



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

---

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

*EL NIDO HEREDADO*  
ESTUDIO SOBRE COSMOVISIÓN, ESPACIO  
Y CICLO RITUAL DE LA TRIBU YAQUI

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA  
P R E S E N T A  
ENRIQUETA LERMA RODRÍGUEZ

COMITÉ TUTORIAL:

DRA. CRISTINA OEHMICHEN BAZÁN  
DR. ALFREDO GUERRERO TAPIA  
DRA. MARIE-ARETI HERS STUTZ  
DRA. RAQUEL PADILLA RAMOS  
MTRO. LEOPOLDO VALIÑAS COALLA



CIUDAD DE MÉXICO SEPTIEMBRE DE 2011



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.



A Edward Spicer por sus enseñanzas  
A don Fermín Flores por compartirme su sabiduría yaqui  
A Gustavo Sánchez y a Manu, nuestro hijo:  
gracias por estar conmigo en este viaje



# Agradecimientos

Quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México todo el apoyo que ha brindado para mi formación profesional, desde el bachillerato. En especial en esta última etapa a la Coordinación de Estudios de Posgrado. Agradezco también al Posgrado en Antropología, espacio donde la discusión constante enriqueció mi panorama sobre la cuestión social, el mundo y la vida.

He de mencionar que la conclusión del doctorado no me habría sido posible sin el apoyo del pueblo de México, quien, a través del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, me proporcionó una beca durante cuatro años. Asimismo fue importante la beca Santander-Ecoes, misma que me permitió efectuar trabajo de campo en las comunidades yaquis por seis meses continuos y realizar una estancia de investigación en la Maestría en Lingüística de la Universidad de Sonora. Esta tesis también fue elaborada con el apoyo del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (PAPIIT), proyecto IN402310.

Hago extensiva este agradecimiento a quienes discutieron académicamente conmigo “El nido heredado” desde los primeros acercamientos al estudio del espacio: a la Dra. Cristina Oehmichen, al Dr. Alfredo Guerrero y al Mtro. Leopoldo Valiñas de la UNAM; a la Mtra. María del Carmen Morúa de la Universidad de Sonora, a la Dra. Raquel Padilla del Instituto Nacional de Antropología-Sonora, a la Dra. Zulema Trejo de El Colegio de Sonora, al Dr. José González Enríquez de la Universidad de Lumière, Lyon II y a la Mtra. Karla K. Villar del Posgrado en Antropología de la UNAM.

No puedo dejar de agradecer a quienes leyeron las primeras versiones del texto y me hicieron valiosas correcciones y sugerencias: a la Dra. Marie Areti Hers y a la Mtra. Citlali Quecha; tampoco a los “cahitólogos” con quienes disfruté de la confortable y amena discusión: Hugo López, Pablo Pichardo y Fidel Camacho.

Sé que sería interminable la lista de personas que debería nombrar para agradecer a la Tribu Yaqui su aceptación, su confianza y su cobijo, sin embargo, no puedo omitir a aquellos con quienes tuve una relación más cercana y construí, además, una amistad duradera: gracias a Don Fermín Flores y a Doña Luisa Buitimea, a sus hijos, hijas, nietos y nietas. Gracias a Luisa (Mami), a Lika y a Doña Lidia; a Concepción Carrasco de Potam y a su familia; a Doña Petra del pueblo de Huirivis y a sus hijas, en especial a Felicitas (“Peri”).

Más que un agradecimiento, dejo aquí un abrazo de camaradería para todos aquellos que me acompañaron en este recorrido: a Karla Katiushka, Citlali, Samuel H., Berenice, Chiara, Daniela, Isabel, Alejandro Fuji, Petrofvna, Abdel, Susana y Ericka Mendez. A mi sol y mi luna: Felix y Chayo; a la tía Mary y a mi padre. No me olvido de esos CGHeros con quienes comparto mi presente y la historia.

# Índice

INTRODUCCIÓN . . . . .	11
1. Planteamiento del problema . . . . .	11
2. La etnografía como método . . . . .	14
3. El juego del cuerpo en la investigación etnográfica: técnicas de investigación . . . . .	15
4. Contenido de este trabajo . . . . .	18
CAPÍTULO I. “ENTRE TODOS LE PUSIMOS TERRITORIO YAQUI”: DISTINCIONES CONCEPTUALES ENTRE ANALIZAR EL “TERRITORIO” Y ANALIZAR EL ESPACIO . . . . .	21
1.1 Problematizando el territorio yaqui . . . . .	23
1.2 Distinciones entre la visión territorial y la concepción yaqui del espacio . . . . .	32
CAPÍTULO II. “CUANDO EL SAPO TRAJÓ LA LLUVIA...” EL ORIGEN DEL MUNDO SEGÚN LA COSMOVISIÓN YAQUI . . . . .	37
2.1 Sobre la mitología yaqui, que ellos llaman <i>ba’atnaa’ateka</i> . . . . .	37
2.2 El origen “verdadero” del espacio yaqui . . . . .	40
a) <i>Yo’omuuli</i> , la vara parlante y los hombrecitos <i>surem</i> . . . . .	40
b) <i>Ania ba’alu’utek</i> : “el que pintó la raya”. . . . .	41
c) El sapo que trajo la lluvia . . . . .	43
d) Los dos hermanos contra la serpiente . . . . .	44
2.3 Lo que nos dice “la verdad de los mayores” sobre el origen y estructuración del espacio . . . . .	45
CAPÍTULO III. <i>ITOM ANIA</i> : “NUESTRO CACHO DE TIERRA CON SU PEDAZO DE CIELO” . . . . .	53
3.1 <i>Yo’o ania</i> : el mundo antiguo y sus encantos . . . . .	54
3.2 <i>Itom ania</i> : “nuestro cacho de tierra con su pedazo de cielo” . . . . .	57
3.3 Descripción de la composición del cielo: el <i>téka ukatek</i> . . . . .	59
3.4 <i>Toosa</i> : “el nido heredado” . . . . .	65
3.5 Coyotes: Guardianes del <i>Toosa</i> . . . . .	67



CAPÍTULO IV. EL “NIDO”: INSTANCIAS ESPACIALES DEL TERRITORIO YAQUI . . . . .	73
4.1 <i>Juya y Kawi</i> : Lo que se alcanza a ver sin estar pisando el monte y sin estar pisando la sierra . . . . .	75
4.2 Los lugares de los yaquis: solaresy campos de cultivo . . . . .	88
4.3 El río y el mar: <i>itom bawe</i> . . . . .	94
 CAPÍTULO V. LOS MÍTICOS OCHO PUEBLOS YAQUIS. . . . .	 99
5.1 La fundación de los Ocho Pueblos . . . . .	99
5.2 La refundación de los Ocho Pueblos tras la guerra . . . . .	103
5.3 Las dos cabeceras yaquis: Vícam y Pótam . . . . .	110
 CAPÍTULO VI. RITUALIDAD Y SIGNIFICACIÓN DEL ESPACIO EN PERÍODO DE SECAS: <i>SEBERIA KIBAKE Y TATARIA KIBAKE</i> . . . . .	  115
6.1 El ciclo festivo yaqui . . . . .	116
6.2 Período de secas relativo al caos y al orden del mundo: tiempo ritual del <i>yo’o ania</i> . . . .	120
6.3 Semana Santa: retorno del orden, reestructuración del <i>To’osa</i> . . . . .	135
6.4 Tiempo pascual . . . . .	143
 CAPÍTULO VII. RITUALES DEL PERÍODO DE LLUVIAS: <i>TUBU’URIA Y KEEPA CHATU</i> . . . . .	 149
7.1 Estructura de la organización festiva en período de lluvias intensas: <i>Tubu’uria</i> . . . . .	149
7.1.1 Fiesteros: simbolismo y espacialidad . . . . .	149
7.1.2 Desarrollo de la fiesta: el <i>bolo</i> como símbolo de reciprocidad y vinculación espacial .	153
7.1.3 Variantes de las fiestas patronales y significado de los juegos en la fiesta de San Juan Bautista . . . . .	159
7.2 Fiesta de la Virgen del Camino: deidad de la fertilidad y reconocimiento del espacio fundacional . . . . .	163
7.3 Proceso ritual dedicado a los difuntos, <i>keepa chatu</i> . . . . .	169
7.3.1 Persona, ciclo de vida, muerte y espacio . . . . .	169
7.3.2 Rituales de <i>keepa chatu</i> : ofrendas a los difuntos . . . . .	174
 CAPÍTULO VIII. IMAGINARIOS SOCIALES DEL TERRITORIO YAQUI. . . . .	 179
8.1 Imaginarios Sociales del Territorio Yaqui . . . . .	179
8.2 Imaginarios gráficos del Territorio Yaqui entre jóvenes <i>yoeme</i> . . . . .	185
8.3 Imaginarios gráficos de la composición espacial del nido yaqui: <i>los mundos</i> <i>natural y humano</i> . . . . .	202
 PARA CONCLUIR. . . . .	 207
Reflexiones finales . . . . .	211
 Glosario . . . . .	 213
Bibliografía . . . . .	215
Índice de imágenes . . . . .	221

# Introducción

## 1. Planteamiento del problema

La travesía en autobús en la carretera Guadalajara-Nogales ofrece a la vista un paisaje contrastante: de amplios campos de cultivo sinaloenses, pasa al matorral xerófilo del las tierras de Sonora. En ese trayecto, dejando atrás Ciudad Obregón, se percibe un espacio ya diferenciado que resalta por su gran variedad de paisajes. Se observan hectáreas cultivadas de frutos y trigo, hasta cerros prominentes que surgen del valle desolado y del amplio monte provisto de la flora local: choyas, árboles de mezquite, torote y palo verde.<sup>1</sup> Inhóspita por ausencia de agua, a la lejanía se observa hacia el Este la sierra del Baakateebe, muralla inextinguible, cargada de historia, testigo de batallas, serpiente petrificada. Asimismo, se contemplan casas elaboradas con ramas de pitahayo y enjarradas con barro, ocupadas por personas de vestimentas multicolores: son los yaquis.<sup>2</sup> Pueblo ancestral, reconocido por los habitantes del noroeste como “la tribu más bárbara” de la región; intocables, a veces poco percibidos desde la ventanilla de ese autobús que cruza su territorio. Sin embargo, con un poco de atención, la mirada se jala tras el

<sup>1</sup> Choya (*stenocereus thurberi*), mezquite (*prosopis velutina*), torote (*Bursera sp.*), palo verde (*cercidium floridum*).

<sup>2</sup> En el capítulo uno expondré algunas características generales sobre este grupo.

andar pausado y altivo de sus cuerpos morenos, de estaturas elevadas y extremidades largas.

Desde el pueblo de Esperanza hasta el cerro “Boca Abierta” —donde culmina la sierra del Baakateebe— señalan los sonorenses que son los dominios yaquis. Lo dicen con mesura y con respeto, pues los yaquis son el pueblo mexicano que en más ocasiones ha sido disperso y que, paradójicamente, son quienes actualmente gozan de mayor reconocimiento de su autonomía y de su territorialidad. Tratar de definir los límites de esa tierra que los *yoeme*<sup>3</sup> consideran llena de

<sup>3</sup> Los yaquis a sí mismos se denominan como *yoeme*, que significa hombre o gente. En otros contextos y a manera de broma se autodenominan, cuando están en confianza, como *chaniahuis*, dado que se saludan diciendo “¡Liosen chaniahu!” que significa “Dios te ayude”. Suelen distinguirse del resto de la población mexicana a la que designan como “yori”. Actualmente yori se traduce al español como “blanco”, haciendo referencia a personas “mestizas” o “blancas”, sin embargo, las referencias de Andrés Pérez de Rivas indican que en el siglo XVII yori significaba “valiente” o “fiera salvaje”. Andrés Pérez de Rivas, *Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más fieras y bárbaras del Nuevo Orbe; conseguidos por los soldados de la Milicia de la Compañía de Jesús en las Misiones de la Provincia de la Nueva España*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1985, p. 54.

La designación “yori” excluye a los miembros de los demás grupos indígenas, por ejemplo, un seri será siempre un seri o conka’ak y no un yori, como tampoco los pápagos o mayos son yoris. Este nominativo es exclusivo para los mexicanos. En cambio a los extranjeros de piel blanca se les denomina con el genérico “gringo”.

encantos me condujo a querer comprender cuáles son las fronteras reconocidas y disputadas con los *yoris*, y cómo han variado éstas a lo largo de su historia. Sin embargo, una primera aproximación al problema me llevó a plantear las preguntas de otro modo. Descubrí que la discusión con respecto a los límites trazados por la etnia es sólo del conocimiento de sus líderes políticos, implicados en la faena de conseguir la “regularización de la propiedad comunal” (como llaman los yaquis al reconocimiento legal de su posesión ancestral). El resto de la población *yoeme* maneja otros parámetros de reconocimiento de su espacio.

Al preguntar a algunos miembros de la tribu —un poco de manera abrupta— acerca de qué pensaban de su territorio y qué significaba para ellos, solían responderme con una respuesta: que fuera con el Gobierno Tradicional porque “ellos son los que saben bien eso”. Principalmente porque los gobernadores son los interlocutores oficiales y los yaquis cuidan mucho que se respete ese aspecto. Otros iniciaban una larga conversación acerca del periodo de guerras, de las batallas infatigables, de la vida en la sierra y de cómo los *yoris* les habían robado las tierras. Me di cuenta de que, en cambio, si preguntaba cómo se le denominaba al territorio en *jiak* (la lengua de los yaquis) y qué partes lo componían, la respuesta era otra: surgía entonces una conversación sobre el *itom ania* o acerca del *Toosa*.

Ante tal situación di un viraje a la investigación y me propuse indagar cuál es el significado de esas etnocategorías para los yaquis, cómo se definen, cómo se perciben, qué relaciones sociales se desprenden del orden espacial que ellos comprenden y, en general, qué relación guarda con su cultura el mantener un espacio propio donde ellos tengan el dominio absoluto.

Los descubrimientos en campo me condujeron a hacer modificaciones en mi acercamiento epistemológico, las cuales me llevaron a considerar que el concepto de “territorio” tiene una extensión que abarca, ante todo, las categorías de poder, apropiación, frontera, delimitación y or-

denamiento;<sup>4</sup> categorías que a mi juicio no me ayudaban a profundizar en la noción del *itom ania*. Por tal motivo preferí usar el concepto de espacio, el cual es más amplio por estar construido con una *intensión* y una *extensión* menos limitada y más flexible, como se verá con mayor profundidad en el capítulo uno.

El segundo cambio significativo fue pasar de una investigación deductiva a otra inductiva. En lugar de anteponer un gran marco teórico que perfilara la mirada y definiera el objeto de investigación, preferí partir de la observación, primer paso para realizar una etnografía profunda con la cual apoyarme para la posterior interpretación del *itom ania*. De este modo, los datos etnográficos, tomados de primera mano, fueron la base para la interpretación antropológica, que en su fase de exposición, se ofrecen aquí como una concepción centrada en el análisis del espacio.

El tercer cambio fue provocado por la estrecha convivencia con la tribu,<sup>5</sup> la cual me llevó a dirigir la mirada hacia las prácticas sociales en la vida cotidiana y no sólo centrarme en los discursos y posiciones políticas de los dirigentes, especialistas o sabios de la comunidad, ni en personas que ocupan cargos significativos para los pueblos yaquis, como son los miembros de la liturgia católica o de los grupos rituales.

