del Barrio menciona que ya en ese año estaba un religioso de la orden seráfica en San Francisco del Mezquital y que durante su visita se encontraba en Huazamota. Ese religioso ocasionalmente también visitaba lugares como Ocotlán²⁶ “y otros pueblos de cuyos nombres no me acuerdo” (del Barrio *apud* Calvo, 1990: 267). En el informe de fray del Barrio también es posible constatar que había estrechas relaciones entre coras y tepehuanes. Por ejemplo, durante su visita a un pueblo cora en el que se celebraba un *mitote* cora, menciona que “de estos llegó a mí un indio de los que traían espada que decía ser tepehuán, sino que ya había casado entre los coras” (*ibidem*: 265). Por su parte, Ortega cuenta algunos de los acontecimientos acaecidos en Huazamota, relacionados con el alzamiento de 1616, mencionando que,

²⁶ Es necesario aclarar que en este caso se trata de un Ocotlán diferente al de la región septentrional en que misionaba el padre Font. Lo que no queda claro es si se trata de

según los coras, fue el "Nayerit" quien proveyó de tierras para la fundación del pueblo de Huazamota (Ortega, 1996 [1754]: 31).

Tello (1945 [1638-1653]: 128-129) asegura que la provincia de "Guzazamotla" cayó bajo el dominio español en los días de Nuño de Guzmán. "Guaçamota" aparece también en la suma de visitas ca 1548 (Gerhard, 1996 [1982]: 263). Pero es hasta 1588 cuando se funda en San Francisco del Mezquital una custodia de la doctrina de Zacatecas (Arlegui, 1851 [1737]: 75) y los misioneros seráficos se introducen en las montañas para la conversión de los tepehuanes y, hacia 1600, empiezan a misionar en Huazamota (Gerhard, 1982: 264).

2.3 La posible fractura de los tepehuanes

Si bien es cierto que durante la época colonial no se hacía --con la excepción de Tamarón y Romeral-- una distinción entre los tepehuanes del norte y los del sur, lo que nos muestra la retrospectiva desarrollada líneas arriba es que no es válido suponer que los procesos históricos de las comunidades tepehuanas norteñas puedan ser los mismos que para las del sur. Si pretendemos reconstruir la historia colonial de "los tepehuanes", es preciso recurrir a las fuentes históricas que hablan de ellos en las diferentes regiones que ocupaban en esa época y, quizá también sea necesario, encontrar un criterio que justifique tratarlos a todos juntos como un solo sujeto histórico. Sabemos, por ejemplo, cómo se desarrollaron algunos de los acontecimientos de la rebelión en lugares como Santiago Papasquiari, pero muy poco de lo que pudo suceder en la región de Mezquital. Así pues, es necesario tener precauciones cuando se hable de globalmente "los tepehuanes" durante la Colonia.

Santa María de Ocotán, San Francisco de Ocotán o si esa región en su conjunto era llamada "Ocotlán".

No dudamos de un viejo pasado común de los tepehuanes, pues así lo indica el parentesco de sus lenguas. Dicho parentesco indica además que su separación debió ser en tiempos relativamente “recientes”; pero hay que tener en cuenta que los tiempos en la lingüística, en la historia y la etnología son distintos.

Una pregunta recurrente de los investigadores es la de cuándo ocurrió la separación de la “gran nación tepehuana”, que habría ocupado desde el norte del actual estado de Jalisco hasta el sur del de Chihuahua. Sánchez Olmedo (1980: 32) sugiere que la separación entre los tepehuanes del norte y del sur ocurrió a partir de movimientos de población que se desarrollaron durante un largo proceso iniciado en la primera mitad del siglo XVII, como respuesta a la represión española contra varios alzamientos indígenas. Esos movimientos migratorios habrían traído como consecuencia un repliegue de la población hacia la Sierra Madre Occidental, así como también el abandono de la porción central y septentrional del actual estado de Durango, separándose así en dos grupos, uno al norte y otro al sur:

Según todos los datos anteriormente citados, hubo tepehuanes a todo lo largo de Durango; pero, a la entrada de los españoles al valle del Guadiana, probablemente el grupo se dividió en tepehuanes que habitaron al norte y tepehuanes que habitaron al sur del mismo valle. Se abrió entre ambos grupos una gran brecha en sus modos de vivir: los tepehuanes del norte fueron asimilándose a los tarahumaras; los del sur, conservando muchas de las costumbres antiguas que han sido permitidas por el sistema en el que están inmersas (Sánchez, 1980: 43).

Sánchez Olmedo sustenta su hipótesis, en parte, en la sugerencia que Riley y Winters hicieron con base en evidencia arqueológica:

We suggest that the Tepehuan are descendants of Chalchihuitized Loma group who had been living in the area of eastern and central Durango for many centuries before Columbus. After Spanish entry into Durango, the Tepehuan were first friendly (or over-awed), but

later made one major effort to dispel the invaders. With the failure of this attempt, they withdrew into inaccessible parts of the Sierra where, in the south at any rate, they found refuge and manage in part to carry on their old life (1963: 184).²⁷

Para Sánchez Olmedo (*cf.* 1980: 32), sería la rebelión de 1616 la que iniciaría el proceso de separación de los tepehuanes, e incluso asegura que ya en 1624 habrían perdido su unidad (Sánchez, 1980: 34).

Es un hecho que los tepehuanes desaparecieron en los lugares donde comenzó e impactó más la rebelión. Poblados como el de Tepehuanes (antigua misión de Santa Catalina) sólo conservaron el nombre como referencia a su población autóctona. También hay que tomar en cuenta que años antes de la revuelta hubo un proceso de despoblamiento como consecuencia de las epidemias. Según la información reunida por Reff (1991: 124-126), hubo una rápida expansión de tifo, tifoidea y disentería, desde Durango hasta el sur de Chihuahua entre los años 1576 y 1581, afectando gravemente el número de la población en esa parte del territorio. Los tepehuanes fueron pues divididos geográficamente. La pregunta que debe plantearse entonces es si esa división también ocurrió en los planos político, cultural y lingüístico.²⁸

Sánchez Olmedo supone que la unidad de la "nación tepehuana" al momento de la conquista también pudo existir en el ámbito político, bajo una forma de poder piramidal y centralizado que incluía a los tepehuanes del norte a los tepehuanes del sur y a los tepecanos (Sánchez, 1980: 39). Este autor basa su argumento en el hecho de que la rebelión de 1616 se extendió al norte y al sur de Durango, lo que sería

²⁷ Hemos preferido mantener aquí la cita en inglés ya que nos parece que Sánchez Olmedo incurre en un error cuando, en su texto, cita a los mismos autores escribiendo que "este grupo [los tepehuanes] vivió no sólo al norte, sino también al centro y sur de Durango" (Sánchez, 1980: 29). Como puede leerse en la cita textual de Riley y Winters, éstos no mencionan el centro de Durango.

²⁸ En lo que respecta a la organización política de los tepehuanes en general, Escalante (1997) ha sugerido la existencia de distintas formas de gobierno en las diferentes regiones tepehuanas en el momento del contacto español.

más fácilmente explicable si se supone la existencia de un poder central (*idem*). También menciona que dicho poder central podría ser aquel Indio General de la Nación Tepehuana que es mencionado por el virrey Juan Francisco de Güemes y Horcasitas en una carta del año 1746 dirigida al Gobernador Intendente de Durango, así como en los títulos primordiales de San Andrés Milpillas y Santa María de Ocotán (Sánchez, 1980: 39, 167, 169, 171). El autor argumenta que es posible creer que el Indio General de la Nación Tepehuana era una institución prehispánica, ya que es inverosímil pensar que los españoles hayan dotado a los tepehuanes de una autoridad que pudiera darles unidad, pues para los fines de la conquista era mejor ejercer el dominio sobre todas las autoridades tepehuanas a través de las autoridades reales (Sánchez, 1980: 40). Pero este argumento también haría necesario responder por qué las autoridades españolas habrían decidido mantener una autoridad indígena con tales características, si como dice Sánchez Olmedo (*idem*), un líder con esas cualidades mantendría a los tepehuanes con una unidad poco conveniente para la empresa de conquista. También sería verosímil suponer que las autoridades españolas impusieron a todos los tepehuanes una autoridad única y a su servicio, con la finalidad de controlarlos más fácilmente, o tal vez, para tratar de obtener un grupo más homogéneo que facilitara la dominación. Recordemos que en los años posteriores a la rebelión de 1616 se instauró un “gobernador general” tarahumara que tenía influencia en toda la región de las misiones tarahumaras y tepehuanas del norte, y cuyo objeto era precisamente el de facilitar el control español sobre la población indígena (Deeds, 2003: 179).

Es importante notar que los documentos a que Sánchez Olmedo hace referencia son de la primera mitad del siglo XVIII, por lo que consideramos sería prudente contar con referencias más tempranas o un buen argumento para extrapolar esa evidencia al pasado prehispánico o a los primeros años después de la conquista.

Tal como mostramos líneas arriba, al menos durante la rebelión de 1616 se identificaron varios líderes pertenecientes a diferentes pueblos de tepehuanes (Gradie, 2000: 153) y no parece haber pruebas de un líder único. Lo cierto es que la rebelión tuvo un gran poder de convocatoria sumando las fuerzas de xiximes, acaxeos, tarahumaras y tal vez de los coras (*cfr.* Tello, 1945 [1638-1653]: 172). Varios autores han señalado la gravedad del alzamiento y el gran impacto que tuvo en la sociedad neovizcaína. Seguramente los problemas que la revuelta trajo al gobierno colonial y a la población de la región tuvieron como principal aliado al “factor sorpresa”. Los españoles no se lo esperaban. Sin embargo, no podemos perder de vista que desde el fin de la Guerra Chichimeca la región se vio envuelta en un alzamiento tras otro. Los acaxeos en 1594 y 1601; los xiximes en 1609; después de los tepehuanes se alzaron los tarahumaras en 1648 y en 1680. Sin duda, la población indígena de la región tenía muchas razones para alzarse contra los españoles y muchos de ellos lo hicieron junto a los tepehuanes a finales de 1616. La responsabilidad de la agresión fue atribuida a la “nación” tepehuana, debido a que la revuelta denunciada por los españoles a finales de 1616 se desarrolló en la región jesuítica “Tepehuana”, razón por la que se le conoció como “la guerra de los tepehuanes” (Giudicelli, 2003: 104) aunque en ella estuvieran involucrados distintos grupos indígenas (incluidos distintos grupos de tepehuanes).

Por otra parte, las investigaciones arqueológicas en la región han sido realmente escasas y han estado dirigidas principalmente al reconocimiento de material (principalmente cerámico) relacionado con las culturas Chalchihuites-Loma San Gabriel (*cfr.* Foster, 2000).²⁹ Estas

²⁹ Fernando Berrojalbiz (*comunicación personal*) prepara una tesis doctoral (Instituto de Investigaciones Estéticas/UNAM) en la que aborda a “los tepehuanes prehispánicos”. De acuerdo con algunos de sus avances (Berrojalbiz, 2000), su postura se aparta de aquella que sostiene los nexos de los tepehuanes con las culturas Chalchihuites y Loma San Gabriel. Sin embargo, aunque reconoce la existencia prehispánica de grupos de tepehuanes que habitaban distintas regiones en diferentes nichos ecológicos, es

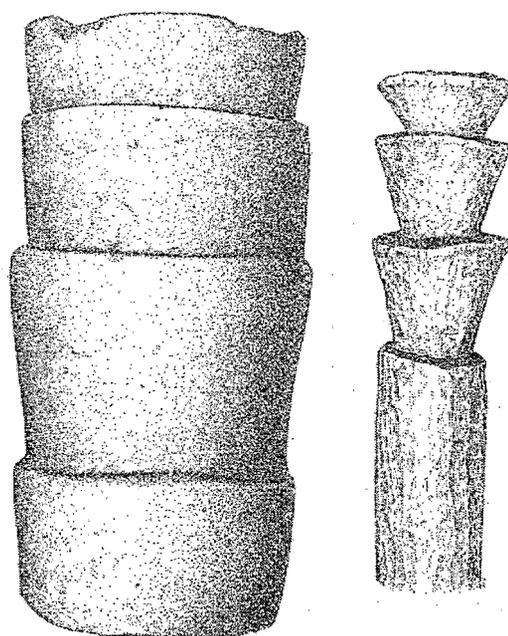
investigaciones hasta ahora no proporcionan ninguna información útil con respecto de la relación cultural que pudieron tener las regiones septentrional y meridional de los tepehuanes. Asimismo, es muy importante señalar que ninguna de las investigaciones arqueológicas se ha realizado en las inmediaciones de los lugares donde habitan actualmente ambos grupos de tepehuanes.

Asimismo, hay una gran dificultad para vincular el material arqueológico de la región con las poblaciones de la época colonial o las actuales. Sólo hay dos trabajos publicados de carácter arqueológico desarrollado con el fin de vincular material arqueológico con los tepehuanes del “presente etnográfico”. Sobre uno de estos trabajos, el de Cabrero y Valiñas (2001) volveremos más abajo cuando tratemos de la información lingüística por estar relacionado con ella. El otro texto es el que hemos citado antes escrito por Riley y Winters (1963). Estos autores sugieren una relación de influencia que va desde la cultura Chalchihuites tardía-Loma San Gabriel a los tepehuanes actuales. La evidencia presentada por Riley y Winters es muy sugerente para esclarecer el pasado prehispánico de los tepehuanes. Sin embargo, hay que decir que su argumento está “sujetado con alfileres”.

La hipótesis se sustenta principalmente en dos elementos materiales de la cultura Loma San Gabriel que parecen estar relacionados con dos elementos materiales de los tepehuanes que actualmente viven al sur. El primero de ellos es una piedra cónica escalonada de la fase Tunal o Calera de la cultura Chalchihuites (aproximadamente 1150-1350 [cfr. Foster, 2000: 204]), que tendría la función de incensario. Riley y Winters dicen que “una copia casi idéntica en madera es usada por los tepehuanes modernos para quemar resina de incienso” (Riley y Winters, 1963: 182).

recurrente en su discurso que hable de “los tepehuanes prehispánicos” tratándolos

Figura 1 Piedra cónica cultura Chalchihuites e incensario
tepehuán



Fuente: Riley y Winters, 1963: 182

Desafortunadamente los autores no mencionan de donde proviene la imagen del incensario de madera que presentan. Tomando en cuenta que Riley realizó trabajo de campo en las localidades tepehuanas del sur de Durango, Xoconostle (Riley, 1990 [1969]) y Candelaria (*cfr.* Riley y Hobgood, 1959), es posible que el objeto de madera provenga de la iglesia de una de estas localidades. Dicho objeto es casi idéntico (probablemente sea el mismo) a los dos candeleros de madera localizados adentro de la iglesia de Santa María de Ocotán, colocados uno a cada lado del altar. Pero contrario a los que aseguran Riley y Winters, durante nuestro trabajo de campo jamás hemos observado que se usen para quemar incienso, en cambio, siempre son utilizados para soportar velas (Reyes, 2001b).

como “un mismo pueblo” (Berrojalbiz, 2000: 2).

Los dos objetos comparados por Riley y Winters son sin duda parecidos, pero es muy discutible si en realidad son "casi idénticos". Pero si pasamos por alto el criterio de la forma, en cuanto a la función podemos decir que ambos objetos se utilizan para quemar algo, aunque no sea lo mismo. Algo que también dificulta la comparación entre esos objetos es que los autores tampoco proporcionan sus dimensiones. Si al menos los autores hubieran proporcionado el lugar de origen del objeto de madera, estaríamos en calidad de verificar la forma, la función y el contexto de su utilización.

Otro punto de comparación establecido por Riley y Winters entre la cultura Loma San Gabriel y los tepehuanes modernos es la elaboración y utilización de un tipo particular de pipas de arcilla. Esta es quizá la evidencia más fuerte proporcionada por los autores. Pero es necesario decir que algunas de las pipas mostradas también son muy semejantes a las utilizadas por los coras,³⁰ lo que haría necesario explicar su uso por parte de estos últimos. Asimismo, los autores asumen la posibilidad de que las pipas de los tepehuanes puedan ser copias de pipas antiguas encontradas por éstos.

Como mencionamos líneas arriba, Sánchez Olmedo (1980: 29) construye parte de su argumentación, sobre la unidad de los tepehuanes en el momento de la conquista, a partir del artículo de Riley y Winters, del cual hemos anotado los pormenores. Pero estos últimos mencionan que, aunque las fuentes tempranas no señalan distinción alguna entre ambos grupos de tepehuanes, cabe la posibilidad de que uno de los dos grupos podría estar incluido en el nombre del otro (Riley y Winters, 1963: 177).

³⁰ Hay que advertir que en el artículo de Riley y Winters (1963: 183) seguramente se muestran de forma errónea (invertida) el origen de las pipas. De acuerdo con nuestra

2.4 Los diferentes grupos tepehuanes y el punto de vista lingüístico

Por nuestra parte consideramos que la retrospectiva ofrecida páginas atrás ofrece evidencias que sugieren la ausencia, o más bien la inexistencia de una “gran nación tepehuana”, entendida como un gran y único grupo organizado que se extendía desde el sur del actual estado de Chihuahua hasta el norte de los actuales Nayarit y Jalisco.

Pero ante esa controversia es quizá la información lingüística la que puede marcar el rumbo a seguir en futuras investigaciones. Y es que, hasta el día de hoy, es precisamente en el campo de la lingüística donde más se han estudiado las relaciones entre las dos regiones tepehuanas.

Dentro de las lenguas yutoaztecas, las dos tepehuanas junto con el pápago, el pima alto y las variantes del pima bajo³¹ conforman la llamada subfamilia tepimana que, junto con las subfamilias taracahita, corachol tubar y aztecaza, forman la rama sureña de la familia lingüística yutoazteca.³²

Hemos mencionado que el tepehuán del norte y el tepehuán del sur son dos lenguas mutuamente ininteligibles (Mason, 1990 [1952]), pero también hemos dicho que son dos lenguas emparentadas y muy próximas. De hecho, desde el punto de vista léxico, el tepehuán del norte y el tepehuán del sur tienen una correspondencia de un 87 % (Bascom, 1965: 3). Si bien se reconoce que actualmente se hablan dos lenguas tepehuanas, Shaul (2000: 319) sugiere que en realidad se puede

experiencia de campo, las pipas que en el artículo se muestran como provenientes de la cultura Chalchihuites corresponden a las de los tepehuanes modernos y viceversa.

³¹ La designación del llamado pima bajo es meramente geográfica (refiriéndose al sur) y en términos lingüísticos resulta impráctica para el desarrollo de estudios comparativos (Shaul, 2000: 319).

³² De acuerdo con algunos autores, la subfamilia tepimana, junto con las subfamilias taracahita, corachol y tubar, integran el grupo de lenguas sonorenses (Miller, 1983: 118). En el modelo de “rastrillo”, que por contraposición al de “árbol” implica una mayor rapidez en la separación de las lenguas, no se contempla la conformación de la rama sonorenses (cfr. Hill, 2001: 917-919). Sobre este particular, véase el capítulo primero, apartado 1.5: “Los yutoaztecas centrales del Noroeste de México y Suroeste de los Estados Unidos”.

distinguir cinco variantes del tepehuán: “tepehuán del norte (Bascom, 1982); tepeguana, el antecedente colonial del tepehuán del norte (Rinaldini, 1743); tepehuán del sureste (Willett, 1991); tepecano (Mason, 1916), y tepehuán del suroeste (Moctezuma, 1992)”. Por otra parte, Soto (1999: 34) menciona que, si bien no se ha estudiado la lengua, de la comunidad de Santa María Magdalena de Taxicaringa, municipio del Mezquital, Durango, es posible que se trate de una variante más.³³

De las variantes mencionadas, todas las del sur son mutuamente inteligibles, por lo que se suele hablar de una lengua tepehuana sureña con diferentes variantes dialectales. El tepecano, variante hoy en día extinta, a principios del siglo XX tenía un alto grado de afinidad con el tepehuán del sureste, como quedó manifiesto a través de las palabras de Eleno Aguilar, tepecano de Azqueltán que viajó a Santa María de Ocotán y dijo “ellos hablan igual que nosotros, son nuestra gente” (Eleno Aguilar *apud* Mason, 1916: 396).

Las fronteras entre las lenguas y los dialectos no son fáciles de establecer. Pero tomando como principal criterio el de la mutua inteligibilidad entre dialectos, el tepehuán del norte y el tepehuán del sur pueden ser consideradas como dos lenguas distintas (*cfr.* Valiñas 1993: 170). De lo que no queda duda es que ambas lenguas se derivan de una sola. Responder cuándo se separaron estas dos lenguas podría ayudarnos a resolver el problema sobre si habría existido o no la unidad tepehuana durante la época colonial. Pero hay que advertir que, por ahora, esto quedaría en el campo de lo lingüístico, pues mientras no se tenga otra evidencia sería riesgoso hacer coextensivos conceptos como lengua, etnia, grupo o nación.

³³ Es necesario que futuros estudios lingüísticos maticen adecuadamente las diferencias dialectales del tepehuán del sur, pues la gente de comunidades tan cercanas como San Francisco de Ocotán y Santa María de Ocotán (hablantes de tepehuán del sureste), manifiestan que entre sus comunidades y las otras cercanas cambia un poco la forma de hablar.

La información lingüística muestra que algunas innovaciones fonológicas que distinguen a las lenguas tepimanas entre sí, por ende a las tepehuanas, fueron desarrolladas durante la época colonial, después del contacto (Shaul, 2000). Asimismo, la gran semejanza gramatical entre el tepehuán del norte y el tepehuán del sur sugieren que en el momento del contacto eran dos lenguas extremadamente parecidas (David Shaul, *comunicación personal*).

Sin embargo, existe evidencia de algunas innovaciones en las variantes sureñas del tepehuán que debieron ocurrir en tiempos prehispánicos (Shaul, 2000: 351). Por ejemplo, el tepehuán del sureste y el tepehuán del suroeste cambiaron, a diferencia del tepehuán del norte, el acento de la primera a la segunda sílaba (Shaul, 2000: 324).

Otra evidencia que apunta en ese sentido es la ofrecida por Valiñas (2000). Este autor muestra, con base en el análisis de los sistemas numéricos de las lenguas tepimanas, que las lenguas tepehuanas sureñas, a diferencia del tepehuán del norte, el pima y el pápago, se asimilaron en ese campo al sistema mesoamericano y, “considerando la naturaleza del conflicto habido entre éste y el colonial novohispano, esta asimilación cultural se puede postular para tiempos precoloniales (de no ser así, el sistema colonial habría asimilado al mesoamericano)” (Cabrero y Valiñas, 2001: 306).

Cuadro 3: Sistema numérico tepimano

(1)	Tep-NT	Tep-SO	Tep-SE	Tepecano	Huichol	Cora
uno	imóóko	má'd	ma'n	hímalD	ʒevi	sai
dos	goóka	gáúk	góok	gook	húuta	wá'ap'a
tres	vaika	váik	váik	vaáik	háika	waiika
cuatro	maakóva	määkáúv	máakov	mákov	núuka	m'aák'a
cinco	taáma	ʒáám	camám	iʒtumáaM	'auʒívi	ansibi
seis	naadámí	ʒü-má'd	ʒium-má'n	ʒiv-hímalD	'ata-ʒevi	aráh-sebi
siete	kuváarakami	(español)	ʒium-góok	ʒiv-gook	'ata-húuta	ará-wa'ap'a
ocho	maamískova	(español)	ʒium-váik	ʒiv-váik	'ata-háika	ará-waika
nueve	tuvuʒáama	(español)	ʒium-máakov	ʒiv-mákov	'ata-núuka	—
diez	baivuʒáama	(español)	mámvi	mámvi	tamaamáta	tam'aám'ata'a

Tep-NT = tepehuano del norte; Tep-SO = tepehuán del suroeste; Tep-SE = tepehuán del sureste.²

Fuente: Cabrero y Valiñas, 2001: 305

La característica que muestra esta diferencia entre el tepehuán del sur y el resto de las lenguas tepimanas es en lo que respecta al arreglo de números en quintetas. “Es decir, la numeración que va del 1 al 5 emplea lexemas diferentes, mientras que la que va del 6 al 9 usa un ‘lexema’ (no necesariamente asociado con el 5) más los números del 1 al 4. Entre la lenguas tepimanas, esta característica sólo se encuentra en las tres lenguas tepehuanas del sur” (Cabrero y Valiñas, 2001).