Esta apreciación me permitió observar las prácticas sociales de los yaquis con relación al espacio a partir de su propia cosmovisión. En ese sentido, este trabajo que inició en 2006 con la intención de analizar los *imaginarios sociales*

<sup>4</sup> Hugo Cerda señala que cada concepto tiene dos componentes: la *intensión* y la *extensión*, el primero hace referencia al significante y el segundo al significado. De este modo la *intensión* implica las notas distintivas de un concepto, es decir, el núcleo del mismo; en cambio la *extensión* es la aplicación a todos aquellos objetos o fenómenos que sean aludidos por la *intensión*. Hugo Cerda, “La intención y la extensión de los conceptos” en *De la teoría a la práctica. El pensar y el hacer en la ciencia y en la educación*, Bogotá, Cooperativa Editorial Magisterio, 2005.

<sup>5</sup> El término “tribu” no se anota aquí a manera de concepto etnológico, sino del modo como los yaquis lo usan, pues el nombre “completo” de autorreconocimiento del grupo es Tribu Yaqui.

del territorio yaqui, tomó cuerpo en un análisis centrado en explicar la cosmovisión yaqui con relación al espacio: las categorías que definen cada una de las dimensiones que lo componen, su distinción, su significación y su apropiación. La recolección de datos en campo me hizo notar la poca profundidad con que se ha abordado en antropología este tema en el caso yaqui. Orden espacial que tiene un origen mítico y que se manifiesta, reproduce y escenifica a través de las festividades, los rituales, la interpretación de la periodización de los ciclos agrícolas y de los fenómenos meteorológicos. Pero, sobre todo, me llamó la atención la falta de interés en el estudio de las dimensiones del espacio yaqui, la repercusión que ejerce la cosmovisión ancestral en la constitución de imaginarios sociales del territorio y la relación entre espacio y vida cotidiana.

Una vez señalada la trayectoria de los cambios radicales que hice al proyecto de investigación, expongo ahora la concepción actual del espacio en la cultura yaqui desde una *actitud comprensiva*,<sup>6</sup> analizando varias aristas a partir de los datos etnográficos recogidos en la vida cotidiana, la semántica de los términos usados comúnmente en lengua *jiak*<sup>7</sup> para designar la composición espacial, la interpretación de algunos mapas mentales y de la rica mitología, así como la relación que dichos componentes guardan con la vida festiva y el ciclo ritual anual.

Las preguntas que aquí se formularon y que fueron la guía de la investigación son: ¿Qué distinción existe entre estudiar el “territorio” yaqui y el espacio yaqui (*itom ania*)? ¿Cuáles son los orígenes míticos del espacio yaqui y cómo se clasifica? ¿Cómo se designa y clasifica el *itom ania* en la actualidad y qué cosas ocurren en la vida cotidiana en cada *instancia* espa-

cial?<sup>8</sup> ¿En qué manifestaciones rituales pueden observarse aspectos de la concepción del espacio? ¿Qué relación guarda la organización espacial de los yaquis en ocho pueblos con su cosmovisión? ¿Cómo se relacionan algunos roles sociales y los personajes rituales con las diversas dimensiones del espacio? Y por último: ¿cómo se inserta la persona yaqui en el *itom ania* y en sus diferentes dimensiones? Para contestar estas preguntas me propuse el siguiente objetivo general: explicar la concepción yaqui del espacio y la importancia que guarda éste como núcleo cohesionador de su sociedad, presente en el sistema religioso y como eje de prácticas cotidianas. Del cual se desprendieron los siguientes objetivos particulares:

- Exponer las distinciones conceptuales entre estudiar el “territorio yaqui” y el espacio yaqui (*itom ania*).
- Exponer algunas narraciones que aluden a los orígenes míticos del espacio yaqui y cómo se clasifica.
- Exponer cómo se designa y clasifica el *itom ania* en la actualidad y qué cosas ocurren en la vida cotidiana en cada una de las instancias que lo componen.
- Señalar cuáles manifestaciones rituales representan la concepción del espacio.
- Analizar qué relación guarda la organización espacial de los yaquis en ocho pueblos con su cosmovisión.
- Explicar cómo se relacionan algunos roles sociales y los personajes rituales con las diversas dimensiones del espacio.

<sup>6</sup> Por actitud comprensiva hago referencia a la perspectiva del investigador, según la cual Max Weber, debe indagar en el sentido de la acción social, es decir “buscar las causas que motivan a actuar al sujeto actor, el porqué de su conducta. Se trata de conocer el *sentido mentado subjetivo* de una acción social”. Ver Jorge Sánchez Azcona, *Introducción a la sociología de Max Weber*, México, Colofón, 1991, p. 50.

<sup>7</sup> *Jiak* es la forma como se llama a la lengua de los yaquis en los libros de texto de educación básica diseñados por el Proyecto Educativo de la Tribu Yaqui.

<sup>8</sup> Cuando hago referencia a *instancias espaciales* o *instancia espacial* me apego a la puntualización que Milton Santos hace sobre dicho concepto en oposición al de “espacio euclidiano” (donde el espacio es conceptualizado como contenedor de todas las cosas): “Consideramos el espacio como una instancia más de la sociedad, al mismo nivel que la instancia económica y la instancia cultural-ideológica. Esto significa que en tanto que instancia, el espacio contiene y está contenido por las demás instancias, del mismo modo que cada una de ellas lo contiene y es por ellas contenida”. Milton Santos, “Espacio y método”, *Geocrítica*, No. 65, septiembre, 1986, p. 5.

- Explicar cómo se inserta la persona yaqui en el *itom ania* y en sus diferentes dimensiones.

Aunque la hipótesis en un trabajo deductivo puede ser cuestionable, debo señalar que en este trabajo fue útil contar con una: comprobar que los yaquis han sido una etnia analizada por los estudiosos, principalmente, como un pueblo catalogado por su arraigo y defensa del territorio, desde una perspectiva política y *etic*;<sup>9</sup> sin hacer hincapié en lo que, desde mi perspectiva, ha movido a la etnia a resguardar su espacio, que es el *itom ania*, dotado divinamente, donde, y sólo donde, puede reproducirse su cultura, al ser la instancia donde se conjuntan cielo, tierra, monte y sierra. En donde habitaron y habitan las entidades sagradas que constituyen su identidad como yaquis.

## 2. La etnografía como método

La discusión acerca de si la etnografía es un método o una técnica de investigación viene a colación debido a que ha sido interpretada de ambos modos. Para algunos la interpretación de los datos obtenidos por alguien más significa hacer un análisis centrado en el método etnográfico, quizás por eso argumentan su delimitación como técnica, pues lo que importa es el dato, no el proceso por el cual se obtuvo ni bajo que enfoque se recogió. Sin embargo, desde mi posición considero que la etnografía es un método de investigación más que una técnica por las siguientes razones:

- a) El método es un procedimiento anclado entre la teoría y la práctica, su validez

<sup>9</sup> “Las proposiciones *etic* dependen de distinciones fenomenológicas consideradas adecuadas por la comunidad de los observadores científicos. Las proposiciones *etic* no pueden ser falseadas por no ajustarse a las ideas de los actores sobre lo que es significativo, real, tiene sentido o resultado apropiado. Las proposiciones *etic* quedan verificadas cuando varios observadores independientes, usando operaciones similares, están de acuerdo en que un acontecimiento dado ha ocurrido”. Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, México, Siglo XXI, 1979, p. 497.

epistemológica radica en que es una forma de observación entrenada que permite conocer al otro a través de la distinción entre inmanencias y opacidades.<sup>10</sup> Distinción que implica de entrada una serie de conocimientos que permiten dar trascendencia a ciertos aspectos y descartar otros. En ese sentido, quien recoge el dato ha hecho una selección de los elementos que considera significativos desde una posición ética-política-teórica-ideológica al momento de observar.

- b) El objeto de investigación se define en la observación en campo; éste se presenta en la “realidad” atravesado por múltiples relaciones sociales, políticas, ideológicas, etcétera. Visto así, la delimitación del objeto de estudio es una distinción analítica para fines explicativos que selecciona ciertas variables. Señalar el objeto implica una definición conceptual y los conceptos parten siempre desde un campo epistemológico y desde una teoría. Por tanto, trabajar con datos de otros es siempre una interpretación no basada en la etnografía sino en el discurso ético-político-teórico-ideológico de quien fue a campo.
- c) La etnografía, como método antropológico, busca la comprensión de las culturas de los grupos humanos y de los humanos mismos. En ese sentido, la etnografía, al menos en la fase de observación, implica una posición

<sup>10</sup> Juan Luis Pintos señala: “Desde esta perspectiva, la construcción de realidad por los mecanismos de los imaginarios sociales parte de la distinción señalada entre *relevancias* y *opacidades*. (...) La observación no es una simple función de contemplación, sino que como afirma Luhmann, observar es, como repetimos siempre, *generar una diferencia con la ayuda de una distinción, que deja fuera de ella lo no distinguible*. En el medio verdad el sistema comunicativo sociedad constituye el mundo como una totalidad, que incluye todo lo que es observable y hasta el observador mismo, que tiene disponibilidad sobre el valor reflexivo de la no-verdad (“Unwahrheit”) (y que dispone de él de una manera observable, empírica, de hecho) y de ese modo *puede marcar algo* cuyo correlato no puede ser atribuido al mundo. (...) Pues *el observar no es más otra cosa que un señalar diferenciante*”. Ver Pintos, Juan Luis, *Construyendo realidad(es): los imaginarios sociales*. (2000) <http://web.usc.es/~jlpintos/articulos/construyendo.htm> (25/02/08)

comprensiva para lograr su objetivo. Desde este lugar el enfoque de la antropología debería ser el deductivo, aunque después, en la fase de exposición se sirva de la inducción y de una perspectiva *etic* como una manera de interpretar los datos. Este cambio de posiciones epistemológicas en distintos momentos es lo que hace de la etnografía un método valioso, porque la posición del investigador está presente en todas las etapas de la construcción del conocimiento.

En resumen, considero que el método etnográfico implica la presencia del investigador en todas las fases de construcción del conocimiento antropológico. Implica observar con detenimiento la “realidad social” para construir su objeto de estudio y encontrar las relaciones que guarda con la totalidad. Seleccionar, jerarquizar y hacer inmanentes las opacidades de una cultura con el fin de ofrecer una explicación acerca de un fenómeno en particular es una tarea en la que la personalidad del investigador va implícita.

Apliqué, pues, el método etnográfico como lo he descrito en esta investigación, que inicio en junio de 2006 y concluyó en 2010. Fueron 19 meses de trabajo de campo en los pueblos de Córcoit, Loma de Bacum, Tórim, Vícam Pueblo, Vícam Estación, Pótam y Huirivis.

### **3. El juego del cuerpo en la investigación etnográfica: técnicas de investigación**

Una vez que he señalado la importancia de la presencia del investigador en todas las etapas de la construcción del conocimiento quiero externalizar las técnicas que he usado para trabajar en campo. En 2005 tuve el primer contacto con los yaquis, con quienes pasé Navidad y Año Nuevo en el pueblo de Vícam Estación. En enero de 2006 cambié mi residencia de la ciudad de México al estado de Sonora. Durante los primeros seis meses viví en el pueblo señalado con una familia integrada por yaquis “ayorados”, como llaman los *yoeme* a quienes han adoptado el modo de vida “mestizo-regional” (algo similar a la de-

signación de “indios ladinos” en el sur del país). En ese tiempo pude conocer algunos líderes yaquis y establecer vínculos de amistad con varios *yoeme*. Estos me invitaron a sus asambleas, sus escuelas, sus casas, sus fiestas, sus nacimientos y sus sepelios. Pese a que para entonces ya me conocían como *jamut move*, “la mujer del sombrero”, para mí esta primera mitad del año apenas significó el ingreso a la comunidad y el establecimiento de los primeros lazos de confianza con la etnia. Entonces mi trabajo en campo se limitaba a pernoctar en una casa, observar todo cuanto veía —anotarlo en mi diario de campo— y en realizar múltiples entrevistas a las personas que consideraba podían darme información acerca del tema de mi interés. En ese tiempo la investigación era acerca de las políticas del lenguaje, lo que me condujo a entrevistar a profesores, líderes políticos e intelectuales indígenas; y a escuchar de manera libre a quien deseara hablar sobre el lenguaje sin importar su jerarquía, rol social, edad, sexo, pertenencia étnica, religión o posición política. Para mí eso era etnografía. De junio a noviembre del mismo año me fui a vivir a Hermosillo, la capital sonoreense, y visitaba los pueblos yaquis cada quince días para enfatizar y puntualizar algunos aspectos que hubieran quedado sueltos en la investigación.

En 2007 estuve dos meses (octubre y noviembre) en Vícam Estación con la intención de observar los preparativos del Encuentro de los Pueblos Indígenas de América, convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En 2008 me parece que comencé realmente a hacer trabajo etnográfico cuando estuve una temporada corta que comprendió junio y julio, meses en los que descubrí que la gente ya me tomaba en cuenta: ya creían que era parte de una familia, ya me reclamaban si no llegaba temprano a una casa, ya había personas que me dejaban de hablar porque no estaban de acuerdo “con mi forma de vida”, ya tenía obligaciones de pagos fijos de manutención de la vivienda... ¡en fin! Empezaron a circular versiones acerca de mí: “que si era una monja retirada”, “que si iba a ser cantora”, “que nomás me gustaba la tradi-

ción”, “¡que de seguro quería tierras!”. Hasta descubrí que algunas mujeres no me hablaban porque, sin ser casada, fumaba y además icruzaba las piernas al sentarme! Y entonces comprendí lo que los antropólogos clásicos señalan cuando hablan de la implicación del investigador con la comunidad en el trabajo de campo.

Ya en 2009, por insistencia —buena insistencia— de mi tutora, Cristina Oehmichen, me fui a regañadientes otro medio año a campo, esta vez de febrero a julio. En este tiempo había dejado de ser una novedad y ya sabían que *jamut move* “vivía en tal casa”, “iba a hacer su investigación”, “quería aprender *jiak*”, “no tenía esposo”, “seguía siendo niña” e “iba ir a visitar a todos los que quisieran ser visitados”. Mi presentación a la comunidad fue muy formal. Como siempre, los gobernadores yaquis me expidieron por escrito el permiso para permanecer en el territorio. La gente siempre supo qué estaba investigando y qué datos quería. La idea de la investigación encubierta nunca me pareció factible porque me daba poco margen de movilidad y no me parecía ético estar tomando notas a espaldas de ellos. De este modo pude trabajar a distintos niveles: si alguien quería ser entrevistado sacaba la grabadora; si alguien sólo quería conversar, no anotaba nada; si alguien quería invitarme a una fiesta iba, si no me invitaban, no iba. Como no tenía la intención de entrevistar a nadie porque me interesaba *la construcción del espacio en la vida cotidiana*, pasé muchos días metida en la casa de la familia yaqui que me albergó sin prisas de ningún tipo. No me sedujo nunca la idea de hospedarme en un hotel. Gracias a ello pude descubrir muchas cosas que suceden en la vida cotidiana y que nunca surgen en una entrevista.

Sin embargo, lo que más me funcionó para relacionarme con la gente fue darme cuenta que mi cuerpo estaba de por medio y que la antropóloga no tenía un microscopio para analizar su objeto de estudio, no poseía instrumentos de medición, no aplicaba fórmulas matemáticas, ni contaba con un estetoscopio. No tenía nada, más que su cuerpo: el único instrumento por el cual llegó a la comunidad y la conoció. Las posiciones

que adoptaba con mi cuerpo, mis hábitos alimenticios, mis normas de higiene, mis costumbres para ir al baño, el manejo de mi espacio vital, mi arreglo personal, mi lenguaje, mis temas de conversación, eran características que influían en la manera como los demás me veían y podían repercutir de dos maneras: ser aceptada o rechazada. Fue entonces cuando decidí hacer un cambio de estrategia y procurar dejar de ser Enriqueta para volverme en el cuerpo que los yaquis querían. Retomé la teoría de Erving Goffman, quien habla de las múltiples caras o máscaras que manejamos en los distintos roles de la sociedad y decidí usarla para mi investigación:

Puede definirse el término *cara* como el valor social positivo que una persona reclama efectivamente para sí por medio de la línea que los otros suponen que ha seguido durante determinado contacto. La cara es, la imagen de la persona delineada en términos de atributos sociales aprobados, aunque se trata de una imagen que otros pueden compartir, como cuando una persona enaltece su profesión o su religión gracias a sus propios méritos.<sup>11</sup>

Tomando en cuenta que considero que la etnografía pasa por la personalidad del investigador, decidí cambiar mis caras según mi interlocutor. De este modo si alguien me pedía ir a una fiesta y dormir en el piso toda la semana, lo hacía. Esto implicó llevar una casa de campaña en la cual poderme quedar a dormir durante los —a veces— quince días que dura una fiesta. Si un maestro de la tradición me contaba sobre la *cotumbre* yaqui, yo le contaba de mi vida como predicadora a los 12 años. Si un líder político me hablaba de las guerras de la etnia, le hablaba de mis problemas como militante del Partido Obrero Socialista. Si alguien me hablaba de su problema con el alcohol, yo le narraba todas mis borracheras. Así aprendí a no bañarme, a no

<sup>11</sup> Erving Goffman, *Ritual de la interacción*, Argentina, Amorrortu, 1970, p. 13.

pedir doble plato, a comer toda la semana papas fritas, a dormir a la intemperie sobre una carretilla y a sentarme sin cruzar las piernas. Otra de mis estrategias fue llegar a las casas de improviso y contarles mis aventuras, mis problemas y mis traumas de infancia. Seguramente pasé como una loca por los pueblos, pero gracias a eso me di cuenta de algo: lo que a los yaquis les llamaba la atención de mí era que les contaba cosas que no esperaban, que hacía cosas como ellos que los *yoris* no aguantaban y ¡que les compartía mi sufrir por estar en el Territorio Yaqui! Gracias al uso de las caras pude tener ingreso a rituales privados, tomar fotos en lugares prohibidos, enterarme de relaciones amorosas fortuitas de las personalidades más respetables de la tribu y escuché cosas que me pidieron no contar a nadie.

El *juego de las caras* como técnica etnográfica es una actitud en donde el investigador reconoce que su personalidad es parte de la inserción del investigador en el campo como cuerpo y como persona. Es un reconocimiento de que la propia mismidad influye en el contexto, motivo por el cual, siguiendo la técnica de las caras, el investigador moldea su “instrumento de observación”, que es él mismo, para enfocar correctamente el fenómeno a analizar: “debe ser lo que los demás quieren que sea en ese momento”.

Descubrí que la gente quería que los visitara para oír mi vida y sacarlos de la rutina de todos los días, “para desenfadarse”, decían ellos o para contarme cosas que no podían decir a nadie. Resguardaban su confidencialidad al amparo de que no me iba a quedar en la comunidad para siempre. De este modo conocí todos los pueblos yaquis y tuve relación estrecha con fiesteros, maestros litúrgicos, temastianos, *kियोisteis*, danzantes, músicos, gobernadores, matachines, angelitos, cantoras, comerciantes, campesinos, jóvenes, promotores culturales, estudiantes, curanderas, líderes políticos, comisarios, ganaderos, empresarios, niños, artesanos y con otros investigadores.

Fue gratificante cuando el gobernador de Vícam me dijo, refiriéndose al primer permiso que en 2006 me habían dado después de un mes de espera: “Muchos vienen, pero se van luego,

por eso nos tardamos con darles el permiso..., si no esperan..., si les gana el ansia y si no aguantan: ¡qué se vayan!”

Resumiendo, el trabajo etnográfico lo realicé del siguiente modo:

1. El primer paso fue la introducción al campo que duró varias temporadas de 2005 a 2008, como resultado realicé un extenso diario sin tema definido.
2. El segundo paso fue la participación y observación directa en varias temporadas de campo en 2009 y 2010: en la vida cotidiana, rituales, fiestas y eventos políticos usando lo que he llamado *el juego de las caras*. De esta participación realicé un registro exhaustivo en audio grabaciones, fotografías, mapas, cuadernos de notas y la ampliación del diario de campo que derivó en una inacabada etnografía de casi 300 cuartillas.
3. Con un tema definido busqué personas yaquis que tienen sus propias teorías sobre la conformación del territorio, de esto resultaron cuatro grabaciones de aproximadamente dos horas cada una.
4. Para conocer la imagen que las jóvenes generaciones mantienen sobre el Territorio Yaqui, recabé 28 mapas mentales elaborados por estudiantes del Bachillerato Tecnológico Agropecuario, No. 26, ubicado en Vícam Estación.
5. El siguiente paso fue comparar mis datos con las aportaciones bibliográficas de otros yaquistas sobre cada temática y elaborar nuevas hipótesis.
6. Mi quinto paso fue leer a algunos miembros de la comunidad libros especializados en la etnia con el fin de que me dieran su punto de vista sobre algunos temas; este paso me ayudó a replantear nuevamente mis observaciones y a buscar nuevas explicaciones de lo que ellos señalaban como “errores”.
7. Casi al final de las temporadas, como sexto paso, realicé algunos resúmenes de mis teorías sobre la cosmovisión yaqui y las discutí con todos lo que pude, lo que fue un gran



acierto, pues me hicieron importantes sugerencias y correcciones.

8. Como último paso leí a algunos yaquis mis avances de tesis, la que se fue corrigiendo en el momento.

Concluyo que, desde mi perspectiva, la etnografía es un método de investigación en donde la personalidad de quien la realiza está —debe estar y debe reconocerse que está— inmersa en la investigación. Es el registro de lo que el investigador comprende, a través de sí, del sistema de significaciones que un grupo reproduce en su vida cotidiana y que está acotada a los términos en que el estudioso se inserta al grupo y por las restricciones que ante su persona pone la comunidad.

#### 4. Contenido de este trabajo

Sin duda parecerá que la vida cotidiana no se ve reflejada en mi exposición, sobre todo porque lo que se espera encontrar con esa categoría es la alusión a los pormenores que la gente realiza día con día, lo que no se verá aquí. En ese sentido, señalo que la observación detallada de la vida cotidiana fue sólo una estrategia metodológica para encontrar los referentes culturales que la sociedad yaqui reproduce. No me habría sido posible, por ejemplo, enterarme de la relación que hay entre monte-solar-*chiktura*, que condiciona de algún modo la disposición de las viviendas si no fuera porque una niña pequeña se negaba a dejar de jugar a las diez de la noche. A partir de ese evento me fue contado acerca del “demonio” que vive el monte. Situaciones como ésta me permitieron reconstruir mitos, descubrir significaciones importantes y hasta presenciar actos rituales que por ser tan cotidianos son desconocidos por el antropólogo que asiste a observar las grandes festividades religiosas.

Hecha la aclaración paso a describir lo que sí se encontrará en este trabajo, mismo que está organizado en tres partes. En la primera, conformada por los cinco capítulos iniciales, me centro en el estudio de la conceptualización de la espacialidad. En la segunda, compuesta por los

capítulos seis y siete, me aboco al estudio del ciclo ritual y su relación con la organización espacial. La última parte se compone de sólo un capítulo, el ocho, pues constituye los resultados de un estudio realizado con base en mapas mentales, de los cuales interpreto el imaginario de los jóvenes yaquis acerca de su territorio.

En el primer capítulo el lector verá una revisión crítica acerca de las investigaciones que se han realizado con respecto al Territorio Yaqui y las implicaciones históricas y políticas que han conducido a la tribu a hacer una defensa, primero de su soberanía y actualmente de su autonomía. Tomando en cuenta la discusión acerca del concepto de territorio, se pretende adentrar al lector en los límites en que se encuadra la extensión de tal concepto y los resultados que ofrece a las investigaciones, los cuales distan de ofrecer una comprensión clara de la significación cultural que tiene el espacio para los yaquis. Expongo el motivo por el que preferí el concepto espacio sobre el de territorio, aún cuando en lengua castellana, y en el lenguaje político, a los dominios espaciales yaquis se les designe como Territorio Yaqui. Aquí mismo se revisarán algunos estudios que se han realizado para analizar el Territorio Yaqui desde una perspectiva que explica el espacio ritual. Sin embargo, se expondrán algunas observaciones sobre las limitaciones de estos trabajos para comprender la cosmovisión yaqui centrada en el espacio.

Cuando hablo del análisis sobre la cosmovisión de los yaquis “centrada en el espacio”, hago referencia al método que han usado otros investigadores para analizar la cosmovisión centrándose en otros aspectos como “el cuerpo humano”, la ritualidad” o las “festividades”. En mi estudio el punto de partida y de llegada será el *itom ania*. Toda vez que comprendo al espacio como una instancia dependiente de amplias relaciones significativas en un todo simbólico cultural, me apoyo en algunos estudios previos que arrojan luz sobre el modo de interpretar la cosmovisión de un pueblo partiendo de un punto. En ese sentido, en este primer capítulo desarrollo los conceptos centrales que guían el trabajo: espacio, territorio y cosmovisión.

En el segundo capítulo abordo el origen mítico del espacio yaqui, a través del análisis de cuatro mitos que, según mi opinión, apuntan a la conformación del *itom ania*: a) *Yo'omuumuli, los hombricitos surem y la vara parlante*, b) *El sapo que trajo la lluvia*, c) *Ania ba'alu'utek*, y, d) *Los dos hermanos contra la serpiente*. Estos cuatro son símbolos de la configuración del espacio yaqui. A cada uno corresponde, aunque no únicamente, ni por separado, una explicación del orden, características y dimensiones que lo componen.

En el tercer capítulo describiré la conceptualización del *itom ania* (el mundo yaqui), el cual se percibe conformado por dos instancias: cielo (*téeka*) y tierra (*Toosa*). Asimismo profundizo en las distinciones entre *yo'o ania* (reino antiguo), *juya ania* (mundo del monte), *yo'o jwaram* (lugares de los encantos). Agrego aquí mismo un apartado en donde resalto la importancia de los guerreros y guerreras-coyote como guardianes del *Toosa* y la ritualidad con la que son investidos como tales.

El cuarto capítulo es una extensión del anterior, sólo que en éste describo de manera puntual cada una de las instancias que componen el *Toosa*: (“nido yaqui” o “territorio”): *juya ania* (mundo del monte) y *juya* (monte como espacio físico), *itom bawe* (nuestro mar y nuestro río), *itom wasam* (nuestras tierras de cultivo), *itom kawi* (nuestra sierra) e *itom pueplom* (nuestro pueblos); mismos que, aunque guardan un sentido particular, están interrelacionadas, ofreciendo así una configuración del espacio en su totalidad.

En el quinto capítulo profundizo en el origen mítico de los Ocho Pueblos yaquis, considerados “sagrados”, así como a las particularidades históricas que condujeron a establecerse espacialmente como actualmente se encuentran.

En el sexto y séptimo capítulos analizo la representación, concepción y escenificación del espacio en la escena ritual yaqui. Para ello parto de clasificar las festividades en cuatro períodos que se desprenden del ciclo de lluvias y secas: *seberia kibake* (seca con frío), *tataria kibake* (seca con calor), *tubu'uria* (lluvias intensas) y *keepa chatu* (lluvias esporádicas).

En el sexto me aboco al análisis de los rituales realizados en temporada de secas, temporada en que se enviste de autoridad a los cargos del Go-

bierno Tradicional. Señalo también rituales poco conocidos que ocurren durante la Cuaresma, los cuales guardan una profunda concepción espacio-temporal, tales como el ritual de “matar panal” y la fiesta de San Lázaro.

En el séptimo expongo las características de las fiestas del tiempo ordinario, realizadas en tiempo de lluvias, donde destaco de manera preponderante el intercambio de *bolo* (comida ritual), referente importante para la comprensión de la reciprocidad entre distintos pueblos. Describo también la forma en que son elegidos los fiesteros, dependiendo del lugar en que habitan. Incluyo de manera continua un apartado en el que analizo puntualmente dos fiestas: la de San Juan Bautista y la de Virgen del Camino, celebraciones donde pude detectar referentes importantes sobre la espacialidad. Asimismo integro un apartado centrado en la ritualidad mortuoria, relacionándola con la aproximación del tiempo de secas. En él señalo los rituales de paso que debe cumplir una persona en su ciclo de vida y los espacios con que se relaciona dicha ritualidad durante la vida y después de la muerte.

En el octavo y último capítulo describo los distintos imaginarios sociales que actualmente circulan sobre el Territorio Yaqui.<sup>12</sup> Imaginarios que varían dependiendo de las distintas ideologías, posiciones políticas, interpretaciones de la historia y concepciones actuales sobre el espacio étnico. Asimismo interpreto el mapa mental de la territorialidad con base en 28 dibujos elaborados por jóvenes yaquis, de los que es posible analizar la imagen mental que las nuevas generaciones han construido sobre su espacio. Sin embargo, no sobra decir que dichos mapas fueron diseñados por un sector minoritario, escolarizado y en un limitado rango de edad, por lo mismo, los resultados de este estudio sólo permiten observar la conceptualización del espacio dentro de dicha población.

<sup>12</sup> Cuando uso en este trabajo Territorio Yaqui con *mayúsculas* me refiero al espacio habitado y reclamado por los yaquis como propio, mismo que cuenta con heterorreconocimiento; como toponímico sin carga conceptual. En cambio cuando me refiera a “territorio” con *minúscula* y entrecuillado lo uso como categoría de delimitación analítica espacial. Usado sin comillas, en cambio lo señalo con la extensión más coloquial que pueda tener.

Si bien el contenido de este trabajo traza aristas poco analizadas de la cosmovisión yaqui no está de más señalar que en cada vertiente es posible ampliar el estudio de manera profunda, sin embargo, por limitantes tanto de tiempo para concluir el doctorado, como por la ausencia de presupuesto para realizar una investigación más exhaustiva, he convenido en delimitar mi trabajo en una instancia que permite observar una panorámica de la visión de mundo en la Tribu Yaqui: en su espacio. En ese sentido, es conveniente señalar algunos límites de este trabajo: no incluí la conceptualización del Territorio Yaqui desde la perspectiva de los fuereños y avecinados, tampoco la de la sociedad nacional sonoren-

se, pues considero que es parte de otra investigación, por demás amplia y fuera de mis objetivos.