Las innovaciones particulares de las variantes del tepehuán del sur no impiden su mutua comprensión. Estas diferencias corresponden a algunos cambios que hace el tepehuán del sureste en ciertos préstamos del español. Ya que dicha innovación no la presentan ni el tepehuán del suroeste ni el tepecano, éstas debieron ocurrir después que dichas palabras fueron tomadas en préstamo (Shaul, 2000: 324). Por otra parte, hay cambios que pueden ser considerados de mayor importancia desde un punto de vista cultural. Por ejemplo, “la ‘tortilla’ tepecana [sāmit] es léxicamente diferente a la de las otras dos lenguas tepehuanas sureñas”

[*timkal*] (Cabrero y Valiñas, 2001: 307), tal como dijo el tepecano Eleno Aguilar, “ellos no llaman las tortillas como nosotros” (Eleno Aguilar *apud* Mason, 1916: 396).

Como hemos anotado antes, hay evidencia de que algunas diferencias entre el tepehuán del norte y el del sur debieron ocurrir antes de la conquista, mientras el tepehuán del sur y el tepecano mantuvieron una gran afinidad debido a que seguramente permanecieron en contacto hasta finales del periodo colonial (Cabrero y Valiñas, 2001: 315).

Ya en la época colonial, hacia 1673, se reconocía que “la lengua tepecana era la misma que la tepehuana”, tal y como lo declaraba un testigo mencionado en la correspondencia entre el padre Arias de Saavedra y el obispo Colmenero (Santoscoy, 1986 [1899]: LIX). Sin embargo, a inicios del siglo XVII los españoles hacían una distinción entre los tepehuanes y los tepecanos. “Los franciscanos nos aseguran en sus narraciones que los monasterios que fundaron en Colotlán, Nostic y Chimaltitlán se situaban en las regiones de la familia de Teuleschichimecos que usaban un lenguaje especial llamado tepecano” (Orozco y Berra, 1864: 279; *cfr.* Gerhard, 1996 [1982]: 99-100)

El franciscano fray Antonio Tello mencionó en su *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco* de 1653 que:

Después que esta provincia de Jalisco se recogió a los límites que hemos dicho, la más cercanas naciones de está gente bárbara y que le tocan, sin las que están de la otra banda del Río Grande a la parte del Norte, como queda dicho, y son las siguientes: Coanos, Tepecanos, Tepeguanes, Visuritas, Caramotas, Huinamotas, Tequares y coras [...] (Tello, L. II, vol. I, 1968 [1653]: 19)

Hacia 1673 el padre Arias y Saavedra mencionaba que “está cercada la nación Cora Nayalita de la nación tepehuana [...] y otros que por allá les llaman tepecanos que quiere decir serranos” (Arias y Saavedra *apud* Calvo, 1990: 290).

Cabe entonces preguntarse, si ya que se reconocía que los tepehuanes y los tepecanos hablaban la misma lengua, por qué hay referencias como las anteriores que tienden a diferenciar entre ambos y no entre tepehuanes de la región meridional y la región septentrional.

Si, como afirma Sauer (1998 [1934]: 187), “los términos tepehuán y pima eran considerados en la época colonial como distinciones geográficas más que lingüísticas”, resulta congruente que se llamara tepecanos a los habitantes de la sierra de Tepec, como se nombraba parte de la región de Bolaños en la época colonial, misma donde habitaron los tepecanos hasta principios del siglo pasado. Es probable que cuando Arias y Saavedra (*apud* Calvo, 1990: 290) afirmaba que tepecanos “quiere decir serranos” se aludiera precisamente a los de la sierra de Tepec. De cualquier forma, si tepecanos quería decir “serranos”, este término sería, como veremos a continuación, un sinónimo de tepehuán o tepehuano.

También es posible que la distinción entre tepehuanes y tepecanos fuera, en principio, una distinción propia de la población indígena de la región, pues como dice Arias y Saavedra (*idem*) “por allá les llaman tepecanos”. Esto nos obliga a dar mayor importancia al hecho de que el nombre tepehuán o tepehuanes es un nombre dado por un grupo ajeno al referido. Pérez de Ribas (1992 [1645]: 573) afirmaba, a mediados del siglo XVII, que el nombre tepehuán se derivaba de las palabras “mexicanas” *tepetl* o *tetl*, que significan montaña y piedra respectivamente.³⁴ Ya que el sufijo *hua* indica posesión en náhuatl, tepehuán significa entonces pueblo de las montañas. Considerando lo anterior y contemplando la gran porción geográfica por la que se supone se extendían los tepehuanes al momento del contacto, es probable que el nombre fuera un genérico (pueblo de las montañas), y no sabemos a cuántos grupos o pueblos emparentados comprendía.

A diferencia de la región del Mezquital de los tepehuanes meridionales, la de los tepecanos y grupos vecinos fue mejor conocida desde tiempos más tempranos. Los tepecanos habitaron hasta principios del siglo XX en la región del cañón de Bolaños al norte de Jalisco y su llegada a la región se ha fechado alrededor del año 1300 (Cabrero y Valiñas, 2001: 277). Después de la llamada Guerra del Mixtón, también conocida como Rebelión de la Nueva Galicia (1542), el español Toribio de Bolaños --a quien la región debe su nombre-- comenzó a trabajar las minas de la región de Tepec (Mecham, 1927: 51), las cuales abandonó a mediados de la década de 1550 (Gerhard, 1996 [1982]: 95). Después de la Guerra del Mixtón también fue necesario tomar medidas estratégicas que permitieran el tránsito de Guadalajara a las minas recién descubiertas en Zacatecas, cuyo paso fue casi imposible durante el periodo de 1540-1590 por causa de los saqueos de los indígenas de la región (Weigand, 1992: 188). Una pieza clave en la estrategia española fue la frontera de San Luis de Colotlán, una entidad política militarizada y administrada directamente desde la ciudad de México, que servía como amortiguador político entre la zona minera de Zacatecas y el reino del Nayar (Neurath, 2002: 72). Después de la fundación del presidio de Colotlán en 1591 o 1592 (Gerhard, 1996 [1982]: 99), se fundó una colonia grande de indios fronterizos cuya mayoría era de origen tepecano y que invariablemente estaba al servicio de la corona (Weigand, 1992: 196).

La región septentrional de los tepehuanes y la región tepecana se asemejaron en que ambas, en algún momento, constituyeron la frontera del avance español y en que en las inmediaciones de las dos regiones había fuentes minerales que eran de gran interés para los españoles. Por otra parte, la zona de Mezquital nunca fue ni ha sido productora de metales ni tampoco se fundó algún pueblo importante. Ello explica por

³⁴ Según Pérez de Ribas (1992 [1645]: 573), el nombre de los tepehuanes aludía a su

qué se conocía mucho mejor a los tepecanos y a los tepehuanes septentrionales, en cuyos territorios debieron incursionar los españoles, que a los tepehuanes meridionales, cuyo territorio era de poco valor para los conquistadores.

La diferenciación hecha por los españoles entre los tepehuanes y los tepecanos se asemeja a la que en algún tiempo, durante el siglo XVI, hacían en la región septentrional entre los “tepehuanes de la sierra” (un pleonasma) y los “tepehuanes del desierto” (un contrasentido) o indios salineros. Y aunque en algún momento se hacía esa distinción, “no puede decirse de modo alguno que los españoles del siglo XVI distinguieran de manera tajante a tepehuanes y salineros” (Cramaussel, 2000: 281). Y es que uno de los criterios frecuentemente empleados por los españoles en el reconocimiento de las “naciones” indias fue la lengua, pero:

Sin prejuizar acerca del tipo de vínculos culturales, lingüísticos o territoriales que hubieran podido ligar a los llamados tepehuanes y salineros, todo indica que los españoles de la primera mitad del siglo XVII lograron identificar en ellos a lo que habría sido el grupo geográficamente más extendido del septentrión novohispano. Ocupaban desde las montañas de la Sierra Madre de los actuales estados de Chihuahua, Durango, Jalisco y Nayarit, en la región de las barrancas, y continuaban hacia el norte serrano hasta la ribera del río Verde, en el actual estado de Chihuahua. Hacia el este de la Sierra Madre, se extendían también los tepehuanes del desierto o salineros, por el bajo río Conchos, al este del Florido, y llegaban probablemente hasta el río Bravo. [...] Es interesante añadir que durante la época colonial, con frecuencia se llamaba también tepehuanes a los pimas del norte de la Sierra Madre Occidental, por hablar estos últimos un idioma similar y comprensible para los tepehuanes propiamente dichos,³⁵ a pesar de que los territorios de ambos grupos no se tocaban entre sí (Cramaussel, 2000: 284).

En el artículo arriba citado, Cramaussel (2000) explica cómo durante la época colonial en el septentrión novohispano se denominó a las

fiereza.

³⁵ En este caso es muy importante señalar que las fuentes históricas y etnográficas de la autora para los “tepehuanes propiamente dichos” o serranos, provienen solamente de la región septentrional.

“naciones” aborígenes con términos que poco o nada tenían que ver con algún tipo de identidad u organización social autóctona y, en cambio, los nombres asignados servían para organizar fuerza de trabajo bajo el sistema de encomiendas. Lo anterior derivó en la generación de un sinnúmero de nombres para grupos en los que se dividió a la sociedad aborígen con base en las necesidades de fuerza de trabajo. Sin embargo, la autora señala que hay una importante razón para que ello no ocurriera entre tepehuanes y tarahumaras. De acuerdo con Cramaussel (2000: 294), la tardía colonización civil de la región tepehuana [septentrional] y tarahumara fue lenta y poco masiva, lo cual permitió la consolidación del sistema misional jesuita. Así, “en la sierra ya no se encomendaron indios gentiles desplazados de sus pueblos de origen, sino indios pertenecientes a reducciones misionales, las cuales ya tenían nombre cristiano” (Cramaussel, 2000: 297). De acuerdo con el argumento anterior, el reconocimiento de “naciones” como la tepehuana y la tarahumara no se habría dado ante la acusada necesidad de mano de obra y, en cambio, los misioneros jesuitas habrían hecho dichas identificaciones con base en otros criterios, principalmente lingüísticos.

Nótese que efectivamente hay varios testimonios de la región septentrional de los tepehuanes, provenientes de misioneros que dominaban la lengua tepehuana y predicaban en ella. Los jesuitas también escribieron las artes y gramáticas, como la de Benito Rinaldini (1743). Desafortunadamente, todo parece indicar que en lo que respecta al aprendizaje de las lenguas indígenas y a la elaboración de artes y gramáticas, los esfuerzos de los franciscanos en la región meridional no se asemejaron a los de los ignacianos en el norte. Por otra parte, tampoco sabemos si los españoles habrían sido capaces de distinguir entre variantes dialectales tan próximas como debieron ser en aquella época el tepehuán del norte y el tepehuán del sur. Todo parece indicar que no. Si se llegó a llamar tepehuanes a los pimas por la similitud de sus lenguas (Cramaussel, 2000: 284), más difícil hubiera sido distinguir las

supuestas y pocas diferencias entre la tepehuana del sur y la del norte. Giudicelli (2000: 103) argumenta, en oposición a Cramaussel, que la distinción entre tepehuanes y salineros respondió a la necesidad de afinar los criterios de diferenciación indígena para mantener el orden y el control. Este autor menciona que, si bien las primeras menciones de los tepehuanes asociados a las salinas datan de 1573 (Giudicelli, 2003: 66), el término “salinero” no cobra relevancia, al grado de separarse del de los tepehuanes, hasta la mitad del siglo XVII, cuando los salineros se convierten en “la pesadilla negra de las autoridades neovizcainas” (*ibidem*: 65). La información anterior nos permite argumentar que las distinciones hechas entre tepehuanes, tepecanos y “tepehuanes del desierto”, respondieron a la necesidad de mantener un mayor orden y control, identificando mejor a los aliados --los tepecanos--y, de mayor importancia, a los enemigos --los salineros--.

La información reunida en el presente capítulo nos permite darnos cuenta de la compleja realidad social y étnica en que se encontraba toda la “región tepehuana” en el momento de la conquista y los primeros años de la época colonial.

Por nuestra parte, coincidimos con Pennington (1969: 8) cuando indica que “en tiempos prehispánicos probablemente había una estrecha relación lingüística y quizá cultural entre los aborígenes que sobreviven hoy en día como los tepehuanes del norte, los tepehuanes del sur y los tepecanos”. También es muy probable, y las referencias históricas más tempranas así lo sugieren, que desde aquella época los tepehuanes de las diferentes regiones guardaban relaciones culturales con sus distintos vecinos. Y estas relaciones no sólo habrían sido establecidas con los tarahumaras, los mexicaneros, los coras y los huicholes, como sucede hoy en día, sino también con otros grupos ya desaparecidos como los

xixime y los acaxee,³⁶ de los cuales eran vecinos. Pero de ninguna manera creemos que haya evidencia suficiente para suponer una unidad social o política dentro de esa vasta región ocupada en el momento de la conquista por grupos de habla tepehuana. En lo que respecta a la cultura, podríamos suponer que las relaciones y las semejanzas entre ambas regiones eran grandes, pues así lo sugieren, por ejemplo, las similitudes que pueden encontrarse entre el *mitote* de los tepehuanes del sur y las danzas de *yúmari* y *rutuburi* de los actuales tepehuanes del norte: ceremonias agrícolas en las que se danza por las noches en parejas del mismo sexo en sentido antihorario alrededor de un músico (nos ocuparemos específicamente de estas ceremonias en el capítulo tercero). Sin embargo, esto no debe servir para justificar una unidad mayor entre los tepehuanes, pues si bien es cierto que existen importantes semejanzas en la ejecución de esos dos rituales, éstas nos son más fuertes que, por ejemplo, las semejanzas entre el *mitote* de los coras y las danzas mencionadas de los tepehuanes del norte.

Pero, a pesar de estas semejanzas culturales entre las dos regiones de los tepehuanes, el hecho de que no existiera una unidad política en el momento de la conquista provocó que con el correr de la vida colonial se acentuaran más las diferencias. El largo proceso de dominación se caracterizó por contener dos mecanismos aparentemente opuestos. Por una parte, la tendencia a homogenizar a la población autóctona, que derivó en la conformación de un menor número de grupos indígenas con una nueva organización política y mayores semejanzas culturales. Por otra parte, particularmente en el caso de los tepehuanes, se marcaron

³⁶ Santaren (*apud* González, 1993: 150-173), en su informe de 1604 ofrece información sobre los acaxee que podía ser interpretada a partir del conocimiento de la cosmovisión de los grupos indígenas del Gran Nayar. Por ejemplo, menciona que antes de la siembra pedían a “un dios que les guardase las sementeras, y este en figura de conejo o venado, rogándole que los conejos y venados no les echasen a perder las sementeras y sembrados (*ibidem*: 159). De forma muy semejante, los tepehuanes de Santa María de Ocotán realizan una ceremonia antes de la siembra, en la que piden a los tejones, ratones y cuervos, que no vayan a estropear las milpas (Reyes, 2001a: 155).

mayores diferencias culturales entre dos grupos mayoritarios que hoy en día son los tepehuanes del norte y los tepehuanes del sur. Ese fenómeno, que además acarreó la desaparición de población tepehuana en la porción centro y norte del actual estado de Durango, debe despertar un gran interés a los historiadores. Y es que, si tomamos en cuenta las posibles diferencias culturales y políticas entre las regiones septentrional y meridional de los tepehuanes, es posible que haya sido en el centro donde podamos encontrar una mayor interacción entre ellas y dónde tal vez pueda encontrarse un pasado colonial más compartido.

Para concluir este capítulo es necesario comentar que resulta impostergable una mayor investigación en los archivos, principalmente en aquéllos que contienen documentación de origen franciscano, para el esclarecimiento del problema aquí discutido. También estamos en espera de más investigaciones de carácter arqueológico que contribuyan en el conocimiento del pasado prehispánico de la región.

Asimismo, se plantea como indispensable una mayor reflexión, por parte de la antropología en general, sobre la relación entre el conocimiento generado en las distintas áreas de nuestra disciplina. Por ejemplo, las relaciones “lengua-etnia”, “tepalcate-etnia” (*cfr.* Valiñas, 2000: 175), así como las relaciones entre grupo indígena, el nombre del grupo, su lengua y el nombre de la lengua (*cfr.* Valiñas, 1993). Y es que la relación acrítica e inmediata de estos diferentes campos ha llevado a errores tales como decir que “los *ódami* están actualmente constituidos en dos grupos que se encuentran geográficamente separados” (Molinari y Nolasco, 1995: 485).

Capítulo 3

Pimas, pápagos y tepehuanes. Relaciones lengua-cultura entre los pueblos tepimanos.

3.1 Introducción

En el capítulo anterior exploramos la historia de dos grupos indígenas del noroeste de México denominados tepehuanes, con la finalidad de mostrar lo difícil que es hablar de una historia única y compartida por esos dos grupos, aunque reciban el mismo nombre. También hemos mencionado que la escasa etnografía sobre ambos grupos muestra que éstos guardan estrechas relaciones culturales con los respectivos grupos indígenas que les son vecinos. Así, los tepehuanes del norte participan de una región cultural con los tarahumaras,³⁷ mientras que los tepehuanes del sur lo hacen con los mexicaneros, los coras y los huicholes en la región del Gran Nayar.

El análisis de diferencias y semejanzas culturales entre grupos vecinos de una región se complica cuando es necesario decidir en qué aspectos de la cultura y en qué grado deben hacerse los distintos énfasis. Por ejemplo, en el capítulo anterior señalábamos la gran proximidad lingüística que hay entre las lenguas tepehuanas del norte y del sur; pero a pesar de su estrecha relación, las diferencias existentes entre ellas no pueden ser pasadas por alto pues precisamente éstas son las que sugieren un desarrollo diferenciado entre las distintas comunidades hablantes de tepehuán. Otro factor importante a ser considerado es el de la profundidad histórica. Si como hemos argumentado, en el momento del contacto español no había una cultura unificada en el "vasto territorio tepehuán", las posibles semejanzas culturales (que



seguramente eran muchas) debieron distanciarse cada vez más a partir de su mutua separación geográfica y con el correr del tiempo.

Después de mostrar en el capítulo anterior el diferenciado desarrollo histórico de dos regiones tepehuanas --una al norte y otra al sur--, podría parecer una necesidad insistir en que el alto grado de proximidad lingüística entre los dos grupos de tepehuanes actuales sugiere también que éstos deben compartir muchas más características culturales. El hecho de que las dos lenguas tepehuanas pertenezcan a un mismo grupo lingüístico implica que en el pasado existió una comunidad de hablantes que poseía una lengua y, seguramente una cultura, de la que ambos grupos hablantes de las dos variantes del tepehuán se desprendieron.

Asimismo, la muy difundida e influyente en antropología americana "hipótesis Sapir-Whorf" está, en principio, del lado de quienes argumenten que los tepehuanes deben compartir algo más que características lingüísticas. A partir del "principio de relatividad lingüística",³⁸ Whorf argumentó que:

los usuarios de gramáticas marcadamente diferentes son dirigidos por las gramáticas hacia diferentes tipos de observaciones y diferentes evaluaciones de actos de observación extremadamente semejantes, y en ese sentido, no son equivalentes como observadores, sino que deben llegar a diferentes visiones del mundo (Whorf, 1956: 221).

En ese orden de ideas, los usuarios de gramáticas marcadamente semejantes deben ser dirigidos a evaluaciones semejantes del mundo que observan.

³⁷ De acuerdo con Hinton (1983: 316), los tepehuanes del norte mantendrían relaciones culturales con yaquis-mayos, ópatas, tarahumaras y guarijíos.

³⁸ Otras etiquetas utilizadas para referirse a este principio son: "hipótesis Sapir-Whorf", "hipótesis Whorfiana", "relatividad lingüística" o "hipótesis de relatividad lingüística" (Malotki, 1983: 1).

Sin descartar el llamado "principio de relatividad lingüística", Malotki (1983) ha señalado algunos de los excesos cometidos en su nombre, así como los errores en que el mismo Whorf incurrió en sus apreciaciones sobre la lengua hopi, que era el clásico ejemplo que mejor explicaba dicho principio. Asimismo, Hill (1988) ha señalado que algunos de los trabajos lingüísticos derivados de esta postura requieren ser revaluados ante la presencia de múltiples inconsistencias. Sin embargo, a pesar de los problemas de carácter empírico encontrados en los análisis lingüístico de Whorf y algunos de sus seguidores, el tema sobre cuánto influencia la lengua al pensamiento y a los comportamientos no lingüísticos, continúa siendo un tema central en la lingüística antropológica (Hill, 1988: 31), principalmente el estudio de la forma en que las categorías gramaticales (relativamente inaccesibles a la conciencia de los hablantes) juegan un papel importante en la transmisión de categorías sociales y culturales (Hill y Mannheim, 1992: 387).

Ya que las lenguas tepehuana del norte y tepehuana del sur son, fonológica, léxica y morfológicamente muy parecidas, la "propuesta whorfiana" sugiere que dichas semejanzas lingüísticas deben encontrar expresión en campos no lingüísticos, lo que necesariamente nos conduce a buscar dichas correspondencias, a pesar de que lo expuesto en el capítulo anterior indica la dirección opuesta. Sin embargo, habría que notar que es precisamente en el campo gramatical en el que se carece de trabajos comparativos entre las distintas lenguas tepimanas, y en el que podrían haber sufrido cambios importantes marcando contrastes de una lengua a otra.

El criterio lingüístico suele ser el elemento principal utilizado en la definición de los grupos indígenas o grupos étnicos de México y Norteamérica. Así, en México se denomina a los grupos indígenas con el

nombre de sus lenguas, equiparando erróneamente lo que son grupos indígenas, etnias, lenguas y grupos etnolingüísticos (cfr. Valiñas, 1993: 165; Valiñas, 2000: 175; cfr. Bartolomé, 1997: 52). De tal forma que los tepehuanes son de la étnia tepehuana porque hablan la lengua tepehuana. Pero ni los tepehuanes del norte ni los tepehuanes del sur son más o menos tepehuanes, sino que, como hemos visto, actualmente son dos grupos distintos que tienen el mismo nombre. El nombre que les es asignado de acuerdo con el nombre de su lengua parecería sugerir que se trata de la misma lengua y del mismo grupo.⁴⁰ Pero es bien conocido que pueden existir dos o más lenguas iguales que se denominan con un nombre distinto, así como también hay casos de lenguas que se llaman de la misma forma y en realidad son diferentes (Valiñas, 1993: 171).

Lo particular del caso de las lenguas tepehuanas es que se trata de dos lenguas distintas que se llaman de la misma forma porque se derivan de una misma. Lo anterior se refleja también en el hecho de que incluso los nombres de sus lenguas --por extensión los nombres de los dos grupos--, en idioma propio, son extremadamente semejantes, a tal grado que parecen indicar que no debemos pensar otra cosa más que su proximidad cultural. Es decir, si el nombre tepehuán es una denominación de origen náhuatl con la que habría que tener cautela cuando se trata de aplicarla de forma indiferenciada a dos grupos distintos, ya que dificulta ver sus diferencias culturales, los nombres que ambos grupos se otorgan a sí mismos no parecen sino contradecir dicho argumento, pues son igualmente parecidos: *ódami* en el caso de los tepehuanes del norte y *o'dam* y *audam*, en el caso de los tepehuanes del sur.⁴¹

⁴⁰ Incluso el INEGI (XII CENSO GENERAL DE POBLACION Y VIVIENDA 2000) registra únicamente una lengua tepehuana, sin quedar claro a cual de las dos se refiere, o si ambas lenguas son pensadas, con base en su nombre, como una sola.

⁴¹ Nótese además que la retención de vocales finales y el desarrollo de "tonalidad" es una de las características que distinguen al tepehuán del norte del tepehuán del sur. Estas características están expresadas en la "i" final y el tono de la palabra *ódami* que utilizan los tepehuanes del norte (cfr. Shaul, 2000).

La evidencia anterior sugiere que no podemos pasar por alto la posibilidad de que ambos grupos compartan algo más que la proximidad de sus lenguas. Pero si fundamentamos nuestra búsqueda en la relación lingüística, así como en la semejanza del nombre de sus lenguas y de los grupos, no podemos omitir que los tepehuanes del norte y los tepehuanes del sur mantienen una relación del mismo grado de proximidad con otros grupos del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos: los pimas y los pápagos. Por esa razón, nos vemos obligados a que cualquier relación del tipo lengua-cultura que se argumente entre los tepehuanes del norte y los tepehuanes del sur debe extenderse a los otros grupos mencionados.