#### Notas

Los términos yaquis aquí anotados fueron recogidos en campo durante la investigación etnográfica, en general fueron transcritos y traducidos por la lingüista Paola Gutiérrez Aranda, tomando como base el *Diccionario Yaqui-Español y Textos. Obra de preservación lingüística* de Zarina Estrada. Anexo un glosario al final para facilitar la lectura de la tesis. Sólo en algunos casos, mismos que se señalan en nota al pie de página, el registro se hizo de acuerdo con otras fuentes.



Don Fermín y Doña Luisa, miembros de la Tribu Yaqui. Foto: Samuel Flores.

## Capítulo I

### Entre todos le pusimos Territorio Yaqui: distinciones conceptuales entre analizar el “territorio” y analizar el espacio

La Tribu Yaqui pertenece al conjunto de los pueblos cahitas.<sup>13</sup> Yaqui significa, como señala Claudio Daudob, “los que hablan fuerte”, “los mejores”, “los que hacen bien las cosas, mejor que todos los demás”.<sup>14</sup> Auto-designación que los miembros de la etnia usan principalmente cuando su interlocutor es ajeno al grupo. Entre ellos, en cambio, se autodefinen como *yoemem*, que significa “hombres” (en sentido universal).

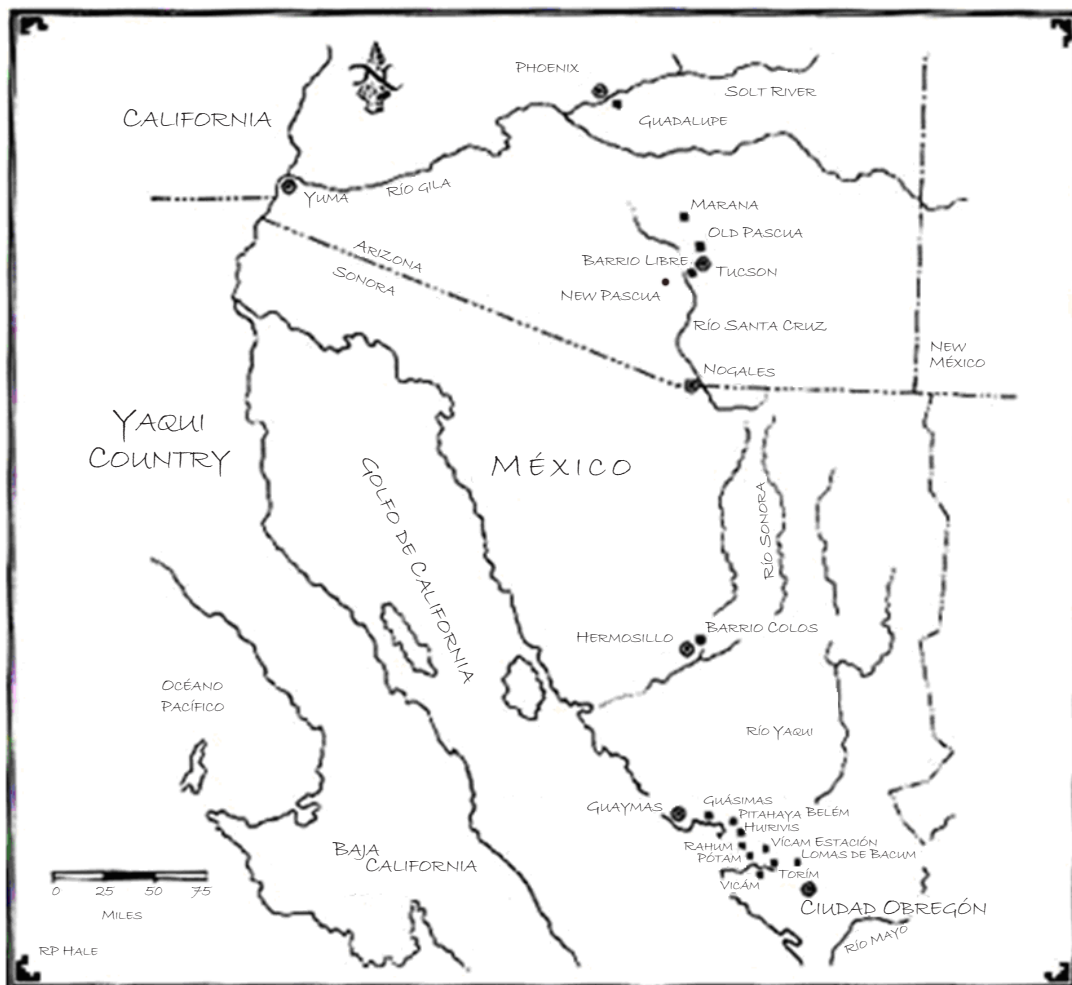
<sup>13</sup>“Los yaquis y los mayos son los últimos sobrevivientes de casi una docena de sociedades indias cahitas. Ocupaban un extenso territorio ubicado en el suroeste de Sonora y en el norte de Sinaloa, desde las faldas de la Sierra Madre Occidental hasta la costa. Se trata, entre otros, de los zuaques, ahomes, tehuecos, tepehuanes, sinaloas, ocoronis, yaquis y mayos (...) Según las crónicas de Andrés Pérez de Rivas, en todas ellas, se hablaba una misma lengua, aunque con ligeras variantes; además presentaban grandes similitudes en sus formas de organización política, en sus actividades económicas, en su vida religiosa y en una gran cantidad de aspectos de su vida cotidiana y, en general, de su cultura.” Figueroa Valenzuela, Alejandro, “Reproducción cultural e identidad étnica entre los Yaquis y los Mayos”, *Memoria del XVI Simposio de historia y antropología de Sonora*, Vol. 2, Instituto de Investigaciones Históricas/UNISON, Sonora, México, 1993, p. 257.

<sup>14</sup>“Esto hace de los yaquis individuos con un concepto muy elevado de sí mismos, superiores a los de otras tribus y a los blancos, que son embusteros, agresivos, malos católicos y de mala entraña. La tradición y este concepto de superioridad, los hace sentirse orgullosos de ser yaquis, los identifica y los ha unido a través del tiempo y sus vicisitudes”. Claudio Dabdoub, “Identidad de la tribu yaqui” en *Memoria del XI Simposio de historia y antropología de Sonora*, Instituto de Investigaciones Históricas/UNISON, Sonora, México, 1987, p. 487.

Actualmente la tribu se ubica en tres áreas bien localizadas: los menos en algunas colonias de Hermosillo (El Coloso, Sarmiento y La Matanza), la capital sonoreense.<sup>15</sup> Otros más —organizados en dos pueblos— dentro de la reserva establecida en Arizona, Estados Unidos (Pascua y Guadalupe). Los miembros de estas poblaciones consideran que su territorio ancestral se ubica al sur del estado de Sonora, el cual habitan mayoritariamente los yaquis. Los límites naturales del territorio tradicional, al cual se le llama Territorio Yaqui, son: al norte y al este la Sierra Madre Occidental y el Valle de Guaymas. Al sur limita con el Valle del Yaqui el cual se compone de amplios campos de cultivo, actualmente en manos de propietarios agrícolas privados. Al oeste se ubica el litoral del Océano Pacífico en cuyas aguas se encuentra la Isla de Lobos que pertenece a la tribu. De este modo el Territorio Yaqui se subdivide en tres regiones claramente delimitadas: la costa, el valle y la parte serrana.<sup>16</sup>

<sup>15</sup>Para una mayor comprensión en el proceso que condujo a la conformación de las colonias yaquis en Hermosillo se puede revisar la tesis: Josefina Urquijo Durazo, *La lengua yaqui en Hermosillo. Perspectivas de un proceso de desplazamiento lingüístico en una zona urbana*, Universidad de Sonora, Tesis de Licenciatura en Lingüística, 1989.

<sup>16</sup>Griselda Sierra, *Serie Los Municipios de Sonora*, Tomo III, Gobierno del Estado de Sonora, s/d, p. 9.



Mapa 1. Territorio Tradicional Yaqui al sur de Sonora.  
Al norte los pueblos yaquis de Estados Unidos.

Los yaquis han luchado a lo largo de su historia por mantener su territorio ancestral, motivo por el cual han sido calificados como un pueblo guerrero con fuerte arraigo a la tierra:

Este proceso es visto aquí bajo la perspectiva de una “fabricación” del territorio, en el sentido de que éste no es únicamente un dato preexistente en la historia yaqui sino más bien un producto, es decir, el resultado de un esfuerzo consciente por obtener y conservar el referente identitario más im-

portante de esta etnia. En este sentido, no sólo la defensa y la disputa por la tierra, sino también la guerra, ha revestido una importancia central en la medida en que este núcleo de los pueblos yaquis, tal como lo prueban investigaciones etnohistóricas y etnológicas idóneas, es el permanente estado de contienda en lo concerniente a la posesión y delimitación de su territorio.<sup>17</sup>

<sup>17</sup>María Eugenia Olavarría, *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, México, UAM-I, 2003, p. 34.

De acuerdo con esta idea comparto la noción de considerar a los yaquis como un pueblo topofílico, sin embargo, en este apartado discuto la necesidad de plantear de otro modo el análisis acerca del lugar que los *yoeme* ocupan y reconocen como propio. Más que centrarme en reforzar la noción de un pueblo que lucha por mantener su “territorio”, propongo adentrarme en la conceptualización sobre el espacio y de este modo allegarme a un análisis que permita comprender el sentido de la lucha yaqui. Para ello discuto conceptualmente las categorías de “territorio” y “espacio”, las cuales considero que conducen a visiones diferenciadas. Asimismo abordo la trayectoria histórica que ha conducido a que el espacio yaqui sea nominado como Territorio Yaqui, mismo que se ha erigido como el símbolo ideológico de la lucha étnica. Planteo que dicho topónimo cobra relevancia en los discursos públicos, no así en las interacciones políticas y en la vida cotidiana al interior del grupo, pues en estos espacios la lengua hegemónica es el *jiak*, en la cual se nombra al espacio étnico como *Toosa*. Esta diferencia, desde mi perspectiva, traza otros referentes de comprensión del espacio y llama a profundizar en distinciones que aquí pretendo abordar.

### 1.1 Problematizando el territorio yaqui

Toda conceptualización del espacio se encuentra vinculada a una cierta cosmovisión. El espacio, por tanto, es resultado de las distinciones culturales que permiten a un grupo social concebir las instancias que conforman el universo. La lengua juega un papel preponderante en dicha comprensión, pues como vehículo de la ideología remite a una determinada praxis dentro de ciertas coordenadas.<sup>18</sup> En nuestra cultura y desde nuestra lengua es posible conceptualizar la espacialidad de diversos modos. Por ejemplo, con base en escalas hablamos de zona, región, lugar o territorio. Tomando como *centro deícti-*

<sup>18</sup> Ver Valentin Voloshinov, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

co canónico a nuestro cuerpo señalamos “aquí”, “allá”, “cerca”, “lejos”, etcétera.<sup>19</sup> Incluso se distingue también entre “espacios reales” y “espacios imaginarios” (siendo posible calificar como estos últimos al cielo o al infierno, e incluso a las conceptualizaciones simbólicas de ciertos espacios en otras culturas, tal como categoriza David Harvey).<sup>20</sup> Éstas son nociones abstraídas desde una perspectiva analítica, capaces de ser aplicadas a otras culturas. En lengua *jiak*, en cambio, los términos vernáculos hacen referencia a una concepción espacial cuyas distinciones no pueden ser comprendidas fuera de su cosmovisión. Señalar esta diferencia pareciera ocioso si aceptara que la traducción de *Toosa* fuera equivalente a “territorio”. Esto no es así, *itom ania*, *yo’o ania* y *Toosa* son etnocategorías indisolubles de una visión particular del universo, las cuales distan significativamente de lo que puede ser comprendido desde la noción de “territorio”. Ambos términos hacen referencia a realidades diferentes.

A distancia de “territorio” como concepto —y quizás en su uso más coloquial— la etnocategoría *Toosa* tiene una propia extensión conceptual, diferente a la de “territorio”. Por etnocategorías entiendo como señala Karla K. Villar:

Los conceptos, nociones y categorías propias de la sociedad estudiada deben ser identificados y reconocidos por el investigador para una mejor comprensión de la

<sup>19</sup> Ver Stephen Levinson, *Pragmática*, Barcelona, Ed. Teide, 1989, cap. 2.

<sup>20</sup> David Harvey, por ejemplo, clasifica en tres las distintas dimensiones del espacio: a) *las prácticas materiales*, “lo experimentado”, que implican flujos, transferencias físicas materiales (que aseguran la producción del espacio); b) *la representación del espacio*, “lo percibido”, que implica signos, significaciones, códigos y saberes que permiten que las prácticas materiales se comprendan (sentido común o conocimiento especializado, arquitectura, planificación, ecología); y, c) *espacios de representación*, “lo imaginado”, invenciones mentales, discursos espaciales, proyectos utópicos, espacios simbólicos, que imaginan nuevas posibilidades de las prácticas espaciales. David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 244.

cultura y los fenómenos a los que se enfrenta. En este estudio llamaré etnocategorías a aquellos vocablos que condensan un conjunto de prácticas y nociones de la vida social, la mayoría de las veces expresados con vocablos procedentes en la lengua indígena, en este caso la purépecha. Pero, de ninguna manera, pretendemos caer en posturas puristas hacia la cultura y la lengua —en este caso el español— que trascienden, gramaticalmente hablando, la función de interferencia lingüística o lo que Bartolomé y Barabás denominan “disfraz lingüístico...”

Las etnocategorías operan dentro de la vida cotidiana y están en la mente de las personas. Si bien algunos sujetos pueden expresarlas a través de la producción discursiva (en entrevistas, pláticas, o testimonios), muchas veces la expresión directa del contenido y significado de tales etnocategorías son verbalizaciones sobre prácticas sociales, éstas encuentran su sentido en el momento que los sujetos las ejecutan. No siempre es posible abstraer “frases o palabras” cristalizadas, con un contenido claramente definido e identificado por los sujetos que las poseen, de manera tal que puedan expresarse conscientemente como parte de su pensamiento.<sup>21</sup>

Del mismo modo Villar señala que las apropiaciones lingüísticas de otros idiomas que hacen los hablantes de lenguas indígenas no tienen una equivalencia a los significados que conciben en lengua vernácula: “En la apropiación y reelaboración de un concepto de otra lengua, el significado no es cien por ciento equivalente a la definición que le da contenido en

<sup>21</sup> Karla K. Villar, *La kw'inchikwa como tema de conversación: un estudio de la relación entre discurso, ideología y cultura en una comunidad purépecha*, Tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p. 15 y 17.

lengua de origen”.<sup>22</sup> Desde esta perspectiva el uso del toponímico Territorio Yaqui puede ser visto como la nominación política adoptada por los yaquis para entablar un diálogo con los grupos hegemónicos con el fin de discutir de manera comprensible la definición y legalización de sus fronteras. *Toosa*, en cambio, por estar ligado a la cosmovisión étnica, es reservado para los miembros de la tribu, quienes comprenden su significación. Según James C. Scott, el manejo discursivo de los grupos subalternos es diferente en el *discurso público* y en el *discurso oculto*:

En términos ideológicos, el discurso público va casi siempre, gracias a su tendencia acomodaticia, a ofrecer pruebas convincentes de la hegemonía de los valores dominantes, de la hegemonía del discurso dominante. Los efectos de las relaciones de poder se manifiestan con mayor claridad precisamente en este ámbito público; por ello, lo más probable es que cualquier análisis basado exclusivamente en el discurso público llegue a la conclusión de que los grupos subordinados aceptan los términos de su subordinación y de que participan voluntariamente, y hasta con entusiasmo, en esa subordinación...

Si he llamado a la conducta del subordinado en presencia del dominador un discurso público, usaré el término *discurso oculto* para definir la conducta “fuera de escena”, más allá de la observación directa de los detentadores del poder.<sup>23</sup>

De este modo es comprensible por qué, aunque los yaquis en su vida cotidiana y en sus prácticas políticas internas usan la etnocategoría *Toosa*, han incorporado del español el nominativo Territorio Yaqui, toponímico que se

<sup>22</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>23</sup> James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2007, pp.27 y 28.

ha construido desde el *sentido común* regional.<sup>24</sup> Éste sólo aparece en situaciones asimétricas de negociación y en la comunicación con los hispanohablantes. Al parecer este manejo es resultado de la política hegemónica del lenguaje,<sup>25</sup> en donde el español marca la concepción sobre el espacio. Habría que aclarar, sin embargo, que la falta de comprensión entre los Gobiernos Tradicionales Yaquis y las autoridades hegemónicas no resulta de la intraducibilidad de las etnocategorías, ni de la lengua, sino de la falta de voluntad política para la resolución de los conflictos.

Aunque el pliego petitorio de la tribu incluye más puntos, el Territorio Yaqui ha pasado a ser la demanda central de la lucha *yoeme*, sobre todo en las últimas ocho décadas, desde que el presidente Lázaro Cárdenas restituyera de manera parcial sus propiedades en 1937.<sup>26</sup> Con dicho

<sup>24</sup> Por *sentido común* sigo la idea de Peter L. Berguer y Thomas Luckmann: “La actitud natural es la actitud de la conciencia del sentido común, precisamente porque se refiere a un mundo que es común a muchos hombres. El conocimiento del sentido común es el que comparto con otros en las rutinas normales y auto-evidentes de la vida cotidiana”. Peter Berguer y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 39.

<sup>25</sup> Por *política del lenguaje* hago referencia a la disputa entre diferentes grupos sociales que se debaten por el botín de “la lengua”: la planificación, normativización y “uso” del lenguaje en un campo social. En situaciones de socio-contacto lingüístico se tensan relaciones de poder en las que cada grupo busca imponer su propia lengua. Generalmente la hegemónica negocia o se impone de manera más ventajosa. En ese sentido, las relaciones asimétricas para las negociaciones entre gobierno estatal o federal y yaquis, en la que el castellano tiene la hegemonía como lengua oficial, la adopción de algunos términos, como el de “territorio”, son resultado de dicha relación. Enriqueta Lerma, “Discusión en torno al concepto Políticas del lenguaje” en *Venado de dos cabezas: políticas del lenguaje en las comunidades yaquis. El caso de las relaciones de poder en torno al Proyecto Educativo de la Tribu Yaqui*, Tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007.

<sup>26</sup> Otras demandas son: el respeto al ejercicio de su autonomía gubernamental y productiva, el derecho a profesar un catolicismo particular, el reconocimiento simétrico de sus gobernantes en las negociaciones ante el estado sonorensé, el cumplimiento del traslado de domini del Distrito de Riego número 18, que encauza las aguas del Río Yaqui y el deslinde y legalización definitiva de su territorio.

acuerdo se puso fin de manera formal a una serie de enfrentamientos armados entre la Tribu Yaqui y los gobiernos estatal y federal que abarcó intermitentemente un período largo, desde 1825 hasta 1927. Proceso bélico conocido como Las Guerras del Yaqui,<sup>27</sup> mismas que han sido interpretadas por numerosos autores como resultado de la férrea lucha yaqui por mantener su “territorio”. Sin negar esta interpretación, añado que antes de dicho proceso los yaquis habían defendido su espacio bajo otro término: como *nación*, no como “territorio”. Lo que muestra un viraje discursivo en el núcleo de la demanda. Es decir que no siempre el “territorio” ocupó la centralidad de la lucha, éste tomó relevancia con la consolidación del Estado Mexicano hacia fines del siglo XIX. Dicho viraje discursivo siguió evolucionando. Por ejemplo, actualmente se observa que para argumentar a favor de la restitución legal de sus tierras, los yaquis se han apropiado de conceptos como “autonomía indígena adscrita a la nacionalidad mexicana”, en oposición a la balcanización.<sup>28</sup> Ello habla de la incorporación estratégica de diferentes nociones ideológicas en distintas coyunturas que posibilitan la fluidez de las negociaciones. Mecanismo que no es exclusivo de los yaquis, pues en general los grupos subalternos suelen apropiarse de las consignas, demandas y discursos de otros, que como ellos, enfrentan el poder hegemónico en condiciones de asimetría negativa.

<sup>27</sup> Las llamadas “Guerras del Yaqui” es el modo como se señala al periodo bélico que abarcó de 1825 a 1926. Ver Cécile Gouy-Gilbert, “Las Guerras del Yaqui (siglo XIX)”, *Una resistencia india. Los yaquis*, México, Instituto Nacional Indigenista/Centre d’études mexicaines et centroaméricaines, 1983, pp. 53-103.

<sup>28</sup> El concepto de “oposición a la balcanización” surgió en contexto de las luchas armadas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que se levantó en 1994 en el estado de Chiapas, ubicado al sur de México, integrado por una serie de grupos mayenses. La crítica del Estado mexicano fue que dicho movimiento buscaba la separación de México y hacía un llamado a la balcanización del país. El EZLN negó dichas acusaciones. Un sector de líderes yaquis, simpatizante de dicho movimiento, cobijó las demandas del movimiento del sur, asimismo declaró su oposición a la balcanización.





El presidente Lázaro Cardenas con representantes de la Tribu Yaqui durante las negociaciones para restituir el territorio. Archivo del señor Xicoténcatl Félix, Vícam Estación.

El cambio de estrategia permite que el *Toosa*, parte del *núcleo duro* de la cosmovisión yaqui, permanezca resguardado para la tribu.<sup>29</sup> Ante tales modificaciones me surge una pregunta: ¿señalar que las guerras yaquis responden a la defensa del “territorio” es equivalente a decir que responden a la defensa de la Nación Yaqui o del *Toosa*? Mi hipótesis es que no, como mostrara en esta investigación.

<sup>29</sup> Alfredo López Austin describe el núcleo duro como: “Esa estructura o matriz de pensamiento y el conjunto de reguladores de las concepciones son los que constituyen el núcleo duro de la cosmovisión. Pueden descubrirse, precisamente, entre las similitudes (...) En Mesoamérica la similitud profunda radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural. Este complejo era el núcleo duro”. Alfredo López Austin, “El núcleo duro” en Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, UNAM/CNCA, 200, p.147-165.

Como señalé con anterioridad, para exponer mejor mis ideas, cuando aquí mencione Territorio Yaqui haré referencia a un sustantivo, o mejor dicho a un toponímico, motivo por el cual lo anotaré con mayúsculas iniciales. Cuando lo use como concepto lo pondré entre comillas: “territorio”. En cambio, si lo anoto de manera estándar es que su uso es puramente coloquial.

Ciertamente Territorio Yaqui es la forma regional como se denomina desde el sentido común al espacio que la tribu ocupa actualmente, aún sin que se posean mayores referentes sobre su extensión o su estado legal. Toponímico naturalizado que en su uso cotidiano no guarda mayores problemas. Es cuestionable, en cambio, si se maneja de manera categórica con un sentido conceptual. Mucho se ha escrito en la historia acerca de los procesos bélicos yaquis por conservar su “territorio”, pero poco sobre el significado cultural que ha motivado a defenderlo. Considere-

ro que este encuadre conduce a observar la defensa del espacio yaqui dentro de los parámetros de significación que mantenemos sobre las luchas territoriales en occidente. ¡Y ellos no están peleando lo mismo! La defensa no se reduce a una lucha por el mantenimiento del “territorio”, sino a una compleja concepción del universo.

La visión territorial es resultado de la categoría analítica en que se han apoyado los análisis históricos previos, la cual conduce a poner énfasis en los movimientos armados por defender tierras y trazar linderos. Esto es comprensible dado que “territorio” es un concepto profundamente geopolítico.<sup>30</sup> Una concepción que no puede aplicarse de manera esquemática por ser limitada para el estudio de los grupos originarios y de raíz nómada del norte de México.<sup>31</sup> “Territorio” como concepto no puede abarcar la complejidad cultural de *Toosa*, por tanto, la distinción es pertinente si se toma en cuenta que, en general, la población yaqui considera que la concepción de “territorio” es manejable sólo por ciertos grupos políticos dentro de la etnia, quienes poseen un conocimiento puntual acerca de los pueblos que conforman el espacio étnico y de la movilidad histórica y política que ha reducido sus fronteras. En cambio *Toosa* circula en la vida cotidiana yaqui desde el sentido común, de modo que cualquiera puede dar referencia sobre su significado.

<sup>30</sup> “La concepción del *territorio* ha tenido ya una larga y heterogénea discusión, y sobre todo una muy diversa utilización desde las disciplinas e intereses académicos, políticos o económicos. Así se encuentra el énfasis semántico que recurriendo a las raíces latinas (*terra-torium*) subraya el sentido de dominación y posesión sobre un espacio geográfico; igualmente se constatan las aproximaciones de los etólogos, señalando el comportamiento de animales marcando territorios de su dominio con respecto a otros individuos de su especie u otras especies. Al interior de tales concepciones, se mueven algunas visiones políticas y militares referidas a las estrategias de definición y legitimación de ejercicios de soberanía. A partir de allí se conciben, por ejemplo, los estados modernos, uno de cuyos elementos definitorios es la dominación sobre un espacio geográfico con fronteras claramente determinadas”. José Valcárcel ya identifica esta relación en la época clásica griega, cuando Estrobon, tratando de explicar el espacio lo relaciona con actividad política y ejercicio del poder. José Ortega Valcárcel, *Los horizontes de la geografía*, España, Ariel, 2000, p. 53.

<sup>31</sup> Neyra Patricia Alvarado, *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano*, México, El Colegio de San Luis/CONACYT, 2008, p. 38.

¿Pero, en qué momento el concepto de “territorio” cobró fuerza y el toponímico Territorio Yaqui se volvió la demanda más importante en el discurso *yoeme*? La respuesta la ofrece en parte T. K. Oommen<sup>32</sup> quien encuentra una relación estrecha entre territorio y nacionalidad, binomio ideologizado e inseparable que consolida y justifica al Estado Nacional moderno. El autor señala que es posible interpretar el colonialismo como una etapa en donde los estados nacientes promovieron un proceso de etnización, el cual implicó la desterritorialización de ciertas comunidades culturales:

Contrariamente a la nación, una etnia es, si se quiere, una *nación desterritorializada*, es decir una comunidad culturalmente dissociada real o simbólicamente de su territorio ancestral por desplazamiento forzado, por despojo o la reformulación jurídica de su relación con la tierra en términos instrumentales (circunscripción político-administrativa, régimen de pro-piedad...) y no ya en términos simbólico-expresivos.<sup>33</sup>

Políticamente y para fines administrativos, de control y de proliferación de la ideología dominante, los grupos hegemónicos buscaron y buscan la homogenización de su población nacional, para ello es necesario instaurar la idea de nación como comunidad imaginada, superior a cualquier tipo de organización social.<sup>34</sup> De frente a este proyecto los grupos subalternos, cuyo interés se centra en mantener su organización originaria tradicional, son vistos como etnias opuestas a la nación. La lucha de las naciones étnicas en defensa de su autonomía es soslayada y enfrentada con procesos

<sup>32</sup> T. K. Oommen (1979), citado por Gilberto Giménez, “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, [http://www.paginasprodigy.com/peimber/id\\_etnicas.pdf](http://www.paginasprodigy.com/peimber/id_etnicas.pdf), (08/10/2010)

<sup>33</sup> Gilberto Giménez, *idem*, p. 9.

<sup>34</sup> “Así pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de nación: una comunidad políticamente imaginada como inherentemente ilimitada y soberana”. Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE., 2007, p. 23.

de desterritorialización que permiten extranjerizar a los pueblos en sus propios territorios. Bajo estos referentes es comprensible por qué para algunos pueblos originarios la defensa del territorio ha tomado el papel preponderante, pues implica un mecanismo de resistencia a la integración de las nacionalidades.

A mi juicio, en el caso yaqui, la noción de “territorio” germinó en un momento específico de la historia, localizable a mediados del XIX. Antes de este periodo se consideraba que los grupos indígenas, al menos del noroeste, se levantaban en armas en defensa de sus “naciones” no de sus “territorios”. Raquel Padilla señala que para los yaquis la búsqueda de autonomía era más importante en este período: “Empero, no dejemos de lado la posibilidad de que en la primera mitad del siglo XIX los yaquis privilegiaron la consolidación de su derecho a la autodeterminación, iniciado en tiempos jesuíticos, por encima de la integridad territorial, tal vez porque aún no había razones para luchar por ésta. Tal parece que en el ocaso del siglo XIX se priorizó diferente”.<sup>35</sup>

La noción territorial fue resultado del proceso de consolidación de la nación mexicana, tal como describo a continuación.<sup>36</sup>

La obra del primer misionero jesuita que ingresó al Valle del Yaqui en 1617, Andrés Pérez de Rivas, describe *naciones o pueblos*, distribuidas en aldeas o rancherías, pero nunca menciona cuestiones territoriales. En todo caso cuando

<sup>35</sup> Raquel Padilla, “Autonomía y ley de Dios en las significaciones imaginarias sociales de los yaquis durante la jefatura de Juan Banderas” en Esperanza Donjuan y Raquel Padilla (coord.), *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*, Sonora, El Colegio de Sonora/Universidad de Sonora, 2010, p. 173.

<sup>36</sup> Patricia Guerrero argumenta, desde la perspectiva de los imaginarios sociales, que la idea de nación en México se vio fortalecida con la búsqueda de expansión territorial hacia el norte. Asimismo señala que los yaquis habían construido un *imaginario radical* que les permitía conceptualizar su propia idea de nación indígena y de la Nación Yaqui. Ver: Patricia del Carmen Guerrero de la Lata, “En busca de las huellas de un imaginario social en la Biografía de José María Leyva-Cajeme escrita por Ramón Corral” en Esperanza Donjuan y Raquel Padilla (coord.), *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*, Sonora, El Colegio de Sonora/Universidad de Sonora, 2010.

se refiere a linderos habla de “términos”, aunque indica que estos son aún ambiguos.<sup>37</sup> El caso de los mayos es un ejemplo, pues al no poder sostener las embestidas de los yaquis, se habían visto en la necesidad de replegarse: “La palabra mayo en su lengua significa término, por ventura por estar este río entre otros dos gentes encontradas y que traían guerras continuas con los mayos y no les daban lugar a salir de sus términos”.<sup>38</sup>

Siguiendo a Edward Spicer, los movimientos armados de los yaquis durante la Colonia no eran promovidos por demandas territoriales. El principal motivo era exigir el respeto por parte de los jesuitas hacia la elección autónoma de sus representantes.<sup>39</sup>

La idea de *naciones indígenas* tiene continuidad en el siglo XVIII. El jesuita Juan Nentvig<sup>40</sup>, quien describe los confines de Sonora con base en su composición geográfica, tampoco habla de límites territoriales. Aunque no hace mención relevante de los yaquis, al referirse a los seris, eudeves, pimas y jovas, los identifica como *naciones o pueblos* sin describir la extensión del terreno que ocupan. En este mismo periodo

<sup>37</sup> “Cuando los yaquis en su gentilidad poblaban este río, era en forma de rancherías tendidas por sus riberas y junto a sus sementeras, y el número de estas *rancherías* sería de ochenta, en que había treinta mil almas”. “El río Yaqui, que es de los mayores que corren por la provincia de Sinaloa, viene a ser casi tan caudaloso como el de Guadalquivir en Andalucía; tiene su nacimiento como los demás de aquella provincia, de las altas serranías, corre por llanadas y entre algunas lomas por espacio de treinta leguas, hasta desembocar por en el brazo de Californias. En las doce últimas, a la mar, está poblada la famosa *nación* de Yaquis, que goza de muchos valles, alamedas y tierras de sementeras, las cuales cuando el río trae sus avenidas y crecientes, que son ordinarias casi cada año, las deja regadas y humedecidas para poderse sembrar de verano.” Andrés Pérez de Rivas, *Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más fieras y bárbaras del Nuevo Orbe; conseguidos por los soldados de la Milicia de la Compañía de Jesús en las Misiones de la Provincia de la Nueva España*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, (1645) 1985, Tomo II, p. 84. (Las cursivas son mías)

<sup>38</sup> Andrés Pérez de Rivas, *ibidem*, p. 10.