Entre los grupos de filiación lingüística tepimana los que han sido más ampliamente estudiados son los llamados pimas altos. En segundo lugar los tepehuanes del sur y los tepecanos, mientras que los pimas bajos y los tepehuanes del norte continúan siendo un misterio en una gran parte de su cultura. Esta situación al menos tiene la posible ventaja de que los dos grandes grupos más conocidos se encuentran precisamente en los extremos geográficos: al norte (pimas altos) y al sur (tepehuanes del sur). Estos dos extremos representan también una variedad en los nichos ecológicos en los que los distintos grupos viven y se reproducen sus culturas, pues los pimas altos habitan una región preponderantemente desértica mientras que los tepehuanes del sur habitan en las elevaciones y las barrancas de la Sierra Madre Occidental. De acuerdo con Hinton (1983: 316), estos dos extremos geográficos muestran también diferentes influencias culturales, donde los pimas altos se relacionan más claramente con los tepehuanes del norte, los yaquis, los mayos, los ópatas, los tarahumaras y los guarijios; mientras que los tepehuanes del sur y sus vecinos los coras y los huicholes presentan una mayor influencia mesoamericana. Asimismo, los pimas

altos encuentran semejanzas culturales con los indios pueblo (al este)⁴² y con los de filiación lingüística yumana (al norte y al oeste).⁴³ En ese sentido, podemos decir que los dos grandes grupos que servirán de guía para nuestro análisis, deben tener, en principio, características diferentes que facilitan su comparación.

Así, consideraremos los ciclos rituales de los pimas altos (pima-pápago) y los tepehuanes del sur ya que sobre estos grupos está bien documentada la estructura de los ciclos ceremoniales. A los pimas bajos y los tepehuanes del norte nos referiremos de forma más breve, atendiendo a algunos datos conocidos que nos parece pueden proporcionar algunas pistas importantes en su relación cultural con los otros grupos. Por lo que respecta a los hoy en día desaparecidos tepecanos, haremos referencia a la información disponible sobre su calendario ritual, pero hemos de advertir que, si bien Mason (1965 [1918]) documentó detalladamente los textos rituales de las ceremonias agrícolas tepecanas, en sus diversas publicaciones no encontramos elementos que permitan sustentar una relación cultural más allá de la lengua entre los tepecanos y los otros grupos tepimanos. Sobre ello volveremos más adelante.

⁴² Underhill (1946: 5) reportó que los pimas altos tenían divisiones sociales en mitades así como en cuatro clanes de descendencia patrilineal. Por otra parte, los indios pueblo tienen una multitud de clanes en sus diferentes comunidades, algunos con nombres de animales u otros elementos de la naturaleza, aunque en ese caso la tendencia es hacia clanes matrilineales (*cf.* Eggan, 1971 [1950]: 21-153).

⁴³ Por ejemplo, Bahr (1997) muestra como la ceremonia llamada *Wigita* de los pima-pápago, la llamada *Keruk* de los yumanos ribereños y la *Semana Santa Yaqui*, son variantes de un mismo ritual y están mutuamente influenciados. Bahr (1998) también ha demostrado la relación e influencia mutua de los mitos pápagos y los de algunos grupos yumanos. Por otra parte, desde el punto de vista lingüístico, hay evidencia de mutuas influencias que permiten sostener la hipótesis de que tanto los grupos hablantes de la lengua "proto-tepimana" como de la "proto-yumana", formaron parte de la comunidad multiétnica Hohokam (Shaul y Hill, 1998).

3.2 Los grupos tepimanos del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos

A diferencia del capítulo anterior, ahora hemos decidido comenzar la exposición con la información lingüística, pues es en ese campo en el que al menos está clara la relación de los grupos que conforman la rama lingüística denominada tepimana, es decir: los tepehuanes del norte, los tepehuanes del sur y los grupos conocidos como pimas bajos y pimas altos (incluidos los pápagos en estos últimos), así como los tepecanos. El vocablo "tepimano", *tepiman* en inglés, fue propuesto por Bascom (1965: 2) para sustituir el de "pima-tepehuán" propuesto por Mason (1936 [1923]), ya que este último, argumenta Bascom, (1965: 2), implicaba una dualidad en el grupo --entre pimas y tepehuanes-- que no está sustentada lingüísticamente. Antes de que se empleara el término "tepimano" se usaron distintos nombres en diferentes sentidos:

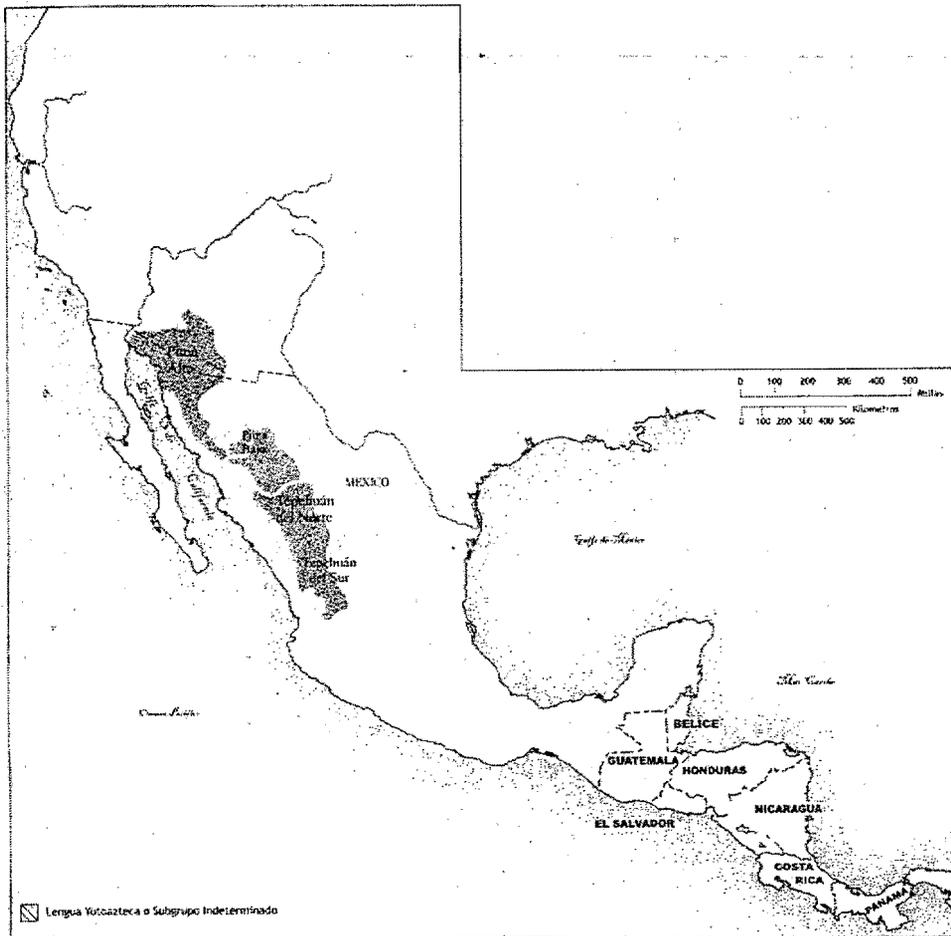
El termino "pimano" fue usado por Powell (1893)⁴⁴ para denotar la familia lingüística que Mason (1936), siguiendo a Brinton (1891), llamó "sonorense" [Sonoran]. Mason (1936 y 1940) usó Pimano [Piman] para denotar a los pimas altos y a los pápagos de Arizona y México así como a los pimas bajos de México. Whorf uso Pimano [Piman] para denotar lo que Mason (1936) llamó "pima-tepehuán", el cual incluía el término pimano de Mason (1936) más los tepehuanes del norte, los tepehuanes del sur y los tepecanos así como algunas lenguas extintas. Es a este último grupo [pima-tepehuán] al que nosotros llamamos "tepimano" (Bascom, 1965: 1).

La estrecha relación lingüística de las lenguas que integran este grupo fue anotada por Mason (1936 [1923]: 188), quien advirtió que, debido a la gran semejanza de estas lenguas, podían distinguirse de otros grupos lingüísticos. Este autor (Mason, 1936 [1923]: 184) también llamó la atención sobre el gran espacio geográfico ocupado por este grupo

⁴⁴ Éste es el año referido por Bascom, pero en nuestra búsqueda, el año original de la obra de Powell resultó ser 1891 (Powell, 1991 [1891]).

lingüístico (desde Arizona hasta Jalisco). A este espacio se lo conoce como el “corredor tepimano” y, autores como Wilcox (1986), sostienen que ésta era la ruta de contacto entre Mesoamérica y la región Hohokam. La homogeneidad lingüística de la familia tepimana está presente en los niveles morfológicos, fonológicos y léxicos (Cabrero y Valiñas, 2001: 301). En una comparación desde el punto de vista léxico, usando una lista de 100 palabras, Bascom presenta el siguiente resultado de vocabulario compartido entre las distintas lenguas tepimanas: tepehuán del norte-pima alto (pápago) 90%; tepehuán del norte-pima bajo 88%; pápago-pima bajo 88%; tepehuán del norte-tepehuán del sur 87%; tepehuán del sur-pima alto 85%; tepehuán del sur-pima bajo 85% (Bascom, 1965:3). De acuerdo con los criterios seguidos por el análisis léxico anterior y con base a los resultados obtenidos, no es posible realizar un corte tajante entre las lenguas tepehuanas y las pimas, pues todas las lenguas guardan entre sí una relación casi equidistante.

Mapa 3: Distribución geográfica de las lenguas tepimanas



Fuente Miller, 1983 y Hill, 2001: 914

El tipo de semejanzas lingüísticas encontradas en las lenguas tepimanas implican ya sea innovaciones compartidas entre todas ellas, o bien, un largo contacto lingüístico a través del tiempo. Estas lenguas muestran un gran conservadurismo reticente al cambio, pues mantienen una gran homogeneidad dentro un espacio geográfico muy amplio y además de que no todas ellas son vecinas, encontrándose lenguas de otras subfamilias lingüísticas en los espacios que hay entre ellas (*cfr.* Cabrero y Valiñas, 2001: 302). Lo anterior se hace más evidente cuando se compara los porcentajes de semejanzas léxicas de las lenguas tepimanas con otras del norte-occidente de México, tal como se muestra en el cuadro número 1.

Cuadro 4 Porcentaje de semejanzas léxicas entre algunas lenguas del norte y occidente de México

Entre el pápago y el tepehuán del sureste	73% ⁴⁵
Entre el pápago y el tepecano	76%
Entre el cora y el huichol	58%
Entre el tarahumara y el guarijío	79%

Fuentes: Shaul y Hill, 1998: 3; Cabrero y Valiñas, 2001: 302.

La información del cuadro anterior cobra mayor importancia si tomamos en cuenta que, por ejemplo, el cora es el vecino geográfico y lingüístico más próximo del huichol, lo mismo que el guarijío del tarahumara, en cambio, el tepecano (que se hablaba en Jalisco) no era el vecino más cercano del pápago (que se habla en Arizona) y sin embargo el porcentaje de semejanzas léxicas es muy alto (Cabrero y Valiñas, 2001: 302).

Los glotocronologistas proponen que una cognación de 80.5% de vocabulario básico entre dos lenguas, representa un rompimiento entre ambas de 1 000 años anteriores a la época del léxico comparado (Swadesh, 1959). A pesar de que el método glotocronológico es muy criticado y debe tomarse con muchas reservas, el menor porcentaje entre las lenguas tepimanas, que es de un 73%, sugiere que durante el primer milenio de nuestra era debió existir una comunidad hablante de una lengua prototepimana (Shaul y Hill: 1998: 3).

Ya que en el capítulo anterior hemos explicado con mayor detalle las divisiones entre los grupos y las lenguas tepehuanas, nos detendremos ahora para explicar la separación de las lenguas de los grupos pimas.

Los conquistadores españoles dieron el nombre de Pimería a una región en el noroeste de la Nueva España en la que reconocieron a ciertos

grupos que hablaban lenguas muy parecidas. La Pimería se extendía desde algunas porciones del actual estado de Sonora hacia el norte del mismo hasta alcanzar el actual estado de Arizona en la unión americana. Los españoles llamaron Pimería Baja a la región sur y Pimería Alta a la región norte. La distinción entre “baja” y “alta” refiere a su posición geográfica, al sur y norte respectivamente, es decir, a su latitud. La distinción es meramente geográfica y aunque comúnmente se usa para referirse a las lenguas de esas dos regiones, esa distinción tiene muy poca utilidad práctica en los estudios lingüísticos (Shaul, 2000: 319). De tal forma que en la literatura etnográfica se ha conservado una división que durante la época colonial operó sobre todo en el campo misional (Dunnigan, 1983: 218). Pero también desde el punto de vista lingüístico encontramos que la distinción geográfica de los pimas es inoperante:

Pima Bajo es una designación geográfica que cubre ati, altar, nevome, los modernos pima onavas y pima de la montaña (oob no' ok). [...] Ati pima es muy distinto y separado del resto de las tepimanas. Nevome es mucho más conservador gramaticalmente que cualquier otra variedad pimana, y el moderno pima onavas tal vez no es una continuación del nevome. Oob no' ok no es mutuamente inteligible con las otras variantes pimanas y además era difícil de entender para los modernos hablantes de pima onavas. Consecuentemente, el término pima bajo es de poca ayuda práctica en los estudios comparativos tepimanos (Shaul, 2000: 319).

Actualmente los pimas bajos viven en una región de la Sierra Madre Occidental en donde colindan el sureste del estado de Sonora y el suroeste del estado de Chihuahua (Ortiz, 1995: 295), región que se extiende hacia el oeste en tierras bajas. En la región de los pimas bajos encontramos, orográficamente, una distinción básica entre los pueblos que se encuentran en tierras bajas y tierras altas (cuadro 2).

⁴⁵ Este dato es distinto al proporcionado por Bascom que fue citado líneas atrás. Corresponde a una actualización de los datos hecha por Shaul y Hill (1998).

Cuadro 5. Principales poblaciones de los pimas bajos. Tierras altas y tierras bajas

Pimas de tierras altas	Pimas de tierras bajas
Yécora	Onavas (Névomes)
Maycoba	Ures
Yepachi	Horcaditas
Tutuaca	

Fuente: (Dunnigan, 1983: 217).

Los pimas altos se dividen comúnmente en pimas y pápagos.⁴⁶ Los pimas viven en las inmediaciones del Río Gila, Salt River, en la reservación Ak Chin al sur de Arizona y en las reservaciones cercanas de Casa Grande, Chandler, Coolodge y en el área metropolitana de Phoenix (Fontana, 1983: 125). Los pimas del Río Gila se llaman a sí mismos *akimel o'odham*⁴⁷ (gente del río), para distinguirse de los *tohono o'odham* (gente del desierto), es decir, sus vecinos pápagos del sur (*idem*). Los pápagos viven en el desierto de Altar-Yuma o desierto de Sonora en las reservaciones de San Xavier, Ak Chin y Gila Bend, así como en las de Ajo, Marana, Florence, en el área metropolitana de Tucson y Phoenix, Los Ángeles y San José California. También hay algunos pequeños asentamientos en Sonora (*idem*).

⁴⁶ Durante el tardío siglo diecisiete, siglo dieciocho y principios del diecinueve, los españoles reconocían diferentes tipos de pimas altos llamados como Pimas, Pápagos, Sobaipuri, Soba, Gileños y Piatos (Fontana, 1983: 125).

⁴⁷ Con la finalidad de homogeneizar las distintas formas de escribir los nombres indígenas utilizadas por distintos autores, he preferido omitir algunos caracteres. Por ejemplo, Fontana (1983: 125) escribe *?ákimel ?ó?odham*, donde yo he preferido escribir *akimel o'odham*.

Mapa 4: Región Pápago



Fuente: Galinier, 1997 [1991]:259

En el capítulo anterior tratamos más detenidamente de las fuentes para el estudio de los pueblos tepehuanes. En el caso de los pueblos pimanos es necesario decir que de la misma forma que entre los tepehuanes, nos encontramos ante una disparidad en cuanto a su estudio y ante el hecho de que la información proviene en los distintos casos, de diferentes épocas.

Entre los trabajos que nos resultan más útiles para el caso de los pimas altos --a los que en adelante nos referiremos como "pima-pápago"-- se encuentran los ya clásicos de Russell (1975 [1908]) para los pimas y los de Underhill para los pápagos (1939; 1946). También contamos con el trabajo de Lumholtz (1912) "*New Trails in Mexico...*" y los más recientes de Donald Bahr (*et alli*, 1974; 1983a; 1983b y Benedict *et alli*, 2001).

Por otra parte, los pimas bajos han recibido mucha menos atención y, aunque hay información dispersa en varios autores, las fuentes que nos resultan útiles son Pennington (1980), quien de la misma forma que en su estudio sobre los tepehuanes del norte hace énfasis en la cultura material. Otras fuentes son Dunnigan (1983), Escalante y Estrada (1993) así como Faubert (1975). Esta lista no pretende ser exhaustiva, sino mostrar las fuentes que nos han resultado de mayor utilidad.

También es necesario decir que entre los distintos autores mencionados el "presente etnográfico" es distinto. Esto es particularmente importante en el caso de los pima-pápago, pues como muestra Bahr (1983a y 1983b), la vida de esas comunidades cambió mucho a lo largo del siglo XX, de tal forma que muchas de las cosas que Underhill y Russell pudieron observar a principios del siglo pasado, particularmente las actividades de orden ceremonial, perviven sólo en la memoria. Ello explica por qué en muchas ocasiones, particularmente cuando citemos los trabajos de Russell o de Underhill, hablaremos en tiempo pasado.

3.3 El ciclo ritual anual pima-pápago

Aunque existen algunas diferencias en la organización del calendario ritual entre las distintas comunidades de los pima-pápago, podemos decir que en general mantienen la misma estructura. Daremos importancia a las diferencias cuando nos parezca que éstas son relevantes y puedan arrojar luz sobre el análisis que nos ocupa. Underhill *et alli* (1997)⁴⁸ presentan un resumen del calendario ritual pima-pápago, en el que se distingue entre las celebraciones nativas y las cristianas, así como entre las de carácter público y privado (cuadro 3).

Cuadro 6: La Religión Pápago Como Totalidad

	Público	Privado
Nativo	Fiesta del vino Peregrinación de la sal Cacería de conejo Cacería de venado <i>A'ada</i> Campana de guerra Ceremonias de primavera <i>Wi:gita</i> "Bailes sociales" Baile de la pubertad de las jóvenes	Diagnóstico del médico Ritual de curación Ingesta de arcilla Captura de águila Narración de la historia de la creación
Cristiano	Fiestas del año cristiano Sacramentos cristianos Peregrinaciones a santuarios cristianos	Velaciones Oraciones antes de los alimentos Día de Todos Santos Celebraciones privadas o días de fiesta

Fuente: Underhill *et alli* (1997: 10).

⁴⁸ La convención de citar el nombre de la primera persona que aparece en una obra colectiva nos indica, en este caso, que el nombre al que debe referirse es al de Underhill. La mayoría de los textos pima-pápago que se presentan en la obra fueron registrados por Underhill. Sin embargo, es necesario aclarar que la mayor parte del análisis, la organización del material y la presentación del calendario ritual que aquí reproducimos, fue responsabilidad de Donald Bahr (Underhill, *et alli* 1997: 5 y 7; véase particularmente las notas al pie de página 1 y 2).

Underhill (1946) ha descrito el ciclo completo de los pápagos, mientras que Russell (1975 [1908]) hizo algo semejante para el caso de los pimas. Por otra parte, Underhill *et alli* (1997) describen las primeras siete celebraciones públicas nativas del cuadro anterior. A continuación ofrecemos un resumen de las celebraciones de carácter “público nativo” de los pima-pápago. A no ser que se señale lo contrario, la información sobre estas celebraciones proviene del texto *Rainhose and Ocean* de Underhill *et alli* (1997).

La fiesta del vino

A pesar de lo artificial que puede resultar realizar cortes en los ciclos rituales para decir donde comienzan o terminan, los editores de *Rainhose and Ocean* (Underhill *et alli*, 1997: 17) sugieren que el inicio del año pápago está señalado por el festival del vino. Durante esa ceremonia se celebra la llegada de las nubes de verano desde el oriente, lo que coincide con la maduración de la fruta del saguaro (*cereus giganteus*). La fruta está lista para su recolección entre finales de junio y finales de julio. La ceremonia se realiza una vez que las lluvias ya han comenzado, por lo que ésta no se hace para que llueva, sino para que siga lloviendo.

La fiesta del vino se desarrolla en un espacio compuesto por tres partes. Ahí se encuentra la “casa redonda” (*o:las ki:*), que es muy parecida a una casa pero ésta se utiliza únicamente para ceremonias públicas. Inmediatamente al oriente de la casa redonda se encuentra una ramada (*watto*); y al este de la ramada hay un claro de tierra en cuyo centro tiene un espacio para encender fogata.

La recolección del fruto del saguaro precede la celebración. A partir de la fermentación de este fruto se obtiene el vino que da nombre a la ceremonia. La fiesta dura tres días y en ella se reúnen personas de distintas poblaciones en una villa anfitriona que ocasionalmente podrá ser invitada a la misma celebración en otro lugar. El primer día se mezcla

el almíbar del fruto del saguaro con agua y se mantiene, para su fermentación, en grandes ollas durante dos días adentro de la casa redonda. Durante las dos primeras noches se realizan danzas nocturnas en las que hombres y mujeres bailan en círculo en sentido antihorario alrededor del fuego, mismo que se enciende en el claro de tierra --al este de la ramada--. Al centro del círculo se coloca uno o varios hombres (chamanes) que acompañan la danza con su canto y la música de una sonaja. Este tipo de baile y canto se realiza en la mayoría de las ceremonias nativas de carácter público.

Tres días después, el saguaro ha alcanzado la fermentación adecuada. "Una espuma espesa emergía de la mayoría de las ollas mostrando la fermentación" (Lumholtz, 1912: 51). Al atardecer del tercer día se realiza el *dahiwak i*, que en inglés se denomina *sit and drink* (sentarse y beber). "Era en esta parte de la ceremonia cuando los dioses de la lluvia de las cuatro direcciones eran invocados para mojar la tierra a saciar, así como los bebedores se saturaban del mágico licor" (Underhill, 1946: 51). Durante esta parte de la ceremonia, los invitados reciben varios vasos de la bebida fermentada, la cual beben hasta vomitar. La idea es que la saturación del cuerpo con licor produce una saturación de la tierra con lluvia (Underhill, 1946: 41).

Peregrinación de la sal

Después de la fiesta del vino la siguiente ceremonia nativa de carácter comunitario es la peregrinación de la sal que se realizaba durante el verano al Golfo de California. Actualmente ya no se realiza la peregrinación de la sal y, aunque puede pensarse que ello se debe al hecho de que hoy en día los pápagos obtiene la sal de forma barata y más sencilla en los supermercados (Underhill *et alli*, 1997: 37), creemos que ello no es razón suficiente para abandonar una ceremonia de tanta importancia. Este viaje ha caído en desuso como muchas otras costumbres lo han hecho.

La peregrinación de la sal era una de las vías más importantes en la adquisición de poderes chamánicos a través de la obtención de visiones, únicamente equiparable con matar a un enemigo en la guerra. Este viaje era voluntario para los hombres, pero una vez que se enrolaban debían realizarlo al menos durante cuatro veces consecutivas, de lo contrario podían enfermar con riesgo de morir. Después de la peregrinación, los hombres se convertían en *o:gtá*, “padres hechos”. Este nombre es usado en purificaciones rituales o iniciaciones en las que el “padre hecho” es un humano de carne y sangre; pero también es usado en oraciones rituales en las que el “padre hecho” es ya sea un coyote o un dios que vive distanciado de la sociedad humana.

La jornada duraba siete días y seis noches. Los hombres cuya esposa, hija o hermana estaban menstruando, era preferible que no realizaran el viaje o que tuvieran cuidados extra, como no fumar de la misma pipa que los demás. Pero lo mejor era que se abstuvieran del viaje.⁴⁹

La colecta de la sal estaba relacionada con las lluvias del poniente (aunque el viaje se realizara hacia el sur), en oposición a las lluvias del oriente que se celebran durante la fiesta del vino. La peregrinación de la sal tenía un vínculo tanto con las campañas guerreras como con la cosecha del maíz. Durante la peregrinación, todas las cosas recibían nombres relacionados con la guerra y que los neófitos debían aprender, aunque lo mejor era hablar lo menos posible o hacerlo de forma lenta y en voz baja. A la recolección de la sal se le llamaba “la cosecha de la sal”, y alguna gente le decía “la cosecha del maíz”.