<sup>39</sup> Ver Edward Spicer, *Los yaquis. Historia de una cultura*, México, UNAM: IIH, 1994, Capítulo I.

<sup>40</sup> Juan Nentvig, *El Rudo Ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, (1764) 1993.

Ignaz Pfeffkorn, señala territorios, pero no los describe como espacios apropiados, sino como lugares que padecen la invasión de los apaches:

Los vecinos de Sonora son los aún salvajes apaches quienes habitan un territorio con una extensión de cerca de trescientas millas españolas y que por más de cien años han sido el azote de Sonora, debido a sus frecuentes incursiones, depredaciones, y asesinatos.<sup>41</sup>

No obstante a los demás grupos indígenas continúa llamándoles naciones sin especificar su extensión. Es hasta mediado del siglo XIX que comienza a desdibujarse la idea de naciones indígenas. Es posible que el viraje en la designación de *naciones sublevadas* por *pueblos que luchan por su territorio* tenga origen en la independencia mexicana. Hasta la primera mitad del siglo XIX la lucha de los yaquis no era interpretada como una respuesta específica a la defensa del “territorio” sino de su nación o su patria. Nación, como concepto, implicaba el reconocimiento de distinciones culturales y de cierta forma de “civilización”, y en donde el territorio era sólo uno de sus componentes: “Los españoles reconocían a los indios como naciones por tener un territorio y lengua distintas”.<sup>42</sup> Las naciones indígenas se distinguían de los grupos bárbaros, como eran llamados comúnmente los apaches. Al menos en la prensa capitalina de la época cuando se hablaba de las sublevaciones yaquis a éstos se les señalaba como pueblos rebeldes (aunque este calificativo tampoco estaba desprovisto de estigmatización).<sup>43</sup> En estos términos, para los grupos hegemónicos, promotores de una mexicanidad naciente, seguir llamando a los grupos étnicos como naciones era darles legitimidad en el reclamo de su soberanía.

<sup>41</sup> Ignaz Pfeffkorn, *Descripción de la Provincia de Sonora*, México, CNCA, 2008, p. 27.

<sup>42</sup> Julio César Montané, “Las fronteras sonorenses” en Hernán Salas Quintanal, *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, México, UNAM:IIA/PyV, 2004, p. 309.

<sup>43</sup> Antonio Escobar y Teresa Rojas, *La presencia del indígena en la prensa capitalina del siglo XIX*, México, INI/CIESAS, 1992.

El cambio de enfoque, que viró de *nación* a “territorio”, permitió interpretar la lucha hacia los yaquis como una guerra contra pueblos inconformes dentro del espacio nacional, lo cual evitaba concebir una disputa entre dos naciones. En ese sentido “territorio” yaqui permitía definir en términos nacionales una frontera política y local en disputa dentro de la Nación Mexicana. Sin embargo, esta concepción no se plasmó de manera inmediata en los años posteriores a la Independencia en los documentos oficiales.<sup>44</sup> A mi juicio la concepción de Territorio Yaqui se fue configurando desde ciertos sectores de la hegemonía sonorensis y cobró fuerza después en el discurso militar. Pero no paró ahí: llegó y se quedó también en el discurso académico y en el yaqui.

Los líderes yaquis interpretaron que el proceso revolucionario que logró la Independencia mexicana de España estaba ligado al manejo discursivo de determinados símbolos y los adoptaron para conseguir su propia independencia nacional. Esto se corrobora con la estrategia seguida por Juan Ignacio Jusacamea (Juan Banderas), quien en 1825 se levantó en armas por la independencia de la Nación Yaqui, enarbolando el estandarte de la Virgen de Guadalupe y la imagen de Moctezuma.<sup>45</sup> Apenas acallado el movimiento de Banderas, Vicente Calvo —un viajero interesado en abrir al mercado europeo el puerto de Guaymas— describe el espacio yaqui como grandes terrenos todavía no asentados formalmente en pueblos, pero que se conforman “como una nación”:

<sup>44</sup> Incluso en la *Ley para el Gobierno particular de los Pueblos* y en la *Ley para el repartimiento de las tierras de los pueblos indígenas, reduciéndoles a propiedad particular* (ambas de 1828) se manejó terrenos o tierras. <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/271/6.pdf> (10/10/2009)

<sup>45</sup> Ver Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Nuevo Siglo/Aguilar, 1997, en este estudio Florescano ofrece un análisis exhaustivo de lo que significó la conformación del Estado Mexicano y la posición de los grupos indígenas por defender sus naciones étnicas, entre éstas da un lugar significativo al movimiento de Juan Jusacamea, líder yaqui que proclamó la independencia de la Nación Yaqui en 1825. Al respecto también se puede consultar la obra de Ignacio Almada, *Breve historia de Sonora*, México, FCE/COLMEX, 2000.

La población actual del terreno conocido (como) el Yaqui, que se puede repuntar en más de 30 leguas que sigue el curso del río; excede sin duda de 40 mil habitantes a pesar de la guerra desastrosa que sostuvo esta tribu desgraciada el año 27 con el gobierno del departamento.<sup>46</sup>

...

Esta población está repartida entre cuatro parroquias o doctrinas, conocidas con el nombre de Cócorit, Torin, Potam y Huirivis; sus pueblos llamados de visita son Bacum, Vícam, Belem y Rahum. Sin embargo de que los referidos se llamen pueblos, los indios habitan diseminados por los campos y rancherías y forman como una nación independiente a causa de sus costumbres rústicas y de su desapego a las instituciones actuales.<sup>47</sup>

Por la misma época el secretario del estado de Sonora, José Patricio Nicoli, menciona que los indígenas habitaban la “tierra de sus mayores”, asumiendo que desde su concepción cultural eran entrenados para defender lo que él denominó como su *patria*:

La milicia era un arte entre los pueblos antiguos sonorenses. Á la institución y á las fatigas del cuerpo procuraban añadir el sentimiento moral de la patria.<sup>48</sup>

La primera interpretación que encuadra los dominios yaquis como “territorio” se presenta en el siglo XX en el texto de Francisco P. Troncoso. Troncoso fue designado por la Secretaría de Guerra en 1902 para realizar la crónica oficial de la milicia federal contra yaquis y mayos:

<sup>46</sup> Claire Flores y Edgar O. Gutiérrez (comp), *Descripción política, física, moral y comercial del Departamento de Sonora en la República Mexicana por Vicente Calvo, 1843*, México, INAH, 2006, p. 131.

<sup>47</sup> Clarie Flores, *idem*, p. 134.

<sup>48</sup> José Patricio Nicoli, *El estado de Sonora. Yaquis y mayos. Estudio histórico*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1993, p. 53.

Tanto los yaquis como los mayos, los primeros desde Cócorit y los segundos desde Cuirimpo, hasta el Golfo, están desde hace algunos años substraídos á la obediencia del Gobierno, manteniendo independiente no solamente *el territorio* que se extiende á ambos márgenes de los dos ríos, sino también el que se halla entre uno y otro á una distancia considerable de la costa.<sup>49</sup>

En ese mismo año sale a la luz la primera impresión de *La Guerra del Yaqui* de Fortunato Hernández.<sup>50</sup> Un médico enviado por Porfirio Díaz —entonces presidente de México— para tomar nota de los acontecimientos en Sonora y contrarrestar la opinión negativa de la prensa estadounidense que señalaba los excesos del gobierno mexicano para contener las revueltas indígenas. Hernández ya maneja de manera preponderante el término “territorio” para explicar las causas de las guerras yaquis, sin omitir, por supuesto, los calificativos de “bárbaros”, “salvajes”, “incivilizados”, “flojos” y “sucios”, que usaran antes otros autores:

La funesta serie de sangrientas y dilatadas campañas que hoy me propongo relatar con el nombre de Guerra del Yaqui, revistió en sus primaras fases todos los caracteres de una guerra santa; los legendarios caudillos que en los primeros tiempos combatieron por la integridad de su territorio, por la autonomía de su raza y por la libertad de sus hermanos, han pasado a la historia con el nombre de héroes; ungidos por el óleo del patriotismo y con la frente adornada por el laurel de la victoria.

(...)

<sup>49</sup> Francisco P. Troncoso, *Las guerras con las tribus Yaqui y Mayo desde el 22 de diciembre de 1529, hasta el 31 de diciembre de 1902*, México, SEDENA, 1984. El énfasis es mío.

<sup>50</sup> Manuel Balbas y Fortunato Hernández, *Crónicas de la guerra del Yaqui*, México, Gobierno de Sonora, 1985.

Entre Anabayuleti, combatiendo heroica y noblemente contra las huestes españolas del capitán Hurdaide, y Tetabiate faltando a su palabra, traicionando al gobierno de su patria y asesinando sin piedad víctimas inocentes e indefensas, hay la inmensa distancia que media entre un héroe y un bandido.<sup>51</sup>

Posterior a estas dos obras comenzaron a desprenderse numerosos estudios sobre las Guerras del Yaqui y en específico sobre la imagen del líder *yoeme* más atrayente para la sociedad nacional: José María Leyva, “Cajeme”.<sup>52</sup> En la biografía sobre este personaje ya se sustenta la defensa del “territorio indígena” como la principal causa de los levantamientos yaquis.<sup>53</sup>

Tras la gran derrota de Cajeme en 1905 dio inicio el genocidio mediante el desarraigo y la deportación de yaquis a Yucatán, Valle Nacional en Oaxaca y otras regiones del sur del país; prácticamente vendidos en calidad de esclavos por el gobierno estatal y federal con el fin de que intensificaran la producción de las haciendas henequeneras. De este modo se mataban tres pájaros de un tiro: se economizaba la producción en las

haciendas del sur, se desalojaba el territorio ocupado por los yaquis y se exterminaba a quienes tantos problemas causaban a la modernización del país.<sup>54</sup>

Por desgracia, durante el largo periodo de guerras que enfrentó la tribu, nadie hizo algún tipo de registro acerca de la cultura yaqui y menos sobre su concepción del espacio. El mismo Carl Lumholtz —quien etnografió gran parte del noroeste mexicano, auspiciado por Porfirio Díaz— no llegó a pisar el Valle del Yaqui durante esos años.<sup>55</sup> La primera etnografía sobre la etnia la elaboró Alfonso Fabila hasta 1938, donde ya aparece de manera significativa la noción de “territorio”.<sup>56</sup> Estas limitantes han provocado que así como nos llegó la denominación sobre el espacio yaqui así se haya quedado. Sin embargo, es necesario precisar que el concepto de “territorio” está cargado de una fuerte connotación política.

Más tarde, con la restitución de tierras (a medias) decretada por Lázaro Cárdenas en 1937, la denominación de Territorio Yaqui pasó a ser el referente categórico para señalar al espacio yaqui.<sup>57</sup> Y los estudiosos de la etnia lo incorporaron a sus obras de manera naturalizada, centrándose en la categoría de “territorio”. Alfonso Fabila,<sup>58</sup> Evelyn Hu-DeHart,<sup>59</sup> Cécile Gouy-Gil-

<sup>51</sup> M. Balbas... *idem*, p. 121-122.

<sup>52</sup> José María Leyva, “Cajeme” (“el que no toma agua”), fue un yaqui que participó en diversos procesos bélicos al lado del Ejército Mexicano. En un momento crítico de las fuerzas políticas sonorenses fue nombrado Alcalde Mayor del Yaqui por el gobierno estatal para contener las luchas yaquis (1874). Cajeme, sin embargo, optó por aliarse al lado de su pueblo y levantó un movimiento armado por la autonomía de la tribu. En un período que abarcó diez años trazó los linderos del “territorio” yaqui, reorganizó los gobiernos tradicionales e instauró una serie de impuestos a los foráneos que atravesaban el territorio tribal. Bajo su mando los yaquis enfrentaron de manera heroica a las fuerzas federales y estatales. Fue fusilado —y otros señalan que asesinado con la “ley fuga”— el 25 de abril de 1887. Una breve biografía se encuentra en: Alejandro Figueroa, “José María Leyva, Cajeme. Un símbolo para la identidad sonorenses” en José Manuel Valenzuela, *Entre la magia y la historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, Tijuana, B.C., El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés, 2004, p. 23-34.

<sup>53</sup> Palemón Zavala, *El indio Cajeme y su nación del río yaqui*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, s/f.

<sup>54</sup> Para profundizar en este tema recomiendo: Raquel Padilla, *Yucatán, el fin del sueño yaqui. El tráfico de yaquis y el otro triunvirato*, Sonora, Gobierno del Estado de Sonora/Secretaría de Educación y Cultura, 1995.

<sup>55</sup> César Ramírez Morales (coord.), *Carl Lumholtz Montañas, duendes, adivinos...*, México, INI, 1996.

<sup>56</sup> Alfonso Fabila, *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*, México, INI, 1978.

<sup>57</sup> Durante el periodo de gobierno del presidente Lázaro Cárdenas la tribu yaqui se vio beneficiada por el reconocimiento de su territorio como propiedad comunal, lo que definió finalmente las relaciones de paz entre la tribu y los gobiernos federal y estatal, así como la delimitación del territorio étnico. Sin embargo, como se verá más adelante, la resolución no fue aceptada por todos los miembros de la tribu y el proceso de escrituración del territorio quedó inconcluso.

<sup>58</sup> *idem*

<sup>59</sup> Evelyn Hu-De Hart, *Adaptación y resistencia en el Yaquimi*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional Indigenista, 1995.

bert,<sup>60</sup> Alejandro Figueroa,<sup>61</sup> José M. Velasco,<sup>62</sup> entre otros, ya se refieren a él sin cuestionar su origen. Si bien, como herramienta analítica el concepto de “territorio” permitió observar una dimensión alrededor de la problemática espacial, las preguntas que aquí planteo posibilitan observar desde otra perspectiva otras aristas: ¿Cómo se designa el espacio yaqui en su lengua y cuál es su significación? ¿Qué hay de fondo en la “topofilia yaqui”? ¿Qué papel juega la espacialidad en la cosmovisión?