Los peregrinos guardaban abstinencia sexual desde los días anteriores a la peregrinación y durante el viaje caminaban bajo el sol a través del desierto y lo único que ingerían era agua y pinole. Algunos

⁴⁹ Underhill (1946: 234) menciona que en ocasiones se atribuía algunas fallas del ritual al hecho de que algunos de los hombres rompió la abstinencia sexual o su esposa estaba menstruando.

alcanzaban casi la inanición. En la playa llegaban a los depósitos de sal y después de recolectarla se metían al mar --al que los pápagos temen-- y dejaban algunas ofrendas, como las comúnmente llamadas en inglés *prayer sticks* (varas votivas) así como algunas raciones de pinole.

Al regresar de la peregrinación, "los niños salían al encuentro de los peregrinos como toros mugiendo que imitan la lluvia que viene del océano" (Underhill, 1946: 236). Al llegar, los peregrinos entregaban la sal a las mujeres. Por la noche, los peregrinos pasaban por un rito de purificación en la plaza ceremonial, al este de la casa redonda. En un lugar próximo al centro de la plaza, junto al fuego, se colocaban los objetos traídos desde el mar: sal y conchas marinas. En la plaza ceremonial, los peregrinos se colocaban al lado norte de la plaza, al sur un grupo de hombres que cantaba para ellos acompañados de raspadores y tambores (hombres que habían realizado la peregrinación más de cuatro veces); al poniente se colocaba un chamán y al oriente el grupo de espectadores. Lo más importante de la ceremonia eran los discursos y cantos de purificación. Los cantos se prolongaban hasta el amanecer, y concluían cuando se hacía circular entre los espectadores un cesto que contenía la sal ahí reunida, para que la tomaran a puños. Una vez que se terminaba de distribuir la sal la reunión llegaba a su fin.

La jornada duraba siete días y seis noches, pero contando el tiempo anterior a la preparación, así como los cuatro días posteriores al regreso, la peregrinación requería de 15 días y 16 noches. Durante todo ese tiempo los hombres permanecían separados de sus familias alimentándose únicamente de atole dos veces al día y tomando un baño cada cuatro días. Underhill (1946: 242) menciona que el tiempo durante el cual se mantenían las abstinencias después de la peregrinación variaba en las distintas comunidades entre los cuatro y los 16 días.

La cacería

Existen distintos tipos de cacería durante las ceremonias pima-pápago. Por ejemplo, hay ocasiones que durante la ceremonia del vino se caza conejo. Pero el ritual de cacería más importante es al que se llama *ma'm'aga*, que es considerado como el cierre de la temporada de lluvias, que incluye, la celebración del vino y la peregrinación de la sal. Esta ceremonia se realiza alrededor del equinoccio de otoño en la época de la cosecha. Su propósito es hacer seguras las nuevas cosechas. La aflicción que se intenta prevenir es la diarrea, la cual está relacionada tanto con la ingesta del vino como con el océano.

La jornada para la cacería toma únicamente un día. La cacería del venado debe realizarse con el sumo cuidado de no derramar su sangre y se cocina hasta el día siguiente. Éste deberá prepararse sin sal por las mujeres de más edad. Mientras que las mujeres se encargan de la preparación de la carne, los hombres limpian cada casa de la villa con ramas de ocotillo o de un cactus llamado cholla. Se dice que en ellas se recogen las enfermedades de cada casa. A este acto se llama *a'ada*.

Cada familia lleva desde sus campos de cultivo al lugar del cocimiento, frutos verdes como elotes, calabazas y melones. Los vegetales y la carne se limpian con las mismas hojas que se limpiaron las casas. Durante la noche hay cantos y los hombres jóvenes bailan con flechas sobre su hombro derecho mientras que las muchachas lo hacen con mazorcas de maíz en sus manos. La carne y las verduras cocidas se ingieren durante la danza o después de ésta.

Tanto la fiesta del vino y el *ma'm'aga* involucran un tipo de cacería y un tipo de cosecha. La fiesta del vino tiene cacería de conejo y la cosecha del fruto del saguaro. La diferencia es que éstos últimos no son plantados por la gente y lo más importante, es que crecen sin la necesidad de lluvia.

En Quitovac, Sonora, se realiza un ritual llamado *wigita* en el que la cacería del venado se combina con la elaboración de vino. En

Quitovac, la cacería del venado se realiza en agosto a la mitad de la temporada de lluvias antes que en las demás villas. El *wigita* sólo se realiza en otro lugar entre los pápagos. Esto es en una plaza ceremonial en Gu Achi compartida por Santa Rosa, Ak Chin, Anegam y Ge Aji. Pero el *wigita* de éstas comunidades se realiza en noviembre, normalmente después del *ma'm'aga*. Aparentemente tanto el *wigita*, el *ma'm'aga* y la fiesta del vino son piezas de un ritual agrícola que han cristalizado de diferente forma en distintas villas.

La guerra

La temporada de guerra era al inicio del invierno, después que se habían levantado las cosechas. Las campañas guerreras solían involucrar a cientos de personas de distintas villas durante un mes. Las últimas campañas guerreras reales se realizaron a finales del siglo XIX en contra de los apaches, mientras que las que se realizaron en el siglo XX involucraban "enemigos de paja", elaborados por los ancianos para poder iniciar a los jóvenes como guerreros. La guerra era el ritual más importante para que los hombres pasaran a ser "padres hechos".

Los preparativos de la campaña comenzaban con un discurso y es de notarse que hay más oraciones para este ritual que para ningún otro. El discurso de apertura se refiere a un episodio muy bien conocido de la historia de la creación pápago, esto es la muerte y la resurrección de un dios llamado I'toi, también llamado Si:s Ma:kaí, Hermano Mayor Curandero.

Comúnmente transcurrían diez días entre el discurso sobre el Hermano Mayor y la partida de los grupos. La jornada podía tomar un día y una noche, pero requería de cuatro estaciones. Quizá esto era más estandarizado cuando se peleaba contra "enemigos de paja". Cuando los enemigos eran reales, el tiempo variaba. El día y la noche eran igualmente importantes, aunque el momento preferido para el ataque era el amanecer. Durante las noches, principalmente en la primera, se

realizaban ceremonias junto al fuego y un chamán adivinaba la localización del enemigo.

Aquellos que lograban matar un enemigo eran separados del resto del grupo. Los demás regresaban a casa tan pronto como era posible con las noticias de la batalla y con los trofeos obtenidos por los demás. Los que mataron pasaban por un proceso de purificación en el que se convertían en *sisiakam*, “héroes”. Este proceso comenzaba inmediatamente después de la batalla hasta que los trofeos les eran devueltos. El primer paso era amarrar su cabello con un moño y proveerles de raspadores. Esto era hecho por un hombre que ya había sido iniciado como *sisiakam*. Este acto era acompañado de oraciones.

La purificación por la que pasaban requería de un tiempo de reclusión de 15 o 16 días y sus noches. Para ello construían refugios muy cerca de la villa. En ese lugar les era asignado un nuevo grupo de “padres hechos” que se encargarán de guiarlos por la última etapa del ritual. Durante ese tiempo recibían sólo agua con pinole para comer, que les era entregado por su nuevo “padre hecho”. Los hombres debían tener visiones o sueños y aprender las canciones que sus “padres hechos” les cantaban.

La última noche, los nuevos “héroes” eran llevados a un lugar donde el resto de la gente mantenía una celebración. Los trofeos (cabelleras en batallas reales) eran amarrados a un poste que cargaba el grupo de guerreros durante el camino a casa. Antes de llegar a la villa, el grupo era encontrado por una mujer de edad avanzada quien recibía el poste y bailaba con él. También las mujeres jóvenes se aproximaban y bailaban con las armas de los guerreros que habían regresado. La noche de su regreso, los guerreros tomaban de nuevo las armas y eran mojados con agua fría y después escuchaban varios discursos.

La última fase de la celebración era muy semejante a un bautizo. Cuando los primeros rayos del sol aparecían, los trofeos eran guardados en un cesto, dónde los guerreros y sus mujeres los mecían entre sus

brazos y se referían a ellos como “mi pequeño”. Asimismo, los niños se referían al conjunto de trofeos como nuestro “hermano menor”. Con esto se daba la bienvenida a la sociedad pápago al espíritu de un enemigo capturado.

Renovación del sepulcro de los niños sacrificados (el diluvio)

Al poniente de Santa Rosa hay un sepulcro bien conocido por la mayoría de los pimas y los pápagos. Se dice que en tiempos antiguos fueron sacrificados cuatro niños en ese lugar para detener el diluvio. Las historias cuentan que el sepulcro fue construido por los Hohokam, no por los pápagos. También se cree que los niños permanecen vivos debajo de la tierra.

Cada dos años, entre abril y mayo, los habitantes de los pueblos de Santa Rosa, Ak Chin, Anegam y Ge Aji realiza una visita a ese lugar para renovar el santuario. Hay otras comunidades que tiene su propio santuario.

Los hombres provenientes de las cuatro villas se reúnen y van a cortar ramas verdes de ocotillo a un cerro cercano. Las ramas, a las que se denomina como “maíz”, se llevan al sepulcro y se colocan a su alrededor en posición vertical creando una barrera. Los ocotillos viejos se retiran y se apilan formando dos semicírculos, al sur y al norte, a los lados de la barrera. Se remueven algunas conchas marinas que se encuentran ahí con la finalidad de limpiar el sepulcro. Después las conchas se devuelven a su lugar y se agregan algunas nuevas. Finalmente, en las cuatro direcciones se colocan algunas varas con plumones de águila atados a ellas.

Durante esta ceremonia se pronuncian dos discursos, uno después que se cortan las ramas de ocotillo y otro al terminar el ritual en el sepulcro. El segundo de ellos está dirigido a los niños, a quienes se implora que vayan a la “casa de la lluvia” en las cuatro direcciones y traigan cosechas.

Después que se renueva el santuario hay una noche de canto en la “casa redonda”. Según comentarios recogidos por Underhill (*et alli*, 1997: 144), el propósito del rito es el de obtener buena suerte en las actividades agrícolas.

3.4 El ciclo ritual anual de los tepehuanes del sur y los tepecanos

En el capítulo segundo mencionamos que los tepehuanes del sur comparten las características estructurales del “complejo *mitote*” de los grupos etnolingüísticos del Gran Nayar, a partir del cual se organiza su calendario ritual anual. En un trabajo anterior (Reyes, 2001a) hemos establecido también, de qué manera se integran los tepehuanes dentro de ese complejo ceremonial, indicando las convergencias y divergencias dentro de ese *sistema regional de transformaciones*. En este capítulo no nos detendremos en exponer las características rituales compartidas con los distintos grupos del Gran Nayar, dejando sentado de antemano sus profundas relaciones. En ese mismo tenor y de acuerdo con la información proporcionada por Mason en varios de sus trabajos sobre los tepecanos, sostenemos que éstos también formaron parte de la región cultural del Gran Nayar y que presentaban una *transformación* del complejo *mitote*. Sin embargo, aún no se ha realizado ningún estudio comparativo que sitúe adecuadamente a los tepecanos en el contexto cultural regional.

La mayor parte de la información que exponemos a continuación correspondiente a los tepehuanes del sur, es tomada del trabajo referido en el párrafo anterior, por lo que cabe hacer la aclaración de que nuestro material proviene principalmente de la comunidad tepehuana de Santa María de Ocotán (Juctir), municipio de Mezquital, Durango, y que queda

aún por establecer las distintas *transformaciones* que el *sistema* puede tener en las diferentes comunidades tepehuanas.

Antes de exponer la forma cómo está organizado el ciclo ritual anual de los tepehuanes del sur, es necesario hablar del estado de abstinencia ritual que observan los tepehuanes cuando participan en cualquier ceremonia. A este estado de abstinencia se le conoce en español como "estar bendito", mientras que en lengua *o'dam* se denomina *xidhuu*, "bendito", o *xichutdara'*, "estar bendito". Este estado comienza y termina siempre con un baño. Durante el tiempo de abstinencias esta prohibido ingerir bebidas alcohólicas, tener relaciones sexuales, enojarse y en algunas ocasiones comer sal. Asimismo, en ciertos contextos rituales (como en los *mitotes* y la fiesta de Semana Santa) es necesario ayunar hasta el mediodía y consumir grandes cantidades de tabaco *makuche*. La participación en cualquier actividad ritual obliga a los individuos a observar estas abstinencias durante el tiempo de su ejecución y días posteriores. Normalmente se permanece bendito por cinco días más después de haber participado en alguna fiesta de la iglesia y por seis días más después de participar en el *mitote*.

La religión de los tepehuanes se concibe como un todo en el que se incluye y relacionan las ceremonias de *mitote* con las fiestas de la iglesia. Pero al menos con fines analíticos es necesario hacer una división entre el subciclo correspondiente a las fiestas de la iglesia y el de las ceremonias de *mitote*, llamadas *xiotalh* en lengua *o'dam*. El primero contempla fechas con carácter inamovible, de tal forma que sólo las fiestas de Carnaval y Semana Santa no tienen una fecha fija para todos los años, pues dependen de la coordinación del calendario solar con el calendario lunar. Por otro lado, el subciclo del *mitote* fija su calendario según el inicio y fin de las temporadas de lluvias y secas y las fases de siembra y fructificación del maíz. Si bien es posible decir que las fiestas de la iglesia corresponden, en principio, a ceremonias católicas

introducidas por los misioneros franciscanos durante la época colonial, estas fiestas se incorporan, dentro de la lógica del ciclo anual, ritualizando también distintas etapas del ciclo agrícola. De tal forma que para obtener una explicación cabal del subciclo ritual de fiestas de la iglesia no es suficiente con conocer distintos aspectos y preceptos de la liturgia católica, sino que es necesario incorporar éstos a la cosmovisión indígena local, en la que no es posible pensar en separar las creencias de raigambre aborígen de las heredadas por la labor misional. Es decir, aun cuando los dos subciclos rituales tienen sus ceremonias en distintos espacios físicos, de acuerdo con la cosmovisión tepehuana se rinde culto al mismo dios o a las mismas deidades en ambos lugares.

Tanto las fiestas de la iglesia como las ceremonias del *mitote* celebran las distintas etapas del ciclo anual, marcado principalmente por los cambios en las estaciones de lluvias y secas así como por el ciclo de vida del maíz.

El subciclo *mitote* a su vez está integrado por rituales de carácter comunitario y por rituales de carácter familiar. Los primeros de ellos tienen lugar en un espacio específico, conocido como patio de *mitote* comunitario, mientras que para los segundos, hay espacios particulares en los que realizan sus ceremonias individuos que se reconocen con el mismo apellido paterno. A estos últimos espacios se les conoce como patios chicos, familiares o de apellido. Ambos tipos de *mitotes* enfatizan distintos aspectos de las relaciones sociales y la vinculación con las deidades. Mientras que los *mitotes* comunitarios abogan por el bienestar de la humanidad y rinden culto a los ancestros comunitarios tepehuanes, los *xiotalh* familiares refuerzan las relaciones de parentesco y rinden culto a los antepasados familiares. Asimismo, estos últimos están íntimamente relacionados con el paso de los individuos por las distintas crisis vitales, tales como la primera menstruación de las

mujeres o el cambio en el tono de voz de los varones, así como su iniciación en el consumo de alcohol y tabaco.

A pesar de que las ceremonias del ciclo *mitote* o *xiotalh* no tiene fechas fijas, éstas se realizan siempre en la misma temporada. Y aunque las ceremonias comunitarias tienen, por lo general, su contraparte de carácter familiar, es difícil generalizar en ese ámbito pues la organización de los *mitotes* familiares varía de una familia a otra.

Los espacios donde se desarrollan los *mitotes* son plazas circulares abiertas al aire libre cuyas dimensiones fluctúan entre los 10 y 15 metros de diámetro. En todos los casos, durante los días que se realiza la ceremonia, al centro de la plaza se localiza una fogata (el fuego sagrado) y al oriente un altar de tipo *tapeiste* (cama). Esta es una plataforma formada por cuatro horcones que a su vez sujetan dos travesaños en sentido oriente-poniente sobre los cuales se coloca una cubierta de tablas. Este altar rectangular, al que los tepehuanes se refieren como "mesa", queda colocado en eje oriente-poniente y alcanza un tamaño desde 1.50 hasta los 2 metros de alto. Arriba y enfrente del altar se coloca una rama arqueadas que describe un semicírculo a lo alto del mismo.

Además del altar en el oriente, los otros puntos cardinales se encuentran señalados con distintas estructuras. En los extremos norte y sur, hay respectivamente una choza que sirve, en el caso del norte como cocina y, de refugio para las autoridades ceremoniales en el sur. En el poniente se construye, cada vez que se celebra *mitote*, una ramada en la cual pernocta la máxima autoridad del *mitote* llamada Mayor o Notaste.

Los patios de *mitote* tienen como fundamental característica la de representar a la totalidad del mundo (Preuss, 1998 [1911]: 408). Mientras la plaza en conjunto representa al mundo en toda su extensión, el altar constituye al universo en sus tres niveles: el inframundo, debajo del altar; el plano terrestre en la cubierta de la mesa; y la bóveda celeste

constituido por el arco de ramas (*cf.* Preuss, 1998 [1906]: 141), que en ocasiones tiene flores que son consideradas como estrellas.

Durante los días de la celebración se colocan sobre el altar distintas ofrendas y aquellos alimentos que se comerán ritualmente. En cambio, debajo del altar se colocan flechas votivas que los distintos asistentes llevan ya sea, para curarse de alguna enfermedad, o para proteger de las mismas a sus tierras y ganado.

La ceremonia completa dura una semana, desde un domingo al anochecer, hasta el medio día del siguiente sábado. De lunes a viernes la gente se reúne en el patio de *mitote* para llevar ofrendas tales como comida, flechas, leña y plumas de diversas aves. También se realiza una oración al medio día que consiste de un largo discurso que la gente sabe de memoria. Diariamente se manda a un grupo de hombres a la cacería de venado⁵⁰ que será usado como comida ceremonial y que puede ser sustituido por un tipo de ardilla conocida localmente como *techalote*.

El clímax del ritual tiene lugar el viernes por la noche, cuando la gente se reúne para bailar el *mitote*. Hombres y mujeres bailan en parejas del mismo sexo en círculos alrededor del fuego central en sentido contrario al de las manecillas del reloj. Delante del fuego y de cara al oriente se coloca un músico que percute un arco musical, que semejante a los de cacería pero de mayores dimensiones, se coloca sobre un gran bue que sirve como caja de resonancia. El músico acompaña el rítmico sonido del arco entonando un canto lastimero. El baile comienza y termina con una oración pronunciada por el jefe del *mitote*. El ritual inicia un par de horas después que se ha ocultado el sol y termina al amanecer cuando empiezan a verse sus primeros rayos.

Las diferentes celebraciones del *mitote* se organizan a lo largo del año de la siguiente manera. El primero de ellos se realiza en enero

⁵⁰ Aunque diariamente se envía cazadores en busca de venado, durante 4 años de trabajo de campo (y habiendo formado parte del grupo de cazadores) jamás hemos

pasando el Año Nuevo,⁵¹ después que han tomado posesión las nuevas autoridades comunitarias.⁵² Este *xiotalh* corresponde al festejo del maíz seco o el maíz agostado, es decir a la semilla que se utilizará para los cultivos venideros. En el siguiente *xiotalh*, realizado entre los meses de abril y mayo, es la ceremonia de la siembra o de las lluvias. En este *mitote* se enfatiza el uso de objetos rituales relacionados con la lluvia tales como el algodón en las ofrendas --asociado a las nubes-- y contrasta con los demás *xiotalh* principalmente por la elaboración de una bebida que se obtiene a partir de la fermentación de los corazones tatemados de la planta del mezcal que reposan en agua por cuatro días. Las autoridades del patio de *mitote* distribuyen el vino la última noche del *mitote*, la noche del baile. Al centro de la plaza ceremonial, justo adelante del músico y de frente al oriente, se han colocado dos bancos donde los participantes toman asiento, de dos en dos, y reciben un vaso de la bebida fermentada. Inmediatamente después se paran y caminan circularmente en sentidos opuestos alrededor del fuego. Después otras dos personas toman asiento y así sucesivamente hasta que se termina el vino. La asociación que se establece entre el mezcal fermentado y el agua de lluvia, entre la plaza ceremonial y el mundo entero, así como la referencia al tiempo de los orígenes producida por la acción ritual, permite que en ese momento no haya una clara diferencia entre los hombres y las deidades, lo cual resulta en que la principal asociación de esta fase del ritual sea que "los dioses se encuentran bailando en

presenciado que efectivamente se mate uno de esos animales, el cual es simbólicamente sustituido por flores (Reyes, S/F).

⁵¹ Decir donde comienza o termina un ciclo es un ejercicio de carácter analítico, pues los cortes atentan contra una de sus características fundamentales: la continuidad. En este caso hemos decidido comenzar con el *mitote* del mes de enero por estar dedicado a la semilla del maíz, que constituye el origen inmediato de las plantas de maíz.

⁵² En la mayoría de las comunidades tepehuanas y en otras del Gran Navar, las autoridades comunitarias cambian cada año, pero en Santa María de Ocotán se cambian cada tres años. Sin embargo, cada año se realiza el *mitote* correspondiente al Año Nuevo.

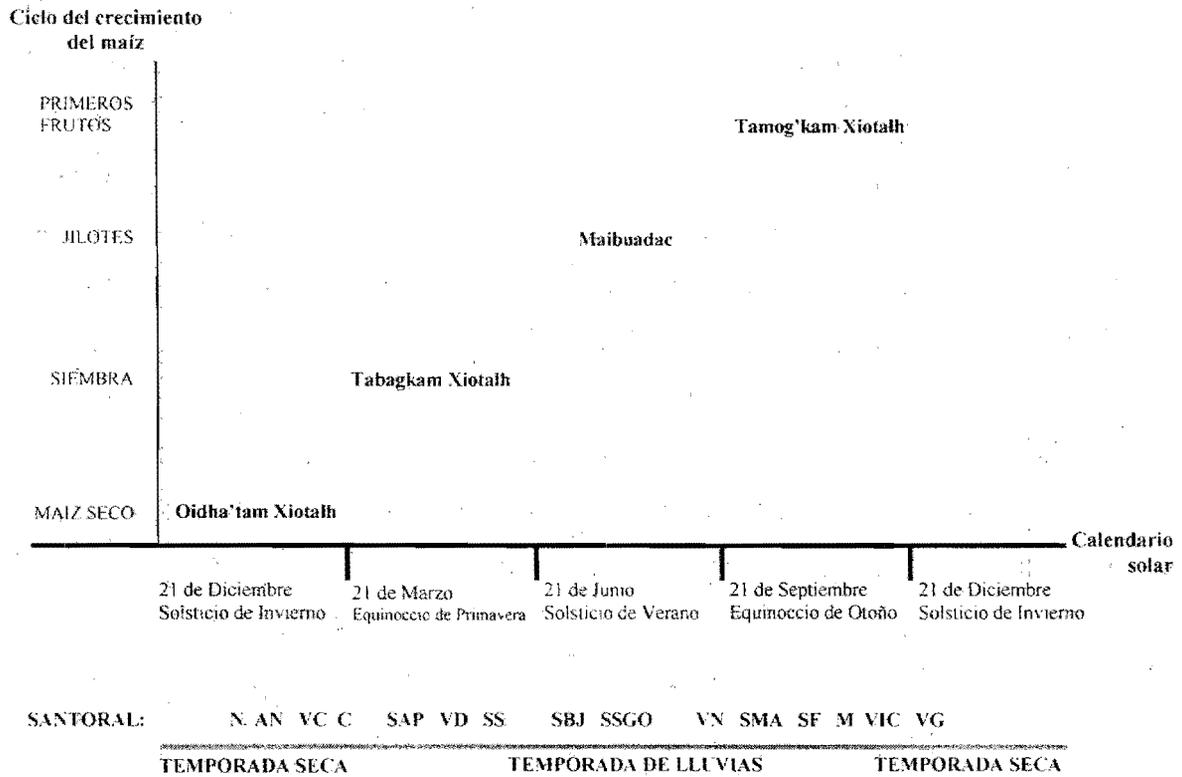
círculos por todo el mundo (el patio de *mitote*) llevando la lluvia (el vino) a todas partes”.

Justo a la mitad del mes de agosto se realiza una ceremonia en el patio mayor del *mitote* en la que se bendicen los jilotes. Esta ceremonia tiene lugar a la mitad del ciclo de crecimiento del maíz, cuando los cultivos son más susceptibles de ser dañados por el ganado u otros animales del campo. A esta ceremonia no se le considera como un *mitote* pues el baile y la música están ausentes y las mujeres están excluidas de participar. Esta ceremonia únicamente dura dos días. Las personas que participan en ella llevan hasta el patio de *mitote* algunos jilotes de sus milpas, y otros frutos como calabazas y chayotes. Algunas personas también llevan leche de sus vacas. Todos estos alimentos se colocan arriba del altar de la plaza ceremonial para su bendición. Los jilotes se hierven en agua y se ingieren con queso y tortillas en la mañana del segundo día. A ninguno de los alimentos que se preparan en el patio de *mitote* se les pone sal, aunque se le puede agregar al momento de su ingestión.

El tercer *mitote* del año se celebra a mediados del mes de octubre. En esta ceremonia se presentan los primeros frutos, antes de la cosecha y se supone que el maíz no puede consumirse antes de esta ceremonia.

En el siguiente cuadro presentamos de forma resumida el ciclo ritual anual de la comunidad de Santa María de Ocotán, en el que se muestra la relación temporal de los *mitotes* comunitarios y de las fiestas de la iglesia, así como se relación con las fases del cultivo y crecimiento del maíz.

Cuadro 7: Ciclo Ritual Anual de Santa María de Ocotán (Juctir)



Fuente: Reyes, S/F: 20

Las abreviaciones que se encuentran en el cuadro anterior en la línea de "santoral", tienen la siguiente explicación.

Cuadro 8: Santoral de Santa María de Ocotán

N	Navidad	SSGO	Santo Santiago
AN	Año Nuevo	VN	Virgen de Natividad
VC	Virgen de la Candelaria	SMA	San Miguel Arcángel
C	Carnaval	SF	San Francisco de Asís
SAP	San Antonio de Papua	M	Día de Muertos
VD	Virgen de Dolores	VIC	Virgen Inmaculada
SS	Semana Santa		Concepción
SJB	San Juan Bautista	VG	Virgen de Guadalupe

El texto básico para el estudio de la religión de los tepecanos es *Tepecano Prayers* de John A. Mason (1965 [1918]), quien realizó trabajo de campo en Azqueltán, Jalisco, de diciembre de 1911 a marzo de 1912 y de noviembre de 1912 a enero de 1913 (Mason, 1965 [1918]: 91). Las oraciones o “perdones” registradas por Mason poseen un gran potencial en la comprensión de los textos rituales de la región del Gran Nayar. Mason proporciona información acerca de los *mitotes* tepecanos en varios artículos. Entre ellos destacan dos: *The Ceremonialism of the Tepecan* (Mason, 1981; Mason y Agogino, 1972),⁵³ y *The Fiesta of the Pinole at Azqueltán* (Mason, 1971), ambos publicados póstumamente.

Aún no se ha realizado un estudio comparativo en el que se señale la posición de los tepecanos en el contexto regional del Gran Nayar, es decir, con relación a los tepehuanes del sur, los mexicaneros, los coras y los huicholes. Mason sugirió en un primer artículo que los tepecanos debían ser llamados tepehuanes, más bien “tepehuanes de Azqueltán”, pues ellos mismos así se denominaban y desconocían el nombre “tepecano”. Consecuentemente señaló que los tepecanos o tepehuanes de Azqueltán eran una rama aislada del “gran grupo tepehuán” (Mason, 1913: 345), concepción que ha prevalecido en la etnografía de la región, razón por la que no han sido estudiados como un grupo diferente y particular. No obstante, él mismo, en un segundo artículo confirma que algunos ancianos de la “tribu” le dijeron que el verdadero nombre del grupo era el de tepecanos (Mason, 1916: 312). Estas aclaraciones son pertinentes en razón de que, si bien en el ámbito lingüístico se considera al tepehuán del sur y al tepecano como dos variantes dialectales de una misma lengua, hemos visto en el capítulo precedente que hay

⁵³ El documento fechado en 1981 corresponde a una segunda edición del mismo manuscrito. La edición de 1972 fue realizada por George Agogino, y la de 1981 por Phil C. Weigand.

argumentos de carácter histórico para tratar como grupos distintos a los tepecanos y a los tepehuanes del sur.

En lo que respecta a la información sobre la realización de las ceremonias agrícolas tepecanas, es necesario señalar que, la información publicada no es tan rica como lo es la referente a los textos rituales. La información que se presenta a continuación proviene, a no ser que se indique otra cosa, de *The Ceremonialism of the Tepecan* (Mason y Agogino, 1972: 25-30).

El año ceremonial de los tepecanos contaba básicamente con cuatro ceremonias: la de la Lluvia, la Milpa Cuata, los Elotes, y la del Pinole. Al parecer cada ceremonia tenía dos celebraciones realizadas con un mes de diferencia. De forma general podemos decir que los *mitotes* tepecanos siguen el patrón de los otros grupos del Gran Nayar. Mason los caracteriza de la siguiente forma: se realizan en un patio con un circuito de baile, un fuego central, un altar en el este, un jefe sacerdote o Cantador Mayor así como varios ayudantes y responderos sentados en el círculo (Mason y Agogino, 1972: 25). El Cantador Mayor canta toda la noche acompañado de la música de un arco, desde momentos posteriores a que se oculta el sol, hasta poco antes del amanecer. Canta cinco canciones en promedio mientras los otros asistentes bailan el *mitote* en sentido antihorario (Mason 1913: 348).

La última vez que se celebró la Fiesta de la Lluvia en Azqueltán fue en el año de 1904. Su propósito era el de implorar a las deidades que enviaran lluvia abundante para las siembras. El Cantador y sus responderos ayunaban del 1 al 10 de abril. La ceremonia comenzaba la tarde del 5 de ese mes, cuando el Cantador, los responderos y tres ayudantes, iban al patio de Monte Grande. Ahí, el Cantador Mayor recitaba una oración pidiendo permiso para arreglar el lugar. Un mes después, el 5 de mayo, se realizaba la segunda ceremonia en el patio ubicado en el cerro La Pata.

La ceremonia de los Elotes, "se dice", era realizada en Cerro Mezquital el 5 de septiembre y el 5 de octubre. Con excepción de las oraciones y tal vez el tono de las canciones, no difería, al parecer, de la Fiesta de la Lluvia. El Cantador ayunaba desde el primero hasta el 10 del mes, aunque según algunos testimonios, debía ayunar todo el mes y guardar estricto silencio.

La Fiesta del Pinole era de las más pequeñas. Mason pudo observarla en Azqueltán el 13 de enero de 1913, pues la habían pospuesto de su fecha regular el 5 de enero. La característica particular de esta ceremonia era que, finalizado el canto, los asistentes recibían pinole para comer.

En la fiesta de la Milpa Cuata se veneraba una planta de maíz con dos mazorcas, la cual, a diferencia de las otras mazorcas, era considerada del sexo masculino. Al parecer ésta era una fiesta exclusiva de los tepecanos en la región. La Milpa Cuata se celebraba el 5 y el 10 de marzo, casi al final de la temporada de secas. Esta ceremonia se realizaba en una cueva o abrigo rocoso. La primera en el Patio Mayor de la Pata y la segunda en el Patio Menor de Mezquital. El cantador ayunaba desde el 15 de febrero hasta el día de la fiesta.

En general, durante las ceremonias, el Cantador Mayor y sus ayudantes debían observar ayuno hasta el medio día, abstinencia sexual y evitar el baño.

3.5 Las ceremonias agrícolas entre los tepehuanes del norte y los pimas bajos de la montaña

Entre los tepehuanes del norte se efectúa un ritual de carácter agrícola conocido como *yúmari*, sobre el cual hay muy poca y dispersa información. Esta ceremonia también es realizada entre los tarahumaras, por lo que en caso de que se busque profundizar en su conocimiento y

comprensión es posible y, más aún necesario, estudiarle con relación a las ceremonias de estos últimos. Pero ya que la relación de los tepehuanes del norte y los tarahumaras la tratamos en el capítulo anterior, en este apartado expondremos únicamente la información concerniente a los tepehuanes del norte relativa a los comportamientos rituales y comparable con la información que hemos presentados para los otros pueblos tepimanos. De cualquier forma no quisimos dejar de mencionar esa relación, puesto que, ya que la información existente sobre el *yúmari* tepehuán es escasa, cuando lo relacionamos con las ceremonias equivalentes de los tarahumaras descubrimos que estos no son rituales aislados, sino que, al igual que en el caso tarahumara, forman parte de todo un ciclo ritual.

De acuerdo con Molinari y Nolasco (1995: 520), los *yúmari* “pueden tener un carácter agrícola o no. Cada *yúmari* se realiza con un propósito específico, por ejemplo, agradecer a Dios la cosecha o pedirle lluvia cuando el tiempo está muy seco”. El ritual, una de cuyas características principales es un baile, se realiza en un patio especial llamado *nĩkara*.⁵⁴ “Éste lugar es un espacio abierto, delimitado a manera de círculo que se ubica cerca de la casa, en el patio general o en la parcela” (*ibidem*: 521). En éste, además participa un cantador llamado *nĩdamĩ*. Al oriente de la plaza ceremonial se coloca un altar con ofrendas de alimentos preparadas sin sal, y que están dedicadas a Dios (*idem*).

[...] En caso de que el *yúmari* sea para agradecer la cosecha, se ofrecen elotes tiernos (*kaibhiadi*), así como calabacitas (*jukidi*) y papas (*jukidi yatobara*). [...] El cantador se para en el centro del patio de baile y comienza a tocar su sonaja. Todos los hombres tomados de la mano, bailan en círculo alrededor del *nĩdamĩ*; las mujeres también bailan en

⁵⁴ Nombre muy parecido a *n+i'kartam*, donde se realizan los *xiothalh* de los tepehuanes del sur.

círculo rodeando a los hombres y girando en sentido opuesto (Molinari y Nolasco, 1995: 521-522).

Esta parece ser toda la información publicada sobre el *yúmari* de los tepehuanes del norte.

En el conocimiento de las ceremonias y de la cultura en general de los pimas bajos nos encontramos con una situación aun más desafortunada que la de los tepehuanes del norte pues la información disponible es realmente pobre. Sin embargo tenemos algunos datos interesantes, y aunque fragmentarios, sugerentes para futuras investigaciones. Faubert (1975: 16) menciona que los pimas de Yepâchic, municipio de Temosachic, Chihuahua, bailan durante el año alrededor de nueve *yúmaris*.

[...] asisten casi todos los pimas de la región. Cada fiesta dura casi tres días, duermen de día afuera y bailan de noche. Hay tres hombres que cantan los sonidos (no son palabras, quizá sean más antiguas que sus palabras contemporáneas) sentados con sonajas de guaje. Las mujeres hacen hasta doce filas de muchas [*sic*], bailan unos 20-30 metros hasta una cruz grande de madera, se voltean, y vuelven hasta donde están los cantadores [...] Empiezan al oscurecer y dejan de bailar al aclarar. [...] Usan una cruz que está en la iglesia. Llevan la cruz 'pascoleando' (tocando violín y bailando pascola) en procesión al patio del *yúmari*, en el bosque a un kilómetro de la iglesia (Faubert, 1975: 16).

Asimismo, en uno de los textos registrados por Escalante y Estráda (1993: 126) entre los pimas de Yécora, Sonora, se explica que la elaboración de "*tesgüín*" es para consumirse durante el *yúmari*. Ortiz (1995: 345) menciona que el "*yúmare* se celebra varias veces al año en correspondencia con las necesidades rituales que plantea el ciclo agrícola". Sin embargo, el mismo autor también menciona que los pimas actualmente se enfrentan con una serie de dificultades que repercuten en el número y la calidad de las celebraciones, como el hecho de que muchos viven y trabajan en lugares alejados de sus centros

ceremoniales. Tal es el caso, por ejemplo de Maycoba, donde el ritual tiene años de no realizarse (Ortiz, 1995: 345). Cuando se celebraba el “*yúmari*” se ejecutaban las danzas de matachines, pascola, venado y *yúmari*, pero actualmente éstas han caído en desuso” (Ortiz, 1995: 346).

Por otra parte, en una visita reciente realizada por este autor a la localidad de Yécora,⁵⁵ el señor Mario Duarte y su esposa, la señora Clotilde Galaviz, comentaron que en Maycoba, particularmente en un lugar llamado El Quipur, algunas familias acostumbran celebrar el *yúmari* una vez al año. Sin embargo, no se pusieron de acuerdo sobre si su realización era entre los meses de octubre y noviembre como aseguraba don Mario, o en febrero como decía doña Clotilde. Asimismo, comentaron que es en Yepáchic en donde se realizan los *yúmari* más grandes. En este lugar, la organización corre a cargo de una autoridad comunitaria llamada Gobernador y se dice que su celebración “es muy buena para que haya buenas lluvias”. El *yúmari* dura tres días y sus tres noches y, de acuerdo con doña Clotilde, la concurrencia baila durante las tres noches hasta al amanecer. Lo hombres bailan formando un círculo con parejas de su mismo sexo, mientras que las mujeres, tomadas de la mano, forman una hilera. Ante la pregunta expresa sobre si los hombres bailaban alrededor de una fogata, la respuesta fue “no”, aunque doña Clotilde afirmó que se colocaban varias fogatas en el lugar del baile.

Durante la entrevista, doña Clotilde mostró un panfleto en el que se presenta la fotografía de uno de los altares que se acostumbra montar para el *yúmari*. Éste consiste básicamente de un arco (ignoramos el material) que se eleva sobre el piso y cuya máxima amplitud será aproximadamente de un metro de alto (véase imagen 3.1). A lo largo de del arco hay siete grandes flores elaboradas con las hojas del sotol. El

⁵⁵ Agradezco al lingüista Luis Barragán, estudiante de doctorado de la Universidad de Arizona, la invitación que me hizo para realizar una visita a la localidad de Yécora, Sonora, del 8 al 11 de agosto de 2003.

arco florido es sumamente parecido a los que se colocan sobre los altares de los tepehuanes del sur y los coras, y las flores son una versión de las coronas de sotol que se utilizan en algunos pueblos tepehuanes del sur, mexicaneros y coras, durante la Semana Santa. Tanto las flores colocadas en los altares coras y tepehuanes, así como las coronas de sotol, se asocian con las estrellas del cielo nocturno, donde los arcos de los altares de *mitote* simbolizan la bóveda celeste y, las coronas de sotol, las estrellas que gobiernan durante el periodo “nocturno” de la ceremonia de Semana Santa, es decir, mientras el Cristo-sol está muerto.

Figura 2: Corona de sotol de los tepehuanes del sur y flores de sotol en altar del *yúmari* pima

Corona de sotol (tepehuán)



Fotografía: Antonio Reyes

Altar del *yúmari* (pima bajo)



Fuente: Beaumont y Duarte, 2001

La información anterior permite suponer que las ceremonias del tipo *yúmarí* de los pimas bajos de la sierra están relacionadas con las distintas ceremonias agrícolas y de cacería de los pápagos, los *yúmarí* de los tepehuanes del norte, los *mitotes* de los tepehuanes del sur y las distintas ceremonias agrícolas de los pueblos indígenas del noroeste de México.

3.6 Características rituales distintivas de los grupos tepimanos

No es posible negar las grandes semejanzas entre las distintas ceremonias de los pueblos tepimanos, a las que nos hemos referido en este capítulo. Pero muchas de estas semejanzas también las comparten con otros grupos de Norteamérica, principalmente con los llamados yutoaztecas centrales (Spicer, 1964). Sin embargo, hay indicios de elementos culturales que aparentemente compartirían, si no exclusivamente, si con un mayor y marcado énfasis los pueblos de filiación lingüística tepimana.

Desafortunadamente sólo contamos con información sólida referente a los pima-pápagos y a los tepehuanes del sur. Si bien la condición ideal sería tener información suficiente y sólida para todos los grupos tepimanos, en el primer subapartado de este capítulo hemos indicado algunas de las posibles ventajas que, al menos, se desprenden del hecho de contar con información para los grupos tepimanos más separados geográficamente.

A continuación trataremos detenidamente de las características culturales que se perfilan como más marcadas y con una mayor importancia entre los pueblos tepimanos.

a) La acentuada importancia en la observación de rituales asociados a las crisis vitales, particularmente los concernientes a la primera menstruación de las mujeres.

Esta característica es la que más hace contrastar a los pueblos tepimanos del resto de los yutoaztecas centrales.⁵⁶ Mientras que estos últimos, en general, atienden principalmente a la observación de ritos de paso asociados con el tránsito de los jóvenes varones a la edad adulta, las mujeres en la misma situación son objeto de una atención nula.

Entre los pimas y los pápagos de Arizona encontramos que había una serie de conductas rituales asociadas a la primera menstruación de las mujeres, así como una serie de restricciones a las que cada mujer debía someterse durante su periodo menstrual. Estas conductas son muy semejantes en ambos grupos y son en realidad pocas las diferencias. Tomando de Russell (1974 [1908]: 182) la información para el caso pima de la reservación del Río Gila y de Underhill (1939: 163; 1946: 253) la información correspondiente a los pápagos, podemos resumir en las siguientes líneas la información concerniente a este tipo de conductas.

Las mujeres pimas y pápagos que llegaban a la menstruación debían observar una serie de conductas relacionadas con el control del "peligroso e incontrolable poder" que llegaba junto con su primer periodo menstrual. Para ello, debían apartarse del resto de las personas y recluirse durante cuatro días en cobertizos especialmente contruidos con ese objeto. Durante ese tiempo, estas muchachas estarían bajo el cuidado y las enseñanzas de un grupo de mujeres escogidas por la madre,⁵⁷ y quienes instruirían a las muchachas en las actividades y

⁵⁶ También debemos considerar como posible el que algunas de estas características sea compartida por los tepimanos con grupos de otras familias lingüísticas distintas a la yutoazteca. En ese sentido debemos considerar la comparación con los pueblos yumanos, con los que sabemos hay relaciones lingüísticas y culturales (*cfr.* Bahr, 1998; *cfr.* Shaul y Hill, 1998).

⁵⁷ Éste es un punto en el que pimas y pápagos difieren. Mientras que entre los pimas se seleccionaba a mujeres amigas, que no fueran de la familia (Russell, 1974 [1908]: 182),

obligaciones domésticas. Durante el tiempo que las púberes permanecían recluidas no podían tocar a otras personas, no podían rascarse la cabeza, debían abstenerse de comer carne, grasa y sal. La joven debía hablar en voz baja o lo menos posible. Durante ese tiempo las jóvenes trabajan mucho, pues se trataba de adquirir la cualidad de ser trabajadoras para el resto de sus vidas. No podían permitirse ratos de ocio e incluso dormían lo menos posible. También observaban restricciones hacia el sol y el fuego, pues "no podían soplar al fuego o correr el riesgo de que sus senos se cayeran" (Russell, 1974 [1908]: 182) e incluso no podían observarlo (Underhill, 1946: 253). Cuando no estaban ocupadas en alguna otra actividad se dedicaban a aprender cestería. Las mujeres menstruantes irían al cobertizo a ocuparse en la cestería durante el resto de sus vidas.

El poder que durante el periodo menstrual llegaba a las mujeres era tan temido que se pensaba que si un hombre las tocaba estaba en peligro de muerte. Si una mujer ocultaba su estado y no se apartaba, se ponía en riesgo ella misma, su familia e incluso al pueblo entero.

Cuando terminaba la reclusión de la primera menstruación, las mujeres pasaban por una ceremonia a cargo de un chamán, la cual era muy similar a la del bautizo de un bebé. Después del rito de purificación, se realizaba un baile que podía durar cuatro noches o un mes, dependiendo de las posibilidades económicas de la familia. Dicho baile tenía lugar en una plaza abierta que podía estar junto a la casa o en el campo. Durante las noches del baile, había un cantador que se encargaba de las canciones particulares para dicha ceremonia. También se invitaba a jóvenes varones y esas fiestas eran de las pocas ocasiones en que los muchachos y las muchachas estaban tan cerca antes de casarse. De acuerdo con los informantes más viejos de Underhill (1939: 165), durante las ceremonias de la pubertad había ocasión de abierta

entre los pápagos era a la inversa, pues las mujeres seleccionadas debían ser de la

promiscuidad y aparentemente tenía connotaciones mágicas de fertilidad.

Underhill (1946: 253) enfatiza el hecho de que en esta ceremonia, a diferencia de aquéllas realizadas entre los varones, no se trata de un rito de iniciación, es decir, las muchachas no obtenían el “resultado positivo” de la obtención de poderes. Sin embargo, llama la atención que todas las abstinencias rituales seguidas por las mujeres púberes corresponden casi en su totalidad a las que siguen los varones en ocasión de la peregrinación de la sal o de la guerra. Uno de los resultados importantes de la iniciación de los varones como guerreros o como chamanes es la obtención de visiones o sueños, a través de los cuales aprenden los cantos rituales. Y aunque Underhill asegura que ése no es el fin principal de las abstinencias de las mujeres que viven su primera menstruación, pues “ellas no aprenden ritual” (Underhill, 1946: 254), menciona que, “si ella trabaja duro, las *kots* (serpientes mágicas) podrían venir y enseñarle diseños para la cestería” (*idem*).⁵⁸ Lo anterior sugiere pues, que las mujeres pima-pápago se inician como tejedoras. Finalmente no es igual ser una buena tejedora que una mala.⁵⁹

Entre los pimas bajos de las tierras altas no encontramos información explícita relacionada con lo anterior. Sin embargo, tenemos un indicio de que éstos tenían prácticas semejantes a las de sus parientes del norte, particularmente en lo que se refiere al aislamiento de las mujeres durante su periodo menstrual y su dedicación a la cestería. Mason y Brugge (1958: 283 y 288) mencionan que en la región de Yécora y Maycoba, Sonora, es común que cerca de las casas se encuentre una construcción semisubterránea llamada *huki*, dentro de la cual las

familia (Underhill, 1946: 254).

⁵⁸ Un caso semejante es el de las tejedoras huicholas, quienes pueden ser auxiliadas en su aprendizaje por tres reptiles: el *veaxu* (un tipo de boa constrictora), el *imukui* (monstruo de gila o “escorpión”, *helodermia horridum*) y el *teka* (un tipo de lagarto cornudo, *phrynosoma*) (Shaefer, 2003: 153).

⁵⁹ Entre los huicholes, “ser una buena tejedora es considerado el destino de toda ‘buena mujer’” (Shaefer, 2003: 143).

mujeres tejen canastas y sombreros. Asimismo, Dunnigan (1983: 223), menciona que cerca de algunas viviendas de los pimas hay estructuras semisubterráneas (*húuki*) utilizadas para tejer y hacer cestería. Este autor presenta una fotografía de una de esas estructuras (*ibidem*: 220) y al pie de foto, citando en comunicación personal a Campbel Pennington (quien además tomo la fotografía), dice:

Semisubterranean structure of logs, stone, and earth (*húuki*), near Maycoba and Yepachi, Sonora, formerly used to store grasses needed for weaving baskets and mats. It was also a place where one could weave protected from the elements. This type of structure may also formerly have been used as a menstrual hut (Dunnigan, 1983: 220).

De acuerdo con la cita anterior, los pimas bajos de las tierras altas habrían compartido algunas de las concepciones acerca de la menstruación con los pima-pápago, como lo muestra el hecho de que también contarán con los refugios para la reclusión de mujeres menstruantes y su asociación con el tejido de cestos.

Por lo que respecta a los tepehuanes del norte, no sabemos cuáles sean los comportamientos culturales relacionados al inicio de la pubertad de las mujeres, ni que conductas sigan éstas cuando llega su periodo menstrual. No obstante, contamos con un breve pero sugerente comentario que hizo hace ya más de un siglo Carl Lumholtz (1904 [1902]: 414), quien señaló que, si bien los tepehuanes “en muchos puntos se asemejan a los tarahumares, en otros tienen con éstos fundamentales diferencias, como en las complejas observancias de las reglas relativas a la pubertad, ninguna de las cuales se encuentran en los tarahumares”. Lumholtz no hace explícito a qué reglas acerca de la pubertad se refiere, pero sí señala el contraste que en ese ámbito presentan los tepehuanes con respecto de los tarahumaras, aun cuando, como reconoce, en otros aspectos guardan muchas semejanzas.

En ese recorrido de norte a sur llegamos entonces a los tepehuanes del sur. Éstos, a lo largo de la vida de un individuo practican un ritual en el que se dice que se curan de algo llamado “*cochiste*”.⁶⁰ Todos deben ser curados de *cochiste*, cuando niños y niñas cumplen uno y dos años de edad; en ocasiones se cura a los varones cuando les empieza a cambiar la voz al llegar a la pubertad, pero las mujeres deben ser curadas además cuando se les empiezan a caer los dientes, cuando les empiezan a crecer los pechos y cuando tienen su primera menstruación. Se dice que las mujeres necesitan más curaciones de *cochiste* debido a que fue Eva, una mujer, la que incitó al pecado. Si bien es cierto que entre tepehuanes, mexicaneros, coras y huicholes se realizan rituales que asocian el ciclo de vida de los individuos con el ciclo de vida del maíz, marcando principalmente la etapa en que los niños alcanzan el estatus de personas (dejando de ser deidades), con excepción de los tepehuanes, en los otros grupos no encontramos ritualizado el paso de las mujeres a la pubertad.