Apuntalar en la concepción del espacio permite ver que la histórica lucha *yoeme* no ha sido únicamente por cuestiones territoriales sino por referentes culturales que resguardan otras dimensiones.

La falta de precisión en la manera como se usa el toponímico de Territorio Yaqui ha conducido a confundirlo con el concepto de “territorio”, lo cual ha naturalizado el enfoque para analizar la historia yaqui y su cultura. Esto, además, desprestigia el proceso histórico de otros grupos indígenas, como los mayos, de quienes se considera que “perdieron su territorio”. ¿Puede una sociedad vivir sin “territorio”? me pregunto. En este sentido considero que el hecho de que los mayos no tengan la hegemonía política en el espacio que actualmente ocupan no habla de una desterritorialización; habla de un proceso de transformación en la apropiación del espacio, pero sobre el cual se sigue manteniendo la concepción ancestral y, al menos, la ocupación.<sup>63</sup>

La propuesta que ofrezco aquí busca invitar a reflexionar sobre diferentes realidades respecto al espacio. Si señalamos que las guerras del yaqui han sido por mantener el *Toosa*, o to-

<sup>60</sup> *Idem.*

<sup>61</sup> Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos. Identidad y resistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, CONACULTA/Culturas Populares, 1994.

<sup>62</sup> José Manuel Velasco, *Los yaquis: historia de una activa resistencia*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988.

<sup>63</sup> Al respecto del caso cómo los mayos experimentan, interpretan y significan su territorialidad puede consultarse Medina, Patricia, *Identidad y conocimiento. Territorios de la memoria: experiencia intercultural yoeme mayo de Sinaloa*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología / Universidad Pedagógica Nacional /Plaza y Valdés, 2007.

avía más, el *yo'onia*, la perspectiva cambia. Bajo este entendido las luchas yaquis pueden interpretarse como disputas incesantes por conservar “la yaquidad”, no sólo un espacio geográfico. Los grupos involucrados en este debate —políticos, empresarios, fuerzas milicias y sectores yaquis— interpretan de manera diferenciada el botín, unos aferrados en despojar a los yaquis de “tierras ociosas” y los otros en la necesidad de resguardar lo que llaman “su mundo”.

## 1.2 Distinciones entre la visión territorial y la concepción yaqui del espacio

Para la comprender la visión que los yaquis mantienen sobre su espacio es necesario usar las etnocategorías con que conceptúan su mundo, sin que esto se trate de una traducción, sino vinculándolas al entramado de significaciones del cual parten. Sólo así es posible entender bajo qué referentes se lleva a cabo la praxis. En este entendido es sugerente la propuesta de la fenomenología aplicada a lo social de Alfred Schutz,<sup>64</sup> Peter Berguer y Thomas Luckmann,<sup>65</sup> quienes recomiendan no aplicar los conceptos de manera vertical al objeto de estudio, ni delimitarlo de antemano, sino al contrario, partir de los referentes usados por una cultura en la vida cotidiana y con base en ello buscar las relaciones que están en juego:

El fenomenólogo no niega la existencia del mundo externo, pero, para sus fines analíticos, decide suspender la creencia en su existencia; es decir, abstenerse intencional y sistemáticamente de todo juicio relacionado directa o indirectamente con la existencia del mundo externo. (...) Lo que debemos poner en paréntesis no es sólo la existencia del mundo exterior, junto con todas las cosas que este contiene, animadas e

<sup>64</sup> Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

<sup>65</sup> Peter Berguer y Thomas Luckmann, *op cit.*



En la imagen se muestra al pie de la Sierra del *Baakateebe* a miembros de los Gobiernos Tradicionales Yaquis tras la restitución territorial. s/d. Archivo personal del señor Xicoténcatl Félix.

inanimadas, incluyendo a nuestros semejantes, los objetos culturales, la sociedad y sus instituciones. (...) Por consiguiente, debemos incluir en los paréntesis, no sólo nuestro conocimiento práctico del mundo, sino también las preposiciones de todas las ciencias que se refieren a la existencia del mundo...”<sup>66</sup>.

<sup>66</sup> Alfred Schutz, *idem*, p. 115.

De este modo las categorías usadas por la sociedad en las relaciones cara a cara (concepciones de primer grado) nos conducen al análisis que permite las construcciones conceptuales de segundo grado. En este sentido, estudiar el “territorio” en el caso yaqui, implicaría el uso de una categoría analítica que impone de entrada el apego a un concepto ya definido y vinculado a la geopolítica. En cambio usar la etnocategoría de *Toosa* como parte de la concepción cultural *yoeme* nos conduce a una visión particularizada.



La visión de la que parto coincide en dos aspectos con la propuesta elaborada por Alicia Barabas, quien indica que el análisis de los etnoterritorios —entendidos éstos como “territorialidades sagradas”— difiere del estudio de los territorios en su concepción más rígida:

La territorialidad simbólica se propone para separarse del estudio del territorio explicado con “categorías externas, constituidas y reificadas por el estado, como son las geográficas, agrarias, político-administrativas (municipales) y otras, y porque las *simbólicas* parecen ser representaciones territoriales estructuradas en acuerdo con una lógica interna propia de las culturas”.<sup>67</sup>

Desde esta perspectiva el *etnoterritorio* se define como:

La *etnoterritorialidad* es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en contextos de interacción específicos, tanto en la dimensión *local* (comunal), que es la más frecuentemente reconocida, como en la global (étnica) que supone cierto nivel de abstracción, ya que *no se trata de territorios de lo cotidiano*. Desde mi perspectiva los entoterritorios pueden comenzar a entenderse a partir de la singular conjunción de las categorías de tiempo, espacio y sociedad que concretan en la historia de un pueblo o un lugar.<sup>68</sup>

Alicia Barabas apunta justo a explicar las abstracciones espaciales que parten de la epis-

<sup>67</sup> Alicia Barabas, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las Culturas Indígenas de México*, México, INAH, 2003, Tomo I, p. 20. Esta obra forma parte de un conjunto de cuatro tomos en los que se expone la concepción del espacio en diferentes culturas indígenas de México.

<sup>68</sup> Alicia Barabas, *idem*, P. 23. El subrayado en negro es mío.

temología propia de los pueblos indígenas, perspectiva con lo que estoy totalmente de acuerdo. Asimismo comparto con la autora la necesidad de buscar estos referentes culturales bajo una mirada etnográfica: “un adiestramiento de la mirada que convierte al etnógrafo en un observador entrenado”.<sup>69</sup> No obstante, desde una perspectiva fenomenológica, no puedo dejar de lado *lo cotidiano* como propone la autora, pues considero que la mirada etnográfica sólo es comprensible en la observación de la vida cotidiana. Considero que su exclusión restringe la comprensión de la concepción actual que mantienen los pueblos sobre su espacio.

Tomando en cuenta lo anterior cuando aquí menciono Territorio Yaqui, pretendo que éste no se interprete en el sentido politizado arriba discutido. Lo mencionaré simplemente como un nominativo espacial. Dado que se trata de un concepto vaciado, su interpretación y contenido serán parte de los conceptos de segundo grado que ofreceré como conclusión.

Si bien he señalado que las etnocategorías serán interpretadas procurando acercarme a la *cosmovisión* yaqui, urge, por tanto, definir tal concepto. Para ello, aquí retomo la propuesta de Johanna Broda, quien señala:

En esta perspectiva, podemos definir la *cosmovisión* como la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre. La *cosmovisión* también incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos.<sup>70</sup>

Los yaquis, aunque no usan el concepto *cosmovisión*, generalmente se refieren a la visión estructurada tradicional como la *lutu'uria yo'owe*, (*lutu'uria* = verdad; *yo'owe* = vieja, an-

<sup>69</sup> Alicia Barabas, *idem*, p. 16.

<sup>70</sup> Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, UNAM/CNCA, 2001, p. 16.

tigua), traducida como “verdad mayor”; relacionada con el “pasado inmemorial”. La cual explican los yaquis como el sistema de verdades que debe ser cumplido a través de la ritualidad, la forma de organización social y el modo de proceder con los otros. Ésta se relaciona de manera estrecha con el *ba’atnaa’ateka* (*ba’a-t* = agua sobre; *ma’a* = mismo; *teeka* = cielo: ‘agua sobre el mismo cielo’), lo que pasó en la antigüedad y define lo que ahora son. Este concepto integra las narraciones de origen del mundo, las acciones de los héroes míticos y la continuidad del orden universal. Este sistema de verdades explica el origen inmemorial, define el orden espacial universal, y, traza las coordenadas legítimas de acción entre los hombres y con los seres numinosos ancestrales.<sup>71</sup>

En resumen, un análisis centrado en la concepción yaqui del espacio debe partir de la observación etnográfica, pues las categorías con que hasta ahora el espacio yaqui ha sido analizado han partido de retomar las categorías coyunturales y hegemónicas de diferentes periodos de la historia: primero como “nación”, después como “pueblo” y en la actualidad como “territorio”

yaqui. Por ese motivo un análisis profundo implica retomar la complejidad de las etnocategorías para acercarse al núcleo duro de su cosmovisión. En el caso yaqui la nominación de Territorio Yaqui pasó del sentido común a su cristalización política, y más tarde a su inclusión categórica en los estudios sobre la etnia. Asimismo, los conceptos apropiados por los líderes yaquis, tales como “defensa del territorio”, “no balcanización, integración nacional”, responden a procesos de negociación con el Estado Mexicano en donde las relaciones políticas son asimétricas, y en las que se ven obligados a adecuarse para conseguir los objetivos étnicos, coincidentes con la coyuntura discursiva hegemónica vigente en un afán de comprensión.

Tomando en cuenta lo anterior, a partir del siguiente capítulo podrá encontrarse una interpretación de la concepción particular del espacio en la cultura yaqui. Su interpretación, que ahonda en la conceptualización de las etnocategorías espaciales y la significación que circula y se reproduce tanto en la vida cotidiana como en las prácticas rituales, permite una mayor comprensión de la cosmovisión *yoeme*.

<sup>71</sup>Lo numinoso puede ser entendido —siguiendo a Rudolf Otto— como aquello que se concibe misterioso, al tiempo que crea fascinación provoca temor; relacionado con lo divino y lo sagrado y que es inexplicable. Ver: Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.



## Capítulo II

### “Cuando el sapo trajo la lluvia...” El origen del mundo según la cosmovisión yaqui

#### 2.1 Sobre la mitología yaqui, que ellos llaman *ba’atnaa’ateka*

En el *ba’atnaa’ateka* fue el origen del mundo yaqui (*ba’a-t* = agua sobre; *ma’a* = mismo; *tee-ka* = cielo: ‘agua sobre el mismo cielo’). Su data es incognoscible, fue en aquellos tiempos: cuando todo “era agua” y “el sapo trajo la lluvia”. Con estos términos los *yoeme* remiten a un pasado inmemorial donde los héroes primigenios y los antecesores de los yaquis habitaban la única dimensión espacial que entonces existía, “el reino antiguo”: el *yo’o ania*. A este pasado, concebido analíticamente como mitología yaqui, se le denomina *ba’atnaa’ateka*: lo que sucedió en el pasado remoto. Lo relacionan con la *lutu’uria yo’owe*: “la verdad dicha por los que sabían”, “la gran verdad”, “la verdad de los mayores”, “lo que fue, lo que es y lo que debe ser”, “la suprema cualidad humana”.<sup>72</sup>

Sin embargo, esta mitología no siempre fue concebida por los estudiosos de la etnia como

verdades que circularan plausiblemente y condicionaran la acción social en la vida cotidiana de los yaquis. Alfonso Fabila, primero en registrar algunas narraciones, las llama “cuentos y leyendas”. Bajo el enfoque funcionalista de la época el autor no va más allá de la sola descripción. Su compilación se remite a cinco leyendas no interpretadas: *Leyenda yaqui de las predicciones*, *Leyenda del Águila Azteca* y *la Fundación de México*, *La pascola encantada*, *Cuando el indio hablaba con los animales de uña y ala* y *Paz entre yaquis y mayos*.<sup>73</sup> Ruth Giddings, quien toma la estafeta de Fabila, recabó varias narraciones en Potam, Sonora y en algunas comunidades asentadas en Arizona, las cuales compiló como “mitos y leyendas”, pero la autora tampoco las sometió a análisis.<sup>74</sup> Pese a tales limitaciones, gracias a estos dos autores ha sido posible la interpretación de la mitología yaqui, pues con posterioridad Alejandro Figueroa,<sup>75</sup> María E. Olavarría,<sup>76</sup> Leticia Varela<sup>77</sup> y Miguel Olmos<sup>78</sup> han

<sup>72</sup> Con respecto a *lutu’uria*, Spicer señala: “La traducción que con más frecuencia dan los yaquis para esta palabra es “verdad”, pero no están del todo satisfechos con esa traducción pues sienten que “verdad” no expresa todo el significado de *lutu’uria*, que no se refiere a la verdad o falsedad en abstracto sino siempre a actividades y a la coherencia o sinceridad en el cumplimiento de obligaciones rituales sino también las sociales”. E. Spicer, *Los Yaquis... op cit*, p. 115.

<sup>73</sup> Alfonso Fabila, *Las tribus yaquis op cit*, p. 250-258.

<sup>74</sup> Ruth Giddings, *Yaqui myths and legends*, Tucson, Universidad de Arizona, 1959.

<sup>75</sup> Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos, op cit*.

<sup>76</sup> María Eugenia Olavarría, *Símbolos del desierto*, México, UAM-I, 1992.

<sup>77</sup> Leticia Varela, *La música en la vida de los yaquis*, Hermosillo, Gobierno de Sonora, 1986.

<sup>78</sup> Miguel Olmos, *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahita-tarahumara*, México, INAH, 1998.

realizado interesantes interpretaciones con base en sus registros.

Después de Fabila y de Giddings encontramos un cambio de enfoque: Muriel T. Painter<sup>79</sup> ya observa en la década de 1950 la significación de las narraciones en los sermones religiosos de la comunidad de Pascua, Arizona. Esta aportación permitió observar que la mitología no representaba simplemente un conjunto de cuentos y leyendas, sino la cristalización verbalizada de la cosmovisión yaqui en la ritualidad. Sin embargo, la relación entre *ba'atnaa'ateka* y *lutu'uria* sólo es identificable en otros contextos sociales hasta la aparición de la obra de Edward Spicer, *Los yaquis, historia de una cultura* (editada por primera vez en 1980), quien incorpora estos conceptos al análisis de la vida cotidiana. Entre muchos de sus significativos aportes, Spicer profundiza en la interpretación de algunos mitos que tratan sobre el origen de los yaquis y los relativos a la fundación del territorio: *El Árbol parlante*, *El Diluvio* y *El canto de la frontera*. Con base en ellos el autor ofrece una rica explicación de la concepción sagrada del espacio. Por su importancia, volveré a Spicer en los momentos propicios para incluir sus consideraciones en la discusión de este trabajo.

Otros autores retomaron más tarde las narraciones de Fabila, Giddings y Spicer para analizar temas concernientes a un campo específico de estudio. Leticia Varela<sup>80</sup> y Miguel Olmos<sup>81</sup>, por ejemplo, las integraron a sus interpretaciones sobre la música y la danza. Sin embargo, la falta de precisión en el análisis por parte de Varela, la condujo a conjeturas que no coinciden con la cosmovisión yaqui. Dado que Spicer esbozó que la cultura *yoeme* guardaba ciertas coincidencias con la huichola y la hopi, la etnomusicóloga dedujo que era posible basar su análisis comparándola con la primera de éstas. Aún cuando el

<sup>79</sup>Muriel T. Painter, *The yaqui eastern ceremony at Pascua*, Tucson, Tucson Chamber of Commerce, 1950.