Entre los tepehuanes del sur encontramos una serie de restricciones y creencias asociadas al periodo menstrual de las mujeres, llamado *jix maza' ma*⁶¹ en tepehuán. La restricción más semejante con respecto de las que encontramos entre los pima-pápago es la de tocarse la cabeza. Las mujeres tepehuanas no deben peinarse o espulgarse durante esos días, pues se dice que se les caerá el cabello. A continuación enunciamos algunas de las restricciones que tienen las mujeres durante su periodo menstrual así como la justificación de las mismas. Las mujeres menstruantes deben evitar o abstenerse de:

-Derramar grandes cantidades de agua, pues de lo contrario el flujo menstrual será igualmente grande.

⁶⁰ *Cochiste*, de *cochía*, “dormir”. Uno de los síntomas del *cochiste* es el exceso de sueño. Asimismo, entre los coras existe una ceremonia “de la curación del sueño”, que se realiza para la salud de los niños entre los dos y los catorce años de edad, aunque también llegan a participar personas mayores en ella (Preuss, 1998 [1908]: 298).

- Acercarse a los ojos de agua, pues éstos corren el peligro de secarse.
- Ordeñar vacas, pues éstas, no producirán más leche.
- Acercarse a los huertos de frutas y verduras (se mencionan particularmente los duraznos y el tomatillo)⁶² cuando éstas no han terminado de madurar, pues de lo contrario las frutas no “se ponen macizas” y pierden sabor.
- Andar cerca de las matas de maíz cuando están chiquitas, pues pueden dejar de crecer.
- Estar cerca de las vinaterías, pues el mezcal “pierde el líquido original” y sale desabrido.
- Bordar durante esos días, pues de lo contrario perderán más rápido la vista.
- Comer chile, porque causa cólicos.
- Comer frijoles, porque sale paño alrededor de los ojos. En este caso se asocian las manchas del paño con el color del frijol pinto que es el más común en la sierra.

Idealmente las mujeres tepehuanas deberían estar, durante su periodo menstrual, preferentemente en la cocina con una banda sujetándoles el cabello, pues no lo pueden peinar. Las restricciones mencionadas arriba nos indican que una mujer tepehuana menstruante es una persona que debe tener muchos cuidados y está muy limitada con respecto de los espacios en los que puede estar.

Por lo que respecta a los tepecanos no encontramos información útil en este sentido.

⁶¹ La palabra *maza'* por sí misma significa luna. Es claro que los tepehuanes asocian la duración de los ciclos menstruales con los ciclos lunares de 28 días.

⁶² En Durango se conoce como tomatillo a lo que en el centro de México se llama tomate (verde) y como tomate a lo que en el centro de México se llama jitomate (rojo).

b) La observación de largos periodos de abstinencia ritual, que tiene como característica distintiva, prolongar estos estados por varios días después al momento climático del ritual al que se encuentran asociados.

Para el caso pápago el ejemplo más importante es el de las abstinencias asociadas a la peregrinación por la sal. Después de que los peregrinos regresaban de su viaje al Mar de Cortés, debían pasar al menos cuatro días reclusos guardando abstinencias para purificarse (véase subapartado 3), aunque este tiempo podía prolongarse hasta 16 días (Underhill, 1946: 242). Dichas abstinencias consistían en no tener relaciones sexuales, ingerir únicamente agua, pinole y atole, así como tomar un baño frío cada cuatro días.

Una reclusión igualmente larga en la que también se guardan abstinencias ceremoniales tenía lugar después de las campañas guerreras, una vez que los jóvenes que se iniciaban a través de esa actividad regresaban de la jornada (Underhill *et alli*, 1997: 128). Para ello construían refugios muy cerca de la villa y durante ese tiempo sólo ingerían agua con pinole. En ambos casos se observaban restricciones para hablar.

No es raro que ambas formas de iniciación tuvieran restricciones muy semejantes, pues, como menciona Underhill (1946: 212), éstas eran las dos formas principales de tener visiones y adquirir poderes. Incluso, el vocabulario empleado durante la peregrinación por la sal siempre debía hacer referencia ya fuera a la guerra o al trabajo agrícola, con lo que es posible resaltar su relación con esas dos actividades.

Ya que no contamos con información de ese tipo para los casos pimas bajos ni para los tepehuanes del norte, veamos qué sucede entre los tepehuanes del sur. Entre estos últimos hay que destacar el estado de abstinencia ritual llamado “estar bendito”, que hemos mencionado líneas arriba cuando tratamos del ciclo ritual tepehuán.

En el contexto cultural de la región del Gran Nayar, los tepehuanes del sur, los mexicaneros, los coras y los huicholes guardan abstinencias

semejantes antes y durante los rituales. Sin embargo, es necesario notar que, precisamente, una de las características que distinguen a los tepehuanes (y a los mexicaneros también)⁶³ de los otros dos grupos de la región, es el prolongado tiempo durante el cual mantienen esas abstinencias. Después de las ceremonias tepehuanas, sus participantes siguen benditos por cinco días más, en caso de que hayan tomado parte en alguna ceremonia de la iglesia, y seis, si se trató del *mitote* comunitario. Asimismo, a diferencia de los coras y los huicholes, la estricta observancia de tales abstinencias y autosacrificio, no son sólo responsabilidad de los especialistas religiosos, sino de todo aquel que participa en el ritual (Reyes, S/F: 37). El tiempo más prolongado por el que los tepehuanes guardan este tipo de abstinencias es de cinco semanas. Esto se realiza durante un estado de abstinencia al que denominan “estar bendiciendo” o, “bendecirse de un mes”. Este estado de purificación se realiza principalmente con motivo de la curación de una enfermedad grave. Durante ese tiempo, además de guardar las abstinencias enlistadas arriba, quienes se encuentran en ese estado no pueden tener contacto con otras personas más que para cosas totalmente indispensables. Esta “bendición” puede hacerse de forma individual, en pareja o en familia según sea el motivo; pero, incluso cuando se realiza de forma colectiva, el contacto entre hombres y mujeres se limita a que éstas les dejen a aquéllos las ollas con comida en el suelo (Reyes, 2001a: 47). Este tipo de purificación, que implica mantenerse bendito un mes, también es necesaria para la iniciación chamánica. Por ejemplo, alguien que está destinado a ser curandero o músico de un patio de *mitote*, deberá repetir la “bendición” cinco o tres años distintos (no necesariamente consecutivos), según sea la tradición

⁶³ Los mexicaneros comparten muchas características culturales con los tepehuanes del sur, incluso, algunas de las que aquí consideramos con carácter casi exclusivo de los grupos tepimanos. Sin embargo, hay argumentos de carácter histórico para suponer que los mexicaneros adoptaron gran parte de la cultura de los tepehuanes, ya que los

familiar. En casos como éste, los iniciantes ayunan hasta el medio día y se alimentan únicamente de agua y tortillas quemadas (*idem*).

En este último ejemplo, así como en aquéllos provenientes de los pápagos, destaca que las personas sometidas a las abstinencias rituales permanecen en riguroso aislamiento. En ambos casos y, especialmente cuando se trata de proceso de iniciación, se espera que los neófitos tengan visiones que les harán obtener poderes. Ligado a ello, quizá la característica más importante en ambos casos de procesos iniciáticos es la ausencia del consumo de alucinógenos “fuertes”, que, por otro lado, se sabe son usado por la mayoría de los grupos indígenas del norte de México. Los estados alterados de la conciencia se logran mediante el consumo de tabaco y, principalmente, debido a las restricciones alimenticias y prolongadas vigiliias. Un ejemplo importante es el casi estado de inanición al que llegan los peregrinos pápagos en busca de sal en el Golfo de California o los iniciantes tepehuanes que se alimentan únicamente de agua y tortillas quemadas.

c) Una estricta o muy acentuada observación de las restricciones y comportamientos rituales, cuyo quebranto puede redundar en enfermedades y padecimientos mortales.

Nos referimos particularmente a un riguroso ceremonialismo que está acompañado de la creencia de que, de no seguirse, puede ser la causa de enfermedades o la muerte. Como señala Bahr para el caso pima-pápago (1974: 107), el origen último de estas aflicciones es el “orden moral.” El quebranto del orden moral como el origen de muchos padecimientos es una constante entre muchos pueblos indígenas de México y los Estados Unidos (*cfr.* Dow, 2001: 74). Sin embargo, las evidencias que se encuentran entre los pima-pápago, los tepehuanes del norte y los tepehuanes del sur, sugieren que los grupos tepimanos hacen

poblados en los que actualmente habitan eran, antes de su ocupación mexicana.

un énfasis particular en esa característica. De tal forma que no se trata de un rasgo exclusivo, pero sí de uno al que dan mayor importancia.

Esta forma de conducirse en los contextos rituales está íntimamente relacionada con los prolongados estado de abstinencia mencionados en el inciso anterior, pues éstos se encuentran dentro de los comportamientos que, de ser violados, pueden redundar en enfermedades mortales.

Entre los pima-pápago, la palabra *múmkidag* refiere a un diferente rango de fenómenos de lo que puede llamarse enfermedades (Bahr *et alli*, 1974: 48), pero literalmente significa “morir”, o “el proceso de muerte inminente” (Donald Bahr *comunicación personal*). Los pimas y pápagos contemporáneos han desarrollado una “teoría de las enfermedades” en la que distinguen dos tipos básicos: *ká:cim múmkidag* (*staying sicknesses* en inglés) y *‘óimmeddam múmkidag* (*wandering sicknesses* en inglés) (Bahr *et alli*, 1974: 19). Las primeras fueron creadas entre los pimas y sólo pueden curarse por un chamán pima, mientras que las segundas, tienen su origen en otras razas y deben ser curadas por la medicina alópata⁶⁴ (Bahr, 1983b: 195). De acuerdo con Bahr y Juan Gregorio, su informante, las aflicciones pimas pueden clasificarse como se presenta en el siguiente cuadro.

lugares con población tepehuana (Jáuregui y Magriñá, 2002).

⁶⁴ Juan Gregorio, el informante de Bahr, se refiere en particular a la medicina anglo-americana; pero ya que según el mismo informante las enfermedades del tipo *‘óimmeddam* han sido creadas entre otras razas, quizá puede entenderse que la cura de ese tipo de enfermedades se extiende, en general, a la medicina de tipo alópata occidental.

Cuadro 9: Clasificación de las aflicciones pimas

(*pi áp 'edag*)

ENFERMEDADES (<i>MÚMKIDAG</i>)	NO ENFERMEDADES
<p><i>Ká:cim múmkidag</i></p> <ul style="list-style-type: none"> -Causadas por objetos peligrosos que poseen "formas" y fuerza -Causadas por partes de objetos peligrosos de todas las formas que poseen "formas" y fuerza 	<ul style="list-style-type: none"> Presagios Brujería Mordeduras venenosas Objetos sucios Deformidades infantiles Retardos de la infancia Constipación
<p><i>'ÓIMMEDDAM MÚMKIDAG</i></p> <ul style="list-style-type: none"> -Causadas por diversas sustancias nocivas como gérmenes, calor, o pus 	

Fuente: Bahr *et alli* (1974: 22).

Aquí nos interesan particularmente las llamadas *ká:cim múmkidag*. Estas enfermedades son el resultado de violar "una forma" (*hímdag*),⁶⁵ es decir, los procedimientos establecidos "desde la creación del mundo" para el uso o manejo de ciertos objetos considerados como peligrosos tales como el peyote, el *wi:gita*, el océano, el viento, el monstruo de Gila, entre otros (Bahr, 1974: 22; 1983b: 196).⁶⁶ El comportamiento adecuado ante estos "objetos peligrosos" es una preocupación permanente, pues es común, incluso, que las violaciones a las "formas" establecidas se den sin conciencia en el momento de la infracción, de tal forma que el sujeto se entera de ello hasta el momento en que se presenta el padecimiento.

Aunque en el caso de los tepehuanes del norte no contamos con referencias a ejemplos concretos de cómo se manifiesta este énfasis en el respeto a los objetos sagrados o los contextos rituales, Lumholtz (1904 [1902]: 414) nos ofrece un comentario importante que apunta en este respecto, contrastando la actitud de los tepehuanes del norte con la de sus vecinos. Dice el explorador noruego: "en cuanto a su religión, son

⁶⁵ Palabra muy semejante a la utilizada por los tepehuanes del sur para referirse a lo que en español traducen como "alma": *hímda*.

⁶⁶ Se conocen alrededor de 40 objetos "peligrosos" para los cuales existe una forma particular de conducirse ante ellos (Bahr, 1974: 20 y 283).

mucho más reticentes que los tarahumares” (Lumholtz, 1904 [1902]: 414).

Lumholtz, quien fue el primero en reconocer las diferencias culturales entre los tepehuanes del norte y los tepehuanes del sur, también distinguió una importante semejanza entre ellos. De los tepehuanes del sur señaló: “con respecto a su religión nativa, son tan reticentes como sus hermanos del norte, si no más. ‘Antes me cuelgan, que contar nada,’ me dijo un curandero” (Lumholtz, 1904 [1902]: 450). Los tepehuanes del norte muestran una particular reticencia a compartir sus ideas y creencias más trascendentales, considerando como una grave falta revelar ese conocimiento a personas ajenas al grupo. En términos ideológicos, los *ódami* parecen expresar, mucho más vivamente que los propios rarámuri, una visión de “refugio” y de “resistencia” frente a los no indígenas (Saucedo, 2003: 233).

Como mencionábamos antes, esta característica está ligada a los largos periodos de abstinencia que observan los grupos tepimanos, y en el caso de los tepehuanes del sur, al estado de purificación que denominan “estar bendito”. Este tipo de conductas, que rayan en el puritanismo, son incluso reconocidas por otros indígenas de la región del Gran Nayar. Un huichol, que en cierta ocasión se encontraba de visita en Santa María de Ocotán, comentó: “a mí me gusta mucho que los poblanos [tepehuanes]⁶⁷ hacen costumbre [refiriéndose al *mitote*], aunque no cacen venado. Nosotros no podemos hacerlo así. Pero lo que no me gusta, es eso de lo bendito, eso sí que está cabrón, ni quien aguante” (Reyes, 2001a: 222).

Cometer infracciones (beber alcohol, tener relaciones sexuales, enojarse, romper ayunos de alimento o sal) mientras alguien está bendito

⁶⁷ Es común que en el Gran Nayar se llame con este vocablo a los tepehuanes, incluso, que ellos mismos lo utilicen. Por otra parte, Hinton (1959: 26) menciona que los pima nevomes se refieren así mismos como “poblanos” cuando hablan en español.

puede ocasionar enfermedades e incluso la muerte, dependiendo del contexto y la infracción.

La cura de las aflicciones provocadas por las infracciones cometidas en algún contexto ritual comúnmente se realiza mediante la consulta y acción de un chamán o curandero. Pero la sanción social es tan fuerte que en ocasiones es necesario que el infractor confiese sus “pecados” públicamente. Por ejemplo, si una persona infringe el estado de abstinencia llamado “estar bendito”, esa persona deberá contar sus infracciones públicamente y en voz alta durante una oración comunitaria que se realiza durante los *mitotes* y a la cual se le conoce como la “confesión” (Reyes, 2001a: 100).

d) La elaboración y consumo ritual de bebidas alcohólicas fermentadas hechas a base de distintos agaves (principalmente entre los tepehuanes del sur) o el cacto gigante conocido como saguaro (entre los pima-pápago).

El límite de la frontera septentrional de la elaboración de bebidas alcohólicas tradicionales se encuentra en los grupos pima-pápago, pues más al norte no se encuentra este tipo de bebidas. Los pimas resaltan en el contexto regional del suroeste norteamericano por la elaboración y el consumo de bebidas alcohólicas, lo cual es una característica en la que la antropología ha puesto atención desde tiempo atrás (*cf.* Drucker, 1941: 96 y 153). En ese respecto hay que señalar que Ruth Benedict tenía la intención de presentar en *Patterns of Culture* a los pimas como los “dionisiacos”, en oposición a los “apolíneos” zuñis, (Bahr, 2001: xv). En un documento presentado en el Congreso de Americanistas de 1929, expresó que la intoxicación era el reflejo más visible de la religión pima y, asimismo, resaltaba que la ceremonia pima más importante era en la que se consumía el licor fermentado del cacto gigante (Benedict *apud* Bahr, 2001: xx).

La ceremonia referida por Benedict es la fiesta del vino, que indica el inicio del año pápago y cuyo desarrollo hemos resumido líneas arriba (véase subapartado 3). Si bien no podemos menospreciar ninguna de las ceremonias realizadas por los pimas y los pápagos, sí podemos resaltar la particularidad de esta ceremonia señalándola como una de las más importantes ya que: da inicio al año pápago, es de las ceremonias comunitarias que aún se conservan y está íntimamente relacionada con la época de lluvias y la recolección de los frutos del saguaro, es decir, con la subsistencia y reproducción del grupo social.

Por otra parte, los tepehuanes del sur, en el contexto regional del Gran Nayar, tienen fama de producir buen mezcal. Aun cuando ésta bebida se prepara entre los cuatro grupos indígenas de la región, la bebida destilada de los tepehuanes goza de mucho prestigio. Incluso, una de las formas como los huicholes llaman al muy apreciado mezcal elaborado por los tepehuanes es la de *tepe* (Faba y Aedo, 2003: 168), haciendo alusión a los tepehuanes.⁶⁸

Los casos pima-pápagos y tepehuán son además comparables en el nivel del desarrollo específico de sus ceremonias respectivas asociadas a la ingesta de las bebidas fermentadas. Los pápagos ingieren la bebida fermentada del fruto del saguaro durante la llamada fiesta del vino. El momento de la ceremonia en la que se ingiere la bebida es llamada *dahiwak i*, nombre que se ha traducido al inglés como *sit and drink* (sentarse y beber). Esa parte de la ceremonia es sorprendentemente semejante a la forma como los tepehuanes de Santa María de Ocotán beben agua beben agua de los corazones de mezcal tatemados y fermentados (*mai baraá*)⁶⁹ durante Tabagkam Xiotalh, el *mitote* de las

⁶⁸ También hay una proximidad lingüística con el vocablo de origen náhuatl *tepemexcall*, compuesto por las palabras *tepetl* (monte) y *mexcalla* (mezcal) (Faba y Aedo, 2003: 169).

⁶⁹ La bebida de mezcal que se ingiere en el *mitote* tepehuán no pasa por el proceso de destilación, el cual los tepehuanes no desconocen. El mezcal fermentado y destilado (*guachicol*) se consume de forma ritual en algunas fiestas de la iglesia y en las borracheras comunes (Reyes, S/F: 17).

lluvias. En esa ceremonia, las autoridades del patio de *mitote* extraen el líquido fermentado de unas ollas de barro que se encuentran en el oriente de la plaza ceremonial debajo del altar. Para ello se valen de un “vasito” y, en él, se encargan de distribuirlo a los asistentes:

Los [dos] gobernadores se sientan de cara al altar, después se ponen de pie y dan una vuelta [circular] en sentidos opuestos por detrás de la fogata hasta ocupar el lugar del otro, entonces el Umuagum [una de las autoridades del *mitote*] les entrega un “vasito” con el líquido que extrajo de las ollas, lo beben, se ponen de pie y son sustituidos por los Alcaldes Mayor y Segundo, quienes repiten la operación. De la misma forma pasan todos y cada uno de los cargos del gobierno tradicional, después los Mayores del patio, y por último el resto de los hombres [asistentes al *mitote*] (Reyes, 2001a: 160).

Tanto en el caso pima-pápago como en el tepehuán es particularmente importante que las bebidas ingeridas son espumosas.

Las cuatro características culturales señaladas arriba se encuentran más o menos acentuadas en los distintos grupos indígenas yutoaztecas centrales, quizá con excepción de la iniciación a la pubertad de las mujeres, que parece ser exclusiva de los pueblos tepimanos, aunque no encontramos una referencia clara para los tepecanos. Vale la pena repetir, que en general, se trata sobre todo de una cuestión de énfasis. Y ya que estas características son compartidas por los pueblos tepimanos y algunos de sus vecinos, podría argumentarse la difusión de dichas cualidades desde los grupos vecinos. Sin embargo, el énfasis inigualable puesto por los grupos tepimanos en esos detalles, sugiere una relación mediada por la proximidad lingüística de estos grupos. Por ejemplo, los *mitotes* de los tepehuanes del sur, los mexicaneros y los coras son muy semejantes. En ese caso puede argumentarse que su vecindad histórica implica obvias relaciones culturales entre ellos y, de la misma forma, puede pensarse en las relaciones culturales en que se encuentran los pimas bajos de las montañas, los tepehuanes del norte y

los tarahumaras que celebran el *yúmarí*. No obstante, también podemos encontrar sorprendentes semejanzas entre grupos más alejados lingüística y geográficamente. En ese caso se encuentran los grandes parecidos que pueden observarse entre la peregrinación por la sal de los pápagos y la peregrinación por el peyote de los huicholes y los tarahumaras.

Incluso, algunas de las ideas asociadas a la elaboración ritual del “vino” que hemos mencionado entre pápagos y tepehuanes, como es la asociación de estos rituales con la obtención de buenas lluvias, tiene paralelos entre otros grupos yutoaztecas. Los coras, de la comunidad de Santa Teresa, Nayarit, por ejemplo, durante el proceso de destilación de mezcal, establecen una analogía entre las gotas que éste produce y las gotas de lluvia (Coyle, 1998: 514 y 532; 2001: 59). Asimismo, en el plano de la *eficacia simbólica*, la ingesta de mezcal fermentado entre los tepehuanes de Santa María de Ocotán tiene un estrecho paralelo con la bebida elaborada a base de agua y peyote consumida por los huicholes durante la ceremonia llamada Hikuli Neixa. En ambos casos, la preparación e ingesta de esas bebidas se asocian con la llegada de las lluvias desde el oriente (Neurath, 2002: 258; Reyes, S/F: 45), asociación muy semejante a la que establecen los pápagos cuando consumen el producto de la fermentación de los frutos del saguaro.

De tal forma que las características distintivas de la vida ritual de los grupos tepimanos no se encuentran tanto en la forma de desarrollar las ceremonias, aunque hemos visto que en el caso del *sit and drink* es sorprendentemente semejante entre pápagos y tepehuanes del sur, tampoco en los temas escenificados, ni en la parafernalia o en la forma de organizar los espacios rituales. Lo que caracteriza a los grupos tepimanos en su vida ritual es la forma de conducirse ante ella, con marcado énfasis de ceremonialismo y respeto que raya en el puritanismo. Con esto no queremos decir que los demás grupos indígenas se conduzcan de una forma irrespetuosa o poco ceremoniosa. Pero en el

caso de los grupos tepimanos estas actitudes parecen ser, incluso ante los ojos de otros grupos indígenas, más estrictas.

Capítulo 4

Conclusiones

En el presente documento hemos tenido la intención de mostrar que, si bien los grupos indígenas de la subfamilia lingüística tepimana presentan grandes regularidades en el nivel lingüístico, no ocurre lo mismo en otros aspectos de su cultura. Estas últimas páginas las dedicaremos a resaltar las conclusiones que se obtienen de los capítulos anteriores, así como a mostrar las implicaciones metodológicas que éstas tienen para el estudio de los grupos indígenas del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos, particularmente de los pueblos de filiación lingüística tepimana.

Queda manifiesto desde el capítulo primero que es necesario ser consciente de los distintos niveles de análisis a los que podemos enfrentarnos y que éstos están determinados por el criterio utilizado para la definición del objeto de estudio. Los criterios redundan en el tipo de conclusiones a las que se puede llegar. Las comparaciones son de distinto orden si se compara el tipo de agricultura de dos grupos indígenas, que si se comparan los rituales. Asimismo, hay diferencias que resultan del grado de detalle con que realicemos las comparaciones. Por ejemplo, en el segundo capítulo no esforzamos por mostrar las diferencias culturales de los dos grupos indígenas conocidos como tepehuanes, mientras que en el tercer capítulo, en cambio, nuestra intención fue mostrar sus semejanzas más evidentes, no sólo entre ellos, sino entre todos los grupos tepimanos. Los resultados obtenidos de esos dos capítulos pueden llegar a parecer contradictorios, si no se tiene conciencia del nivel de detalle que se busca en la comparación, por lo que deben estar claros los objetivos específicos que se persiguen.

Los niveles y criterios de análisis con que hemos trabajado en el presente texto son principalmente religiosos y lingüísticos, desde el ámbito cultural, así como históricos y geográficos. Los criterios

geográficos son particularmente importantes en cuanto que los grupos yutoaztecas centrales, a los que nos hemos referido aquí, son vecinos y habitan o han habitado un espacio geográfico más o menos continuo que representa una parte identificable de la superficie de la tierra. Finalmente, hay que mencionar que los criterios culturales a partir de los cuales organizamos y relacionamos los distintos grupos indígenas con los que hemos venido trabajando, deben ser lo suficientemente amplios para que puedan incluir el mayor número de subsistemas posibles e identificables como partes de un sistema mayor. Los criterios aquí utilizados se reducen a los siguientes:

- En el nivel macro-regional se encuentra el Noroeste/Suroeste (NO/SO) y el Occidente de México con criterios de definición culturales y geográficos.
- Los yutoaztecas, que se definen desde un criterio lingüístico y presentan una extensa distribución geográfica (excediendo la macro-región del NO/SO). Recientemente se han realizado investigaciones que permiten, cada vez más, sustentar también la unidad yutonahua a partir de otros ámbitos de la cultura (por ejemplo: Hill, 1992, 2001, 2003; Dakin, 2004).
- Los yutoaztecas centrales, definidos a partir de criterios lingüísticos, culturales y geográficos (con una distribución geográfica menor a la región del NO/SO).
- El Gran Nayar definido a partir de criterios histórico-culturales.
- Los grupos tepimanos definidos a partir de criterios lingüísticos.

Tener conciencia de los criterios y distintos aspectos en los que se hace énfasis en el análisis cultural, debe permitir evitar los peligros de los particularismos a ultranza que impiden ver las similitudes entre culturas y establecer relaciones entre ellas, como también debe evitar las generalizaciones que pasan por encima de las particularidades que

definen y permiten entender lo que es propio y único de cada cultura (*cfr.* Neurath, 2002b: 96). El caso de los grupos tepimanos resulta particularmente útil para ejemplificar lo anterior. Tal como acabamos de mencionar, el criterio utilizado para su definición, hasta antes de este trabajo, había sido el lingüístico, y a partir éste se asumía la unidad cultural de los grupos. De ese criterio deriva el nombre “tepimano”, tal como explicamos más ampliamente en el capítulo tercero. Pero con el afán de poder fundamentar si existe o no, una unidad de los pueblos “tepimanos” en otros campos de la cultura, nos hemos esforzado por realizar un análisis comparativo en aspectos religiosos (e históricos en el caso particular de los dos grupos de tepehuanes).

En la subfamilia lingüística tepimana de la familia yutonahua se agrupan las lenguas: pápago, pima alto, pima bajo, tepehuán del norte y tepehuán del sur, cada una con algunas variantes dialectales. Estas lenguas tienen, como sabemos, el índice de correspondencia léxica más alto de las lenguas que integran las demás subfamilias lingüísticas de la familia yutoazteca.

La experiencia y algunos supuestos teóricos señalan que estas semejanzas lingüísticas pueden estar acompañadas de muchos otros parecidos en distintos ámbitos de la cultura (Whorf, 1956). Incluso, Spicer (1964) señala que los grupos indígenas hablantes de las lenguas anteriores deben ser considerados, en el plano religioso, como una sola “cultura”. Así, en la comparación de los ciclos rituales de los grupos tepimanos encontramos muchas semejanzas que pueden agruparse en dos grandes conjuntos.

Las características rituales enlistadas adelante con el número 1) corresponden, a grandes rasgos, a las señaladas por Spicer (1964) como propias de la religión de los yutoaztecas centrales, y a las indicadas por Coyle (2003) como parte del “complejo de la danza de venado”. Éstas se encuentran ampliamente difundidas entre casi todos los grupos del noroeste de México y algunos del suroeste de los Estados Unidos. De tal

forma que, su manifestación particular en cada grupo indígena, encuentra un amplio rango de variación. Esas características son:

- 1) a) El calendario ritual está íntimamente vinculado al ciclo de cultivo y cosecha del maíz, así como a los cambios estacionales.
- b) Las celebraciones relacionadas con la siembra y la cosecha se realizan en plazas ceremoniales circulares con altares en el oriente, y en las que se danza por la noche alrededor del fuego, acompañadas del canto o la música (comúnmente ambos) de un especialista religioso.
- c) Las ceremonias agrícolas también están relacionadas con la cacería de venado o algún otro animal como el conejo (entre los pápagos) y un tipo de ardilla (entre los tepehuanes del sur).
- d) Algunas de estas ceremonias y otras que forman parte del ciclo ritual anual están vinculadas, además, a procesos de carácter iniciático, ya sea en la edad adulta, en la guerra o en la adquisición de poderes chamánicos.

En cambio, las enumeradas a continuación bajo el inciso 2), corresponden a características propias de, o más acentuadas por, los grupos tepimanos. Estas características rituales se encuentran de forma muy semejante entre los grupos tepimanos y son, además, las que les distinguen de los grupos yutoaztecas centrales vecinos, con los que comparten muchas otras semejanzas culturales. Cabe aclarar, que las características, compartidas por los grupos tepimanos y que presentamos a continuación, son las que nos ha sido posible encontrar a partir de la literatura disponible y de nuestra propia experiencia de trabajo de campo entre los tepehuanes del sur. De tal forma que aún hay mucho por investigar entre todos ellos, pero particularmente más entre

los tepehuanes del norte y los pimas bajos de la montaña.⁷⁰ Las características culturales distintivas de los grupos tepimanos son:

- 2) a) La acentuada importancia en la observación de rituales asociados a las crisis vitales, particularmente los concernientes a la primera menstruación de las mujeres.
- b) La observación de largos periodos de abstinencia ritual, que tiene como característica distintiva, prolongar estos estados por varios días después del momento climático del ritual al que se encuentran asociados.
- c) Una estricta o muy acentuada observación de las restricciones y comportamientos rituales, cuyo quebranto puede redundar en enfermedades y padecimientos mortales.
- d) La elaboración y consumo ritual de bebidas alcohólicas fermentadas hechas a base de distintos agaves (principalmente entre los tepehuanes del sur) o del cacto gigante conocido como saguaro (entre los pima-pápagos).

Mientras que las características rituales que comparten los grupos tepimanos son pocas, aunque muy específicas y semejantes, la forma particular en que éstos manifiestan las características rituales enumeradas bajo el inciso número 1) son más parecidas a las manifestaciones rituales de los otros grupos que son sus vecinos. Al menos esto queda claro entre los tepehuanes del sur y los otros grupos de la región del Gran Nayar. En el capítulo segundo mostramos cómo los tepehuanes del sur son culturalmente más parecidos a los mexicaneros, los coras y los huicholes, mientras que los tepehuanes del norte los son a los tarahumaras. Las semejanzas culturales que los dos grupos de tepehuanes tienen con sus respectivos vecinos son mayores a las que

⁷⁰ La información disponible en este respecto es más completa para los pima-pápagos y

tienen entre sí. La información etnográfica disponible sugiere que los pimas bajos de la montaña también tienen mayores semejanzas rituales con los tepehuanes del norte y los tarahumaras, lo cual, se manifiesta particularmente con la ejecución del *yúmari*. No obstante, llama particularmente la atención, que los altares construidos por los pimas bajos para esas ceremonias son mucho más parecidos a los que se acostumbra en el Gran Nayar que a los de la sierra tarahumara. Los primeros se caracterizan por un arco que representa la bóveda celeste con flores que corresponden a las estrellas (Preuss, 1998 [1906]: 115). Los altares tarahumaras se caracterizan por tres cruces clavadas en el piso.

Además de profundizar en el conocimiento de las culturas de los tepehuanes del norte y los pimas bajos de la montaña, restaría probar los vínculos de los pima-pápago con las culturas circunvecinas. Los trabajos que se han encargado de ello sugieren, sobre todo, una mayor relación con los grupos yumanos al norte y el oeste. Estos trabajos han abordado principalmente la relación en los planos mítico (Bahr 1998)⁷¹ y lingüístico (Shaul y Hill, 1998),⁷² y en menor grado en el ámbito de la ejecución ritual (por ejemplo Bahr 1997).

En resumen, los grupos tepimanos presentan una serie de características culturales, que, siendo escasas, son muy específicas y semejantes (enlistadas en el número 2), y son éstas las que les distinguen de otras culturas del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos. Pero en cambio, presentan un mayor número de semejanzas culturales con los grupos indígenas vecinos, manifiestas en la forma particular y regional, en que se expresan características culturales ampliamente difundidas por gran parte del noroeste de México

los tepehuanes del sur, que para los pimas bajos y los tepehuanes del norte.

⁷¹ Bahr también ha hecho estudios comparativos entre los mitos pima-pápago y los de los zuñi (Bahr, 1977) y otro tipo de textos pima-pápago con algunos de los shoshone (Bahr, 1991).

y el suroeste de los Estados Unidos (enlistadas bajo el inciso número 1). De lo anterior también se concluye que, mientras los grupos tepimanos presentan un alto índice de conservadurismo lingüístico, también observan un alto grado de adaptación en otros aspectos culturales (particularmente cosmológicos) a la situación regional en que se encuentran, conviviendo con grupos indígenas de otras subfamilias lingüísticas.

Cierto es que, hasta ahora, no hay suficiente evidencia etnográfica que demuestre que los grupos tepimanos en conjunto, ni siquiera los tepehuanes del sur junto con los tepehuanes del norte, presenten la suficiente unidad cultural como para considerarles un *campo de estudio etnológico* en sí mismo. Con respecto a la propuesta de Spicer (1964), de agruparlos bajo una misma "cultura" de las cuatro que sugiere, queda claro que los grupos de filiación lingüística tepimana deben agruparse con los de otras subfamilias lingüísticas. Así, este caso evidencia algunos de los límites del criterio lingüístico en la clasificación cultural, así como los límites de un corriente y sobreestimado supuesto del estrecho vínculo entre lengua y cultura.

Dos cuestiones derivan de lo anterior. ¿Cuál es el origen de los escasos comportamientos culturales que distinguen a los grupos tepimanos del resto de los yutoaztecas centrales? Y, ¿bajo qué mecanismo se han adaptado los grupos tepimanos a la situación cultural regional? Estas preguntas no las podemos responder aún satisfactoriamente, pero podemos indicar algunas directrices.

Los grupos yutoaztecas centrales han estado en una situación regular de contacto que ha posibilitado generar características culturales difundidas entre todos sus grupos. Puede suponerse que las particularidades tepimanas se generaron en una situación de contacto cultural con comunidades ajenas a la gran familia lingüística. En el

⁷² Cabe señalar que en este artículo se presenta evidencia que vincula a los grupos

plano de la lengua encontramos también algunas particularidades y posibles explicaciones. Trazando las transformaciones del proto-yutonahua hacia la conformación de las lenguas “hijas” actuales aparecen grandes regularidades; pero llama particularmente la atención que hay derivaciones que comparten todas las lenguas yutoaztecas con excepción de las tepimanas. Es el caso de la palabra usada para agua. Mientras que la raíz para agua en todas las lenguas yutoaztecas es *pa-, la palabra proto-tepimana para agua es *suu-dagi, y se encuentra con pocos cambios en todas las lenguas de la subfamilia lingüística (Shaul y Hill, 1998: 4). Las evidencias indican que se trata de un préstamo de las lenguas yumanas ribereñas, mejor dicho, de la protolengua yumana ribereña, de una palabra cuyo significado era “verde o azul” (*idem*). Los autores del citado artículo sostienen que ése y otros préstamos lingüísticos –sonoros y morfosintácticos-- debieron suceder en una situación de contacto entre las lenguas proto-yumana ribereña y proto-tepimana, en un momento anterior a que cualquiera de las dos se escindiera, y en una situación en la que buena parte de la comunidad de hablantes era bilingüe. Esto debió ocurrir durante el primer milenio de nuestra era, cuando los dos comunidades junto con otros grupos lingüísticos –muy probablemente los zuñis— formaban parte de la comunidad hohokam (*idem*).

El ejemplo anterior sugiere indagar si dichas culturas yumanas también presentan algunos de los rasgos mencionados antes y que distinguen a los tepimanos de los otros grupos yutoaztecas centrales, considerando la posibilidad de que éstos se hayan generado una vez que la comunidad proto-tepimana se separó del resto de los yutoaztecas, en el contexto multiétnico que parece haber existido en la región y época hohokam.

tepimanos en general con los grupos yumanos.

Aunque, como hemos mostrado, el análisis etnológico ha permitido encontrar aquellos elementos característicos de los pueblos tepimanos actuales, rastrear los elementos característicos o propios de la "cultura tepimana" es un reto que se presenta como una tarea particularmente importante para los arqueólogos y los historiadores. En el capítulo segundo hemos mostrado que, al menos para el caso de los grupos tepehuanes, no contamos con evidencia sólida que sugiera la unidad cultural, social o política de los dos grupos en los albores de la colonización española y, en cambio, la evidencia disponible sugiere todo lo contrario.

Con respecto al mecanismo que permite una gran adaptación cultural de los pueblos tepimanos a las de otros grupos en sus respectivas regiones, puede argumentarse que, después de todo, todos ellos son grupos hablantes de lenguas yutonahuas. Recordemos que los grupos de esta familia lingüística presentan ciertos patrones y regularidades culturales (*cf.* Hill, 1992, 2001 y 2003; Dakin, 2004). Recordemos también que hemos considerado la religión de los yutoaztecas centrales como un gran sistema que adquiere expresiones particulares en las distintas culturas. Así, queda por establecerse cuál es el gran principio ordenador de la religión de estos pueblos. Si se argumenta que, después de todo, los grupos tepimanos son yutonahuas, queda pues por explicar cuáles son los aspectos, fuera del ámbito lingüístico, que permiten distinguir diferentes subgrupos entre los yutoaztecas centrales. Pero definitivamente ése es un problema que excede los límites del presente trabajo. Aquí sólo nos limitaremos a mencionar algunas propuestas que nos parece importante considerar en la búsqueda de resolver esa cuestión.

En principio, es necesario profundizar en la propuesta de Spicer (1964) sobre la religión de los yutonahuas centrales. Por ejemplo, Coyle (2003) ha explicado parte del fenómeno, mostrando cómo cuatro grupos indígenas estructuran de forma distinta el "complejo de danza de

venado". Es decir, ha mostrado de qué forma cuatro grupos yutoaztecas centrales seleccionan, articulan, ordenan y expresan, elementos básicos de la constitución del sistema religioso mayor que les es común.

Ésta es una tarea que se plantea complicada si se toma en cuenta que las *transformaciones del círculo cultural mexicano* (Preuss, 1998 [1911]: 404) presentan grandes regularidades desde el sur y centro de México, hasta el suroeste de los Estados Unidos. Así, definir las características propias de la región de los yutoaztecas centrales dependerá de un conocimiento y análisis muy fino de todas las culturas que la integran. Las características de la región cultural propuesta por Hinton (1983) tienen mucho sentido (mas no su nombre: "periferia suroeste"): cultivo del maíz, patrón de asentamiento disperso en rancherías adaptado a la sierra y el desierto, formas específicas de organización social. Pero para lograr una adecuada caracterización de la cultura de los yutonahuas centrales, será fundamental dar cuenta del sustento intelectual que hace posible que estas culturas compartan un gran número de semejanzas que les distinguen de otros grupos.

Por último, habría que mencionar cuál puede ser el camino a través del cuál deben buscarse otras posibles conexiones culturales entre los pueblos de filiación lingüística tepimana. Preuss postuló el estudio de la literatura indígena, particularmente de los *corpora* míticos, como la principal vía de acceso para la comprensión de la cultura intelectual de los "pueblos naturales" (Alcocer, 2000). Mientras que entre los pima-pápago de Arizona se han recopilado y estudiado numerosos y diversos tipos de textos rituales, entre los otros grupos tepimanos esa tarea ha sido prácticamente nula.⁷³ Si la lengua ordena y establece algunas de las posibilidades del pensamiento y la cultura, es precisamente el estudio

⁷³ Con excepción de la colección de mitos registrados por Benitez (1980) entre los tepehuanes de Durango. El saber de la existencia de un *corpus* mítico tan amplio entre los tepehuanes del sur, reclama su registro directo en lengua vernácula y su posterior traducción a partir de un buen conocimiento de la lengua original de los textos.

comparativo de los textos rituales de los pueblos tepimanos el que nos brindará la posibilidad de acceder a su cultura intelectual y a desentrañar los principios básicos de una cultura compartida, yendo más allá de las pocas características culturales que pudimos descubrir en esta investigación.

Así, la principal conclusión del presente documento es la conciencia del poco conocimiento que aún tenemos sobre la cultura de los pueblos de filiación lingüística tepimana, y que sólo el estudio detallado de su vida ritual y, principalmente, el estudio comparativo de su literatura, permitirán dilucidar las características culturales propias de esos pueblos.

También Mason (1965 [1918]) registró un buen número de textos entre los tepecanos de Jalisco y, a diferencia de Benítez, ofrece los textos en su lengua original.

Bibliografía

AEDO, Angel

2001

La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al kieri, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

ALCOCER, Paulina

2000

La magia en las palabras. Tylor, Preuss y Malinowski. El debate inconcluso entre animismo y preanimismo, tesina de maestría en Historia y Filosofía de la Ciencia, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

2003

"Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de Konrad Theodor Preuss", en: Johannes Neurath (coordinador). *Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México (en prensa).

ALCOCER, Paulina y Johannes Neurath

2002

"La polémica entre Franz Boas y Konrad Th. Preuss en torno al análisis sistémico de la mitología kwakiutl", *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, octubre-diciembre, número 68, México, pp. 50-60.

ALVARADO, Neyra

2004 (2001)

Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Exconvento de Tiripiteo, México.

ALEGRE S. J., Francisco Xavier

1956-1960 (1841-1842)

Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España, edición de E. J. Burrus Y F. Zubillaga, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 4 volúmenes.

ARIAS Y SAAVEDRA O. F. M., Antonio

1990 (1673)

"Información rendida en el siglo XVII por el padre Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la sierra de Nayarit y sobre culto

idolátrico, gobierno y costumbres primitivas de los coras”, en: Thomas CALVO *Los Albores de un Nuevo Mundo: siglos XVI y XVII*, Universidad de Guadalajara-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 284-309.

ARLEGUI O. F. M., José

1851 (1737)

Crónica de la Provincia de N. S. P. S. Francisco de Zacatecas, reimpresión en México: Por Cumplido, calle de los Rebeldes número 2, México.

ARMILLAS, Pedro

1987

“Chichimecas y esquimales: la frontera norte de Mesoamérica”, en: *La aventura intelectual de Pedro Armillas*, El Colegio de Michoacán, México, 1987, pp. 35-66.

1991 (1964)

“Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica”, en: Teresa Rojas Rabiela (editora), *Pedro Armillas: vida y obra*, tomo II, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 207-224.

BAHR, Donald

1977

“On the Complexity of Southwest Indian Emergence”, *Journal of Anthropological Research*, volumen XXXIII, número 3, Albuquerque, pp. 317-349.

1983a

“Pima and Papago Social Organization”, en: Alfonso Ortiz (editor) *Handbook of North American Indians, Southwest*, volumen 10, Smithsonian Institute Press, Washington, D. C., pp. 178-192.

1983b

“Pima and Papago Medicine and Philosophy”, en: Alfonso Ortiz (editor) *Handbook of North American Indians, Southwest*, volumen 10, Smithsonian Institute, Washington, D. C., pp. 193-200.

1991

“A Grey and Fervent Shamanism”, *Journal de la Société des Americanistes*, volumen LXXVII, París, pp. 7-26.

1997

“Easter, Keruk, and Wì:gita”, en *Performing the Renewal of Community: Indigenous Easter Rituals in North Mexico and Southwest United States*, en: Rosamond Spicer y Ross Crumrine (editores), University Press of America, Lanham, Md.

1998

"Mythologies Compared: Pima, Maricopa, and Yavapai", *Journal of the Southwest*, volumen 40, número 1, Primavera, The Southwest Center University of Arizona, Tucson, pp. 25-66.

2001

"Benedict's Choice", en BENEDICT, Ruth, William Blackwater, Thomas Vanyiko, Clara Ahiel, William Stevens, Oliver Wellington y Kisto, en: *O'odham Creation and Related Events. As told to Ruth Benedict in 1927. In Prose, Oratory, and Song*, Donald Bahr (editor), University of Arizona, Tucson, pp. xv-xxxvii.

BAHR, Donald, Juan Gregorio, David Lopez, y Albert Alvarez
1974

Pima Shamanism and Staying Sickness (ká:cim múmkidag), University of Arizona Press, Tucson.

BANDELIER, Adolph

1974 [1886]

"The Discovery of New Mexico by Fray Marcos de Nizza", en: Hedrick, Basil, Charles Kelley y Carroll Riley (editores), *The Mesoamerican Southwest: Readings in Archaeology, Ethnohistory and Ethnology*, Southern Illinois University Press, Carbondale y Edwardsville, pp. 38-48.

BANDELIER, Adolph y Fanny R. Bandelier

1926

Historical Documents Relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches Thereto, to 1773, en: Charles Wilson Hackett (editor), Volumen II, Carnegie Institution of Washington, Washington D.C.

BARGELLINI, Clara y Chantal Cramaussel

1997

"Pedro Tamarón y Romeral. Vida y obra", en: Clara Bargellini y Chantal Cramaussel (editores) *Libro registro de la segunda visita de Pedro Tamarón y Romeral, obispo de Durango, Siglo XXI* Editores, México, pp. IX-XXXIV.

BARRIO O. F. M., Francisco del

1990 (1604)

"Relación de las cosas sucedidas en las serranías de choras y tepehuanes e de las costumbres y rritos destas naciones y de la disposición y sitios de sus tierras", en: Thomas CALVO *Los Albores de un Nuevo Mundo: siglos XVI y XVII*, Universidad de Guadalajara-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 255-273.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto
1997

Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México, Siglo XXI Editores-Instituto Nacional Indigenista, México.

BASAURI, Carlos
1990 [1940]

La población indígena de México, Presencias 1, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 307-319.

BASCOM, Burton
1965

Proto-tepiman, tesis de doctorado en filosofía, Universidad de Washington.

BEALS, Ralph
1954

en Paul Kirchhoff, "Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification", en *American Anthropologist*, American Anthropological Association, volumen 56, número 4, Arlington, pp. 551-553.

BEAUMONT, David y Bertha Duarte
2001

Los pimas. Catálogo de piezas arqueológicas pertenecientes a la zona indígena pima, Gobierno del Estado de Sonora-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Sonorense de Cultura, México.

BENEDICT, Ruth, William Blackwater, Thomas Vanyiko, Clara Ahiel, William Stevens, Oliver Wellington y Kisto
2001

O'odham Creation and Related Events. As told to Ruth Benedict in 1927. In Prose, Oratory, and Song, Donald Bahr (editor), University of Arizona, Tucson.

BENÍTEZ, Fernando
1980

Los indios de México, Volumen 5, Editorial Era, México.

BERNAL, Ignacio
1976

"Formación y desarrollo de Mesoamérica", en: *Historia General de México*, El Colegio de México, pp.125-164.

BERROJALBIZ, Fernando

2000

“Desentrañando un norte diferente: los tepehuanes prehispánicos el alto Río Ramos, Durango”, en: Chantal Cramaussel (coordinadora), *Asentamientos y movimientos de población en la sierra tepehuana desde la prehistoria hasta nuestros días*, El Colegio de Michoacán, 2000 (en prensa).

BRANIFF, Beatriz

2000

“La frontera septentrional de Mesoamérica”, en: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coordinadores) *Historia antigua de México volumen I: el México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, México, pp. 159-190.

2001

La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas, Beatriz Braniff (coordinadora), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Jaca Book, México.

BRINTON, Daniel

1891

The American Race: A Linguistic Classification and Ethnographic Description of the Native Tribes of North and South America, N. D. C. Hodges, New York.

BRODA, Johanna

1991

Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CABRERO, Ma. Teresa y Leopoldo Valiñas

2001

“Cerro Colotlán: Aproximación arqueolingüística para su estudio”, en *Anales de antropología*, número 35, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, pp. 273-321.

CALVO, Thomas

1990

Los Albores de un Nuevo Mundo: siglos XVI y XVII, Universidad de Guadalajara-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

CARRASCO, Pedro

1976

“La sociedad mexicana antes de la conquista”, en: *Historia General de México*, El Colegio de México, pp. 165-288.

CERDA, Roberto de la,

1943

“Los Tepehuanes”, *Revista Mexicana de Sociología*, Volumen 5, México, pp. 541-567.

CORDELL, Linda

1984

Prehistory of the Southwest, Academic Press, Inc., Orlando.

CORTINA-Borja, Mario y Leopoldo Valiñas

1989

“Some Remarks on Uto-Aztecan Classification”, *International Journal of American Linguistics*, volumen 55, número 2, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 214-239

COSÍO VILLEGAS, Daniel (coordinador)

1976

Historia General de México, tomo 1, El Colegio de México, México.

COYLE, Philip Edward

1998

“The Customs of Our Ancestors: Cora Religious Conversion and Millennialism, 2000-1722”, *Ethnohistory*, Volumen 45, Número 3, Duke University Press, pp. 509-542.

2001

Náyari History, Politics, and Violence. From Flowers to Ash, The University of Arizona Press, Tucson.

2003

“La cacería de venado de los yuto-nahuas centrales”, en: Johannes Neurath (coordinador), *Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México (en prensa).

CRAMAUSSEL, Chantal.

2000

“De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya”. en: *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones

Antropológicas-Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto de Investigaciones Históricas, México, pp. 275-303.

CUSHING, Frank Hamilton

1998 (1882-83)

My Adventures in Zuñi. Native American Historical Reprint Series, Filter Press, Palmer Lake, Colorado.

DAKIN, Karen

2004

"El Xolotl mesoamericano: ¿Una metáfora de transformación yutonahua?, (mecanografiado).

DEEDS, Susan

1981

Rendering unto Caesar: the secularization of Jesuit missions in mid-eighteenth century Durango, tesis doctoral, Universidad de Arizona, Tucson.

2003

Defiance and Deference in Mexico's Colonial North. Indians Under Spanish Rule in Nueva Vizcaya, University of Texas Press, Austin.

DI PESO, Charles

1974

Casas Grandes. A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca, volumen I, The Amerind Foundation, Inc., Dragoon, Arizona.

DOW, James

2001

"Central and North Mexican Shamans", en: Brad R. Huber y Alan R. Sandstrom (editores), *Mesoamerican Healers*, University of Texas Press, Austin, pp. 66-94.

DRUCKER, Philip

1941

"Culture Element Distributions: XVII. Yuman-Piman", en: Alfred L. Kroeber, R. Lowie, R. Olson y E Gifford (editores), *University of California Publications in Anthropological Records Volume VI*, University of California, pp. 90-230.

DUNNIGAN, Timothy

1983

"Lower Pima", en Alfonso Ortiz (editor), *Handbook of North American Indians, Southwest*, volumen 10, Smithsonian Institute Press, Washington, D. C., pp. 217-229.

EFFERT, F. R.

1992

J. P. B. Josselin de Jong, Curator and Archaeologist. A Study of His Early Career (1910-1935), Together with a Bibliography of J. P. B. de Josselin de Jong (1886-1964) by F. R. Effert and H. F. Vermeulen, Leiden University, Center of Non-Western Studies, publication, número 7, Leiden.

EGGAN, Fred

1971 [1950]

La organización social de los indios pueblo del oeste, Ediciones Especiales: 61, Instituto Indigenista Interamericano, México.

ESCALANTE, Roberto y Zarina Estrada

1993

Textos y gramática del pima bajo, Universidad de Sonora-Departamento de Letras y Lingüística-División de Humanidades y Bellas Artes, Hermosillo.

ESCALANTE, Yuri

1994

"Tepehuanes del sur", en: *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Occidental*, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Desarrollo Social, México, pp. 140-173.

1997

Etnohistoria del gobierno tepehuano. Los sistemas políticos antiguo y colonial, tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

FABA, Paulina y Ángel Aedo

2003

"La destilación del *tuchi* entre los huicholes de Tateikita (San Miguel Huaistita)", en: Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coordinadores), *Flechadores de Estrellas*, Colección Etnografía de las Regiones Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, pp. 161-178.

FAUBERT, Edmundo

1975

"Los indios pimas de Sonora y Chihuahua", Instituto Nacional de Antropología e Historia, manuscrito localizado en el Arizona State Museum, Tucson.

FEWKES, Walter J.

2000 (1897 y 1900)

Hopi Snake Ceremonies. Avanyu, Albuquerque.

FONTANA, Bernard

1983

"Pima and Papago: Introduction", en Alfonso Ortiz (editor) *Handbook of North American Indians, Southwest*, volumen 10, Smithsonian Institute Press, Washington, D. C., pp.125-136.

FOSTER, Michael

2000

"The Archaeology of Durango", en: Shirley Gorenstein y Michael Foster (editores), *Greater Mesoamerica. The Archaeology of West and Northwest Mexico*, University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 197-219.

GALINIER, Jacques

1997 [1991]

"De Montezuma a San Francisco: el ritual *wigita*", en: Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coordinadores) *De hombres y dioses*, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense A. C., México.

GÁMIZ, Everardo,

1948

Monografía de la nación tepehuana que habita en la región del sur del Estado de Durango, Ediciones Gámiz, México.

GERHARD, Peter

1996 [1982]

La frontera norte de la Nueva España, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México.

GIUDICELLI, Christophe

2000

Guerre, identités et métissages aux frontières de l'Empire: la guerre des Tepehuán en Nouvelle Biscaye (1616-1619), tesis doctoral en

estudios hispánicos y latinoamericanos, Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle, Paris.

2003

Pour une géopolitique de la Guerre des Tepehuán (1616-1619). Alliances indiennes, quadrillage colonial et taxinomie ethnographique au nord-ouest de Mexique, Travaux et Documents número 4, Centre de Recherche Sur L'Amérique Espagnole Coloniale, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis

1988

El oficio de historiar. El colegio de Michoacán, México.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Luis

1987

Crónicas de la Sierra Tarahumara, Secretaría de Educación Pública, México.

GORENSTEIN, Shirley y Michael Foster

2000

Greater Mesoamerica. The Archaeology of West and Northwest Mexico, University of Utah Press, Salt Lake.

GRADIE, Charlotte M.

2000

The Tepehuan Revolt of 1616. Militarism, Evangelism, and Colonialism in Seventeenth-Century Nueva Vizcaya, The University of Utah Press, Salt Lake City.

HARRIS, Marvin

1996 [1968]

El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura, Siglo XXI Editores, México.

HERS, Marie-Areti

2001

"Zacatecas y Durango. Los confines tolteca-chichimecas", en: Beatriz Braniff (coordinadora), *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Jaca Book, México, pp. 113-154.

HERS, Marie-Areti y María de los Dolores Soto

2000

"La obra de Beatriz Braniff y el desarrollo de la arqueología del norte de México", en: *Nómadas y sedentarios en el norte de México*.

Homenaje a Beatriz Braniff, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto de Investigaciones Históricas, México, pp. 37-53.

HILL, Jane

1988

"Language, Culture, and World View", en: Frederick J. Newmeyer (editor), *Language: The Socio-cultural Context*, Linguistics: The Cambridge Survey, Volumen IV, Cambridge University Press, New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, pp.14-36.

1992

"The Flower World of Old Uto-Aztecan", *Journal of Anthropological Research*, volumen 48, University of New Mexico, Albuquerque, pp. 117-144.

2001

"Proto-Uto-Aztecan: A Community of Cultivators in Central Mexico?", en: *American Anthropologist*, volumen 103, número 4, American Anthropological Association, Arlington, 2001, pp. 913-934.

2003

"The Uto-Aztecan Presence in the U.S. Southwest: The Evidence From Language", ponencia presentada en el World Archaeological Congress, Washington, DC del 21 al 26 de junio de 2003.

HILL, Jane y Bruce Mannheim

1992

"Language and World View", en Bernard J. Siegel, Alan R. Beals y Stephen A. Tyler (editores), *Annual Review of Anthropology*, volumen 21, Palo Alto, California, pp. 381-406.

HINTON, Thomas

1959

A Survey of Indian Assimilation in Eastern Sonora, Anthropological Papers of the University of Arizona, número 4, Tucson.

1983

"Southern Periphery: West", en Alfonso Ortiz (editor) *Handbook of North American Indians, Southwest*, volumen 10, Smithsonian Institution Press, Washington, D. C. pp. 315-328.

JAUREGUI, Jesús

2003

"La región cultural del Gran Nayar como 'campo de estudio etnológico'", Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, (en prensa).

JÁUREGUI, Jesús y Laura Magriñá

2003

“Estudio etnohistórico acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la Sierra Madre Occidental” *Dimensión antropológica*, año 9, volumen 26, septiembre-diciembre, 2002, México, pp. 27-81.

JOSSELIN DE JONG, Jan Petrus Benjamin

1983 (1935)

“The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study”, en P. E. De Josselin De Jong, *Structural Anthropology in the Netherlands*, Foris Publications, Holland-USA, pp. 166-182.

KELLEY, Charles

1974

“Speculations on the Culture History of Northwestern Mesoamerica”, en: Betty Bell (editor) *The Archaeology of West Mexico*, Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente del México, Ajijic, Jalisco, México, pp. 19-39

1980

“Discussion of Papers by Plog, Doyel y Riley, en *Current Issues in Hohokam Prehistory: Proceedings of a Symposium*, David Doyel y Fred Plog (editores), Archaeological Research Papers, número 23, Arizona State University, Tempe, pp. 49-66.

2002 (1978)

“Cultural Symbioses and Zonal Penetration of the Fluctuating Northwest Frontier of Greater Mesoamerica” (inérito) en Peter Jiménez, “El viejo y mar chichimeca”, en María Teresa Cabrero, Jaime Litvak y Peter Jiménez, *Homenaje al Dr. John Charles Kelly* (coordinadores), Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, pp. 61-78.

1990

“Evaluación del concepto de Mesoamérica desde la frontera noroccidental”, en: *La validez teórica del concepto Mesoamérica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Sociedad Mexicana de Antropología, México, pp. 109-117.

KENNEDY, John G.

1963

“Tegüino Complex: The Role of Beer in Tarahumara Culture”, en *American Anthropologist*, volumen 65, número 3, Wisconsin, pp. 620-640.

KIRCHHOFF

1954

"Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification", en *American Anthropologist*, volumen 56, número 4, Arlington, pp. 529-560.

1960 (1943)

Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y características culturales, suplemento de la revista *Tlatoani*, México.

KROEBER, Alfred L.

1934

Uto-Aztecan Languages of Mexico, Ibero-Americana, número 8, University of California Press, Berkeley.

LÉVI-STRAUSS,

1968 (1964)

Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido, Fondo de Cultura Económica, México.

1972 (1966)

Mitológicas II. De la miel a las cenizas, Fondo de Cultura Económica, México.

1970 (1968)

Mitológicas III. El origen de las maneras de mesas, Siglo XXI Editores, México.

1976 (1971)

Mitológicas IV. El hombre desnudo, Siglo XXI Editores, México.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1980

Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, Universidad Nacional Autónoma de México, México,

1994

Tamoanchan y Tlalocan, Fondo de Cultura Económica, México

LUMHOLTZ, Carl

1904 (1902)

El México Desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán. Traducción de Balbino Dávalos, 2 volúmenes, Charles Scribner's Sons, Nueva York.

1912

New Trails in Mexico: An Account of One Year's Exploration in North-western Sonora, Mexico, and South-western Arizona, 1909-1910, Charles Scribner's Sons, New York.

MALOTKI, Ekkehart

1983

Hopi Time. A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language, Mouton Publishers, Berlin-New York-Amsterdam.

MASON, John Alden

1913

The Tepehuan Indians of Azqueltán", *International Congress of Americanists Proceedings of the XVIII Sesión, London, 1912*, Harrison and Sons, Pall Mall, S. W., pp. 344-351.

1916

"Tepecano, a Piman Language of Western Mexico, *Annals New York Academy of Sciences*, volumen XXV, pp. 309-416.

1936 (1923)

"The Classification of the Sonoran Languages", en: *Essays in Anthropology. Presented to A. L. Kroeber in Celebration of his Sixtieth Birthday*, Books for Libraries Press, New York, pp. 183-198.

1940

"The Native Languages of Middle America", en: Clarence L. Hay *et alli*, (editores) *The Maya and Their Neighbors*, D. Appleton-Century, New York, pp. 52-87.

1965 (1918)

"Tepecano Prayers", *International Journal of American Linguistics*, volumen I, 1917-1920, en: Franz Boas y Pliny Earle Godard (editores), Kraus Reprint Corporation, New York, pp. 91-153.

1971

"The Fiesta of the Pinole at Azqueltán", en Basil C. Hedrick, J. Charles Kelley y Carroll L. Riley (editores), *The North Mexican Frontier*, Southern Illinois Press, Carbondale y Edwardsville, pp. 210-216.

1981 (1972)

"The Ceremonialism of the Tepecan Indians of Azqueltán, Jalisco, en Thomas Hinton y Phil C. Weigand (editores), *Themes of Indigenous Acculturation in Northwestern Mexico*, University of Arizona, Tucson.

1990 (1952)

"Notas y observaciones sobre los tepehuanes", en: Thomas B. Hinton, *Coras, huicholes y tepehuanes*, Presencias 22, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 137-156.

MASON, John y David Brugge

1958

"Notes on the Lower Pima", *Miscellanea Paul Rivet, Octogenario Dicata*, volumen 1, International Congress of Americanists, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MASON, Jhon y George Agogino

1972

The Ceremonialism of the Tepecan, en Eastern New Mexico University Contributions in Anthropology, volumen 4, número 1, Eastern New Mexico University-Paleo-Indian Institute, Roswell.

MECHAM, J. Lloyd

1927

Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya, Duke University Press, Durham, North Carolina.

MEYER, Jean

1973

Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910), Setentenas, 80, Secretaría de Educación Pública, México.

MILLER, Wick

1983

"Uto-Aztecan Languages", en Alfonso Ortiz (editor) *Handbook of North American Indians, Southwest*, volumen 10, Smithsonian Institution Press, Washington, D. C., pp. 113-124.

1984

"The Classification of the Uto-Aztecan Languages Based on Lexical Evidence", *International Journal of American Linguistics*, volumen 50, número 1, The University of Chicago, Chicago, pp. 1-21.

MOCTEZUMA, José Luis

1992

"Reduplicación, acento y cantidad en el tepehuano de Milpillas Chico, Durango", *Noroeste de México*, número 11, Hermosillo, pp. 121-126.

MOLINARI, Claudia y Eusebio Nolasco

1995

"Los tepehuanos del norte", *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México región Noroeste*, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Desarrollo Social, México, pp. 483-528.

NÁREZ, Jesús

2000

“Aridamérica y Oasisamérica”, en: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coordinadores), *Historia antigua de México volumen I: el México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, México, pp. 121-157.

NEURATH, Johannes

2002a [1998]

Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, México.

2002b

“Mitos cosmogónicos, grupos rituales e iniciación. Hacia una etnología comparada del Gran Nayar y el Suroeste de los Estados Unidos”, *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, octubre-diciembre, número 68, México, pp. 96-119.

OROZCO Y BERRA, Manuel

1864

Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México, imprenta J. M. Andrade y F. Escalante, México.

ORTEGA, José

1996 (1754)

Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México, Barcelona, 1754, edición facsimilar por Thomas Calvo y Jesús Jáuregui (editores), Instituto Nacional Indigenista y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

ORTIZ Alfonso (editor)

1979

Handbook of North American Indians, Southwest, volumen 9, Smithsonian Institution Press, Washington, D. C.

1983

Handbook of North American Indians, Southwest, volumen 10, Smithsonian Institution Press, Washington, D. C.

ORTIZ, Andrés

1995

“Los pimas de la Sierra Madre Occidental”, *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas México. Región occidental*, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Desarrollo Social, México, pp. 293-362.

PENNINGTON, Campbell

1969

The Tepehuan of Chihuahua. Their Material Culture, The University of Utah Press, Salt Lake City.

1980

The Pima Bajo of Central Sonora, Mexico, volumen 1, University of Utah Press, Salt Lake City.

PÉREZ DE RIBAS, Andrés

1992 (1645)

Historia de los Triumphos de Nuestra Santa Fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañía de IESUS en las Misiones de la Provincia de Nueva España, edición facsimilar, Siglo XXI Editores, México.

PHILLIPS, David

1989

"Prehistory of Chihuahua and Sonora, Mexico", *Journal of the Prehistory*, volumen, 3 número 4 (lugar de edición).

POWELL, J. W

1991 (1891)

Indian Linguistic Families of America North of Mexico, Preston Holder (editor) University of Nebraska Press, Lincon y Londres.

POWEL, Philip

1996 (1975)

La guerra chichimeca (1500-1600), Fondo de Cultura Económica, México.

PREUSS, Konrad Theodor

1998 (1906-1931)

Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (compiladores), Instituto Nacional Indigenista-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

REFF, Daniel

1991

Disease, Depopulation, and Culture Change in Northwestern New Spain, 1518-1764, University of Utah Press, Salt Lake City.

REYES, Antonio

2001a

El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María Ocotán (Juctir), Durango, tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

2001b

"Fiesta de Semana Santa, Van G+ biyá en Santa María de Ocotán, (Juctir), Durango", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coordinadores), *La Semana Santa en el Gran Nayar II: Huicholes y Tepehuanes*, Instituto Nacional Indigenista, México, en prensa.

S/F

"Los tepehuanes de Santa María de Ocotán y el Gran Nayar", Instituto Nacional de Antropología e Historia, México (mecanografiado).

RILEY, Carroll

1990 (1969)

"Los tepehuanes del sur y los tepecanos", en: Thomas B. Hinton, *Coras, huicholes y tepehuanes*, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 125-136.

RILEY, Carroll y John Hobgood

1959

"A Recent Nativistic Movement Among the Southern Tepehuán Indians", *Southwestern Journal of Anthropology*, Volumen 15, Albuquerque, Nuevo México, pp. 355-360.

RILEY, Carroll y Howard Winters

1963

"The Prehistoric Tepehuan of Northern Mexico", *Southwestern Journal of Anthropology*, volumen 19, número 2, Albuquerque, Nuevo Mexico, pp. 177-185.

RINALDINI, Benito

1994 (1743)

Arte de la lengua tepeguana: con vocabulario, confesionario y catechismo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

ROZAT, Guy

1995

América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos, Universidad Iberoamericana, México.

RUSSELL, Frank

1975 (1908)

The Pima Indians, Univeristy of Arizona Press, Tucson.

SANCHEZ OLMEDO, José Guadalupe

1980

Etnografía de la Sierra Madre Occidental, tepehuanes y mexicaneros, Colección científica INAH, número 92, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

SANTAREN, Hernando

1993 [1604]

"La etnografía Acaxée de Hernando de Santarén" en: Luis González Rodríguez, *El noroeste novohispano en la época colonial*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Miguel Ángel Porrúa.

SANTOSCOY, Alberto

1986 (1899)

Obras completas, tomo II, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, Guadalajara.

SARAVIA, Atanasio

1979

Apuntes para la historia de la Nueva Vizcaya, tomo II, Obras, Nueva Biblioteca Mexicana 72, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

SAUCEDO, Eduardo

2003

"Reciprocidad y vida social en la Tarahumara. El complejo tesguino y los grupos del sur de la sierra", en Saúl Millán y Julieta Valle (coordinadores) *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México III*, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 217-267.

SAUER, Carl

1954

en Paul Kirchhoff, "Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification", en *American Anthropologist*, American Anthropological Association, volumen 56, número 4, Arlington, pp. 551-553.

1998 [1934]

"La distribución de las tribus y las lenguas aborígenes del noroeste de México", *Aztatlán*, Siglo XXI Editores, México, pp. 95-198.

SCHAAFSMA, Polly

1999

"Tlalocs, Kachinas, Sacred Bundles, and Related Symbolism in the Southwest and Mesoamerica", en: Curtis Schaafsma, y Carroll L. Riley (editores): *The Casas Grandes World*, The University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 164-192.

SHAEFER, Stacy

2003 (1993)

"El telar como objeto de poder sagrado en la cultura huichola", en: Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coordinadores), *Flechadores de Estrellas*, Colección Etnografía de las Regiones Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, pp. 143-160.

SHAUL, David

2000

"Comparative Tepiman: Phonological Change and Inflectional Categories", en: *Uto-Aztecan: Structural, Temporal, and Geographic Perspectives. Papers in Memory of Wick R. Miller by the Friends of Uto-Aztecan*, Eugene H Casad y Thomas Willett (editores), Universidad de Sonora División de Humanidades, editorial UniSon, Hermosillo, pp. 319-356.

SHAUL, David y Jane Hill

1998

"Tepimans, Yumans and Other Hohokam", *American Antiquity*, volumen 63, número 3, Washington D. C., pp. 375-396.

SHERIDAN, Cecilia

2002

"Territorios y fronteras en el Noreste novohispano", Trabajo preparado para el V Coloquio Paul Kirchhoff del 2 al 7 de septiembre de 2002, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, (en prensa).

SOTO, Grissel

1999

Toponimia Tepehuana del Sur, tesis de licenciatura en lingüística, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

SPICER, Edward

1964

"Apuntes sobre el tipo de religión de los yuto-aztecas centrales", *Actas y memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, 2, Congreso Internacional de Americanistas, México, pp. 27-38.

SWADESH, Morris

1959

"Linguistics as an Instrument of Prehistory", *Southwestern Journal of Anthropology*, Volumen 15, número 1, 1959 Tucson, pp. 20-35.

TAMARON Y ROMERAL, Pedro

1937 (1765)

Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya -1765, Durango, Sinaloa, Arizona, Nuevo México, Chihuahua y porciones de Texas, Coahuila y Zacatecas, Vito Alessio Robles (editor), Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México.

TAUBE, Karl

2000

"Lightning Celts and Corn Fetishes: The Formative Olmec and the Development of Maize Symbolism in Mesoamerica and the American Southwest", en: John Clark, y Mary E. Pye (editores), *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica*, National Gallery of Art, Washington-Vale University Press, New Haven, pp. 297-337.

TELLO, Antonio

1945 (1638-1653)

Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Jalisco, libro IV, Editorial Font, Guadalajara.

1968 (1638-1653)

Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Jalisco por [...], libro II, volumen 1, Gobierno del Estado de Jalisco-Universidad de Guadalajara-Instituto Jalisciense de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Guadalajara.

UNDERHILL, Ruth

1939

Social Organization of the Papago Indians, Contributions to Anthropology, número 30, Columbia University Press, New York.

1946

Papago Indian Religion, Columbia University Press, New York.

UNDERHILL, Ruth, Donald M. Bahr, Baptisto Lopez, Jose Pancho y
David Lopez

1997

Rainhouse and Ocean. Speeches for the Papago Year, The
University of Arizona Press, Tucson.

VALIÑAS, Leopoldo

1993

“Las lenguas indígenas mexicanas: entre la comunidad y la
nación”, en: Lourdes Arizpe (coordinadora), *Antropología breve de
México*, Academia de la Investigación Científica, México, pp. 165-
187.

2000

“Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar en la
reconstrucción histórica del norte de México”, en: *Nómadas y
sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*,
Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de
Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones
Estéticas-Instituto de Investigaciones Históricas, México, pp. 175-
205.

2002

“Prosodia tepima”, Instituto de Investigaciones Antropológicas-
Universidad Nacional Autónoma de México, México,
(mecanografiado).

VAN GENNEP, Arnold

1986 [1909]

Los ritos de paso, Taurus, Madrid.

WEIGAND, Phil,

1992

“Consideraciones sobre la arqueología y la etnohistoria de los
mexicaneros, los tecuales, los coras, los huicholes y los caxcanes
de Nayarit, Jalisco y Zacatecas”, en: Phil C. Weigand *Ensayos
sobre el Gran Nayar entre coras, huicholes y tepehuanos*, Instituto
Nacional Indigenista- Centro Francés de Estudios Mexicanos y
Centroamericanos-Colegio de Michoacán, Morelia, pp. 175-214.

WHORF, Benjamín Lee

1956

“Linguistics as an Exact Science”, en: J. B. Carroll (editor),
*Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee
Whorf*, Cambridge, MA. MIT Press, pp. 220-232.

WILCOX, David
1986

"The Tepiman Connection: A Model of Mesoamerican-Southwestern Interaction", en: *Ripples in the Chichimeca Sea: New Considerations of Southwestern-Mesoamerican Interactions*, Frances J. Mathien y Randal McGuire (editores), Southern Illinois University Press, Carbondale, pp. 135-153.

WILLETT, Thomas,
1991

A Reference Grammar of Southeastern Tepehuan, Summer Institute of Linguistics, University of Texas, Arlington.

WOLF, Eric
1980 [1959]

Pueblos culturas de Mesoamérica, Biblioteca Era, México.

1994

Europa y la gente sin historia. Fondo de Cultura Económica, México.