<sup>80</sup>Leticia Varela, *La música en la vida...* *idem*.

<sup>81</sup>Miguel Olmos, *El sabio de la fiesta...*, *idem*. En esta obra Olmos abordó la mitología circunscrita al estudio de la música ceremonial con base en la selección que María Eugenia Olavarría hizo de los mitos de Giddings y Painter.

mismo Spicer advirtió que la similitud no podía llevar a conclusiones puntuales, Varela no dudó en trasladar la concepción huichol a la yaqui.<sup>82</sup> Esto se observa en la importancia que da para explicar la relación entre cosmos y música, donde resalta la vinculación maíz-venado-peyote,<sup>83</sup> la cual someto a juicio, dado que es posible demostrar etnográficamente que los yaquis no conocen el uso psicotrópico de dicha cactácea o al menos no hacen uso de ella en la ritualidad como la autora señala. Por si fuera poco, tampoco hay registros previos de su uso. La misma imprecisión se encuentra en Alejandro Figueroa, quien da por sentado que la mitología huichola explica la rama prehispánica de cosmovisión *yoeme*.<sup>84</sup>

La obra de María E. Olavarría destaca en el sentido opuesto, dado que tiene el acierto de retomar de manera preponderante la *lutu'uria* y la *batna'a* para explicar la mitología de este grupo, misma en la que profundiza, sobre todo, en sus últimos trabajos. En *Análisis estructural de la mitología yaqui*<sup>85</sup> discute con otros autores, oponiéndose a la interpretación de los mitos partiendo del simple relato y de una clasificación a priori por elementos generales. Por el contrario, realiza una interpretación comparada para encontrar la recurrencia de los mitemas, sus oposiciones, complementaciones y yuxtaposiciones. Bajo una perspectiva estructuralista la autora encuentra interesantes relaciones que permiten explicar algunas concordancias del pensamiento yaqui. Aunque el trabajo en su conjunto es convincente, en el apartado final,

<sup>82</sup>“Los paralelismos entre yaquis y huicholes o Pueblos evidentemente no rigen punto a punto; sin embargo, considerando solamente la existencia de los mencionados, no es fácil concluir que el ceremonial yaqui debe ser interpretado en términos de la progresiva desaparición de los rituales indígenas mesoamericanos”. E. Spicer, *Los yaquis...*, *op cit*, p. 72.

<sup>83</sup>L. Varela, *idem*, ver capítulo 5: “Música y Cosmos”.

<sup>84</sup>Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos*, México, CONACULTA/Culturas Populares, 1994 p. 265.

<sup>85</sup>María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, INI/UAM/CNCA, 1990. Ver también María Eugenia Olavarría, “La mitología cosmogónica del noroeste” en Jesús Monajarás-Ruiz, *Mitos cosmogónicos del México Indígena*, México, INAH, 1989, p. 245-305.

“Perspectiva Etnográfica”, no relaciona la mitología que analizó con la larga narración que realiza sobre los hechos históricos y culturales de la etnia. Pareciera que la mitología no se ve reflejada en la vida ritual y cotidiana de los yaquis, o que los mitos pertenecen a creencias prehispánicas sin repercusiones en la actualidad. Quizás su interpretación se desprende de la hipótesis que maneja:

Cabe tal vez la hipótesis en el sentido de que los ciclos míticos sobre deidades, animales y magia formaron parte de la práctica religiosa yaqui anterior a la llegada de los jesuitas. Sin embargo, hoy ninguno de estos rasgos ha sido transferido a los santos del ritual católico. Los yaquis o los miembros de las familias conservadoras sostienen creencias precristianas sobre lo sobrenatural, pero tales creencias no son consideradas verdades sagradas, sino más bien son de carácter secular.<sup>86</sup>

Contrario a esta posición trataré de demostrar que la mitología yaqui está relacionada estrechamente a la *lutu'uria yo'owe*, la cual tiene importancia fundamental en la vida cotidiana y en la ritualidad del catolicismo yaqui. En ese sentido, cuando hablo de “catolicismo yaqui” hago referencia al sistema de creencias vinculadas con lo numinoso y cercanas al cristianismo, pero en el que las divinidades del panteón católico han sido resignificadas por la etnia y cuentan con atributos diferenciados del catolicismo hegemónico.<sup>87</sup>

Un desarrollo más elaborado del primer análisis lo presenta Olavarría en *Símbolos del Desierto*.<sup>88</sup> En este libro los datos etnográficos son

<sup>86</sup>María Eugenia Olavarría, *Análisis estructural, idem*, p. 104.

<sup>87</sup>Podría hablarse también de un “cristianismo yaqui”, sin embargo, he preferido el término de “catolicismo yaqui” para distinguirlo de las otras manifestaciones cristianas que también profesan algunos miembros de la etnia, tales como el “protestantismo yaqui” o el culto de los Testigos de Jehová yaquis.

<sup>88</sup>María Eugenia Olavarría, *Símbolos del desierto, op cit.*

vastos y permiten a la autora llegar a conclusiones más profundas con relación a la mitología y la vida ritual. Aquí expone una panorámica de la mitología yaqui sobre origen del mundo, relacionándola íntimamente con el origen de las fiestas tradicionales y con el ciclo ceremonial. En *Cruces, flores y serpientes*,<sup>89</sup> retoma el tema del espacio, buscando analizar la conformación de la territorialidad sagrada y el ciclo festivo anual completo. En general sus investigaciones representan un avance importante en el estudio de la tribu yaqui, las cuales han variado cualitativamente. En un primer momento sus aportaciones fueron de corte puramente teórico, en la segunda etapa fueron más ricos y originales por la riqueza de los datos etnográficos, en cambio los últimos han ofrecido análisis teóricos más profundos, pero cada vez más alejados de la observación etnográfica. Lo que ha dado pie a una limitante en el análisis del espacio: la recurrencia al restringido *tebat* (el centro del pueblo), reduciendo así la comprensión del significado de los ocho pueblos en su conjunto.

En mi trabajo no analizaré de manera específica la mitología yaqui. Dado que mi objetivo es comprender principalmente la concepción yaqui de la espacialidad y su articulación con la vida ritual y cotidiana, en este primer capítulo sólo me abocaré a las narraciones relacionadas con el espacio que me han sido relatadas personalmente durante la investigación en campo y de las que he observado correspondencia en la actualidad. Las cuatro narraciones que presento: “*Yo'omuumuli*”, “*Ania ba'alu'utek*”, “El sapo que trajo la lluvia” y “Los dos hermanos contra la serpiente”, las he reconstruido tomando en cuenta los elementos generales recurrentes en diversas versiones que me han contado. En caso de discordancia significativa entre las mismas, éstas se señalan en nota al pie de página. A manera de exposición en un primer momento describiré las narraciones y después pasaré a su interpretación.

<sup>89</sup>María Eugenia Olavarría, *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, México, UAM-I, 2003.

## 2.2 El origen “verdadero” del espacio yaqui

Desde la perspectiva de Mircea Eliade<sup>90</sup> en cada cultura “la mentalidad arcaica” ha interpretado el espacio propio como el centro del mundo: arquetipo de un espacio cosmogónico que se encuentra en el espacio celeste, el cual se pretende imitar con el fin de acercarse a la *realidad* cosmogónica y hacer duradero el mundo perecedero. El mito, según el filósofo, remite al tiempo primigenio de la fundación de los pueblos. Éste se configura como el arquetipo que se actualiza a través del rito. Siguiendo a Eliade, no se puede señalar a los yaquis como una excepción. En su *ba’atnaa’ateka* (pasado remoto) hubo un momento en que el *itom ania* se configuró, dando forma al espacio como ahora lo conciben, que es además, también, centro del mundo.

a) *Yo’omuumuli*, la vara parlante y los hombrecitos *surem*<sup>91</sup>

En un tiempo primigenio (*batna’a tékia*), antes de la llegada de los españoles y de la existencia del mundo como ahora lo conocemos, vivían unos seres de corta estatura —como del tamaño de niños de dos o tres años—, eran los *surem*: fuertes y longevos, llegaban a vivir hasta quinientos años. Algunos andaban desnudos, otros vestían pieles de animales y usaban una larga cabellera que les colgaba hasta los pies. No tenían casas, así que se protegían del ambiente metiéndose en hoyos debajo de la

<sup>90</sup> Mircea Eliade, *El eterno retorno*, Buenos Aires, Origen/Planeta, 1985.

<sup>91</sup> La versión que aquí se expone es una reinterpretación de las narraciones registradas en la temporada de campo febrero-julio 2009 y octubre-noviembre del mismo año. Dos de ellas, de sumo valor, fueron las que me narraron Jesús Moroyoki del pueblo de Loma de Guamuchil y la señora Felicitas del pueblo de Huirivis. Ambas versiones se complementaron con la siguiente obra: Trinidad Ruiz, *Tres procesos de lucha por la sobrevivencia de la tribu yaqui, testimonios*, Sonora, Pacmyc, 1994.

tierra. Eran muy felices porque eran muy ricos, se alimentaban de raíces, de animales que cazaban y de la recolección de frutos, pero todo lo comían crudo porque aún no conocían el fuego.<sup>92</sup> Eran dueños de un río que podían llevar a dónde querían, sólo lo enrollaban, se lo echaban al hombro y se iban con él a otra parte cuando se “enfadaban” de estar en un mismo sitio.<sup>93</sup> De este modo no tenían asentamientos fijos, motivo por el cual cuando dos grupos querían permanecer en un mismo lugar se desataba la guerra entre ellos. Pero si estaban lejos se visitaban constantemente para conversar mientras fumaban. Aunque todavía no estaban los pueblos como ahora se conocen, ya existía el pueblo de Potam. El resto de los *surem* estaba disperso por todos lados.<sup>94</sup> Un día los poteños se dieron cuenta de que había nacido una vara, palo o árbol, que hacía ruidos muy extraños. Este arbusto se llamaba *Maapoli*.<sup>95</sup> Al parecer la vara quería decirles algo, pero no le entendían. Se juntaron los *surem* y nombraron a veinte de ellos para que fueran por *Yo’omuumuli*, llamada también “la abuela”.<sup>96</sup> Ella era una muchacha que vivía en donde ahora es Rahum.<sup>97</sup> Como no

<sup>92</sup> Algunos informantes comentan que los *surem* no comían sino que se alimentaban del olor de las cosas, sólo absorbían el humo de la comida y con eso se llenaban.

<sup>93</sup> Para los yaquis, como en el resto del noroeste mexicano, el “enfado” es sinónimo de aburrimiento.

<sup>94</sup> Según el testimonio de don Pedro Matus, recogido por T. Ruiz y G.D. Aguilar en el pueblo de Potam, el nombre del lugar original de los *surem* era Maglo. *Idem*. Considero que se tiene mayor concordancia en las versiones que señalan Potam, toda vez que significa “topos”, “los que viven en los hoyos”.

<sup>95</sup> Según la señora Aurelia de Flores, del pueblo de Vicam Estación, *Maapoli* es el árbol conocido como ceiba.

<sup>96</sup> En otras versiones la muchacha se llama *Lot*; en la descrita por E. Spicer se llama *Maapoli* y el evento sucedió en Vicam. E. Spicer, *Los yaquis... op cit*, p. 217.

<sup>97</sup> Es interesante que en el discurso yaqui a veces aparece la identidad de esta mujer como “muchacha” y otras como “abuela”, sobre todo porque Andrés Pérez de Rivas registra a dos figuras que se pintaban en el piso en los rituales “de adopción”: Viriseva y Vairubi, madre e hija, quienes los misioneros sustituyeron por Jesús y su madre. Andrés Pérez de Rivas, *op cit*, pp. 89-90.

se encontraba en ese momento tuvieron que buscarla detrás del séptimo mar. La abuela era muy sabia y afirmaba entender el lenguaje de la vara. De buena gana los acompañó y esperó a conocer el mensaje. A eso de las doce del día el árbol comenzó a hacer ruidos como si fuera a caerse. La vara decía que llegarían unos hombres cristianos y los evangelizarían, iban a construir casas e iglesias y los iban a convertir a otra religión, les iban a enseñar a sembrar y a cocinar los alimentos. Quienes desearan esperarlos iban a vivir en ocho pueblos. Los *surem* comenzaron a discutir para ver qué hacían: unos decían que sí y otros que no.

Comenzaron a pelarse entre sí porque querían cosas distintas. En eso *Yo'omuuli* se enojó porque no se ponían de acuerdo y agarró el río, se lo echó al hombro, y se fue al Este.<sup>98</sup> Los *surem* se dividieron en dos bandos, los poteños echaron a quienes sí querían ser bautizados y los expulsados se marcharon a vivir a orillas del río en dirección hacia el sur. Como las flechas enemigas caían muy cerca del nuevo asentamiento le pusieron por nombre Vícam, que significa “punta de flecha”.<sup>99</sup>

Sólo ochenta *surem* aceptaron esperar a los curas y los rebeldes huyeron al monte, al mar y a la sierra, donde se convirtieron en animales: hormigas, lagartijas, serpientes,

arañas o peces. Así se quedaron. Unos se metieron a la tierra y otros se fueron a esconder donde nadie los viera. El principal gobernador de ellos es el *mochomo* (la hormiga), quien los dirige y los cuida. Los ochenta *surem* que esperaron a los españoles aprendieron a rezar, a construir iglesias y a comer comida cocida, como les enseñaron los curas. También fueron bautizados. Los españoles además les enseñaron a sembrar trigo, les dieron caballos, les regalaron vacas y otros animales. Al paso de varias generaciones los hijos de estos *surem* empezaron a crecer de tamaño hasta llegar a ser tan altos como ahora son. Ellos son los actuales yaquis, sin embargo, mientras más crecían de estatura menos tiempo vivían, hasta que llegaron a vivir muy pocos años.

b) *Ania ba'alu'utek*: “el que pintó la raya”.

El mito de *Ania ba'alu'utek* lo he reconstruido tras largas conversaciones, observaciones y revisiones bibliográficas, que me han permitido interpretar la importancia de este personaje heroico que toma, en ocasiones, corporeidad humana para definir los límites del *Toosa* (nido) yaqui. Alfonso Fabila narra de la siguiente manera el episodio en que un jefe yaqui delimita con un arco el territorio frente a los españoles:

El español pasa el Río Mayo el martes 30 de septiembre en busca de El Yaqui y el 4 de octubre llega a su margen izquierda y el 5 la cruza, arribando a un pueblo deshabilitado cuyo nombre se desconoce; de aquí sigue el curso del río, aguas abajo y descubre un grupo de yaquis que le sale al encuentro arrojando al viento puñados de tierra, templando los arcos y haciendo señas para que se devuelvan. Son guerreros. En la vanguardia de los indios va su jefe ataviado con fastuoso penacho de plumas multicolores y concha perla. En la espalda lleva una piel de zorra también con plumas, en la cintura un taparrabo de tela de algodón y en los

<sup>98</sup> En otras versiones *Yo'omuuli* se va al norte.

<sup>99</sup> “Durante un tiempo se estuvieron persiguiendo los que querían ser bautizados contra los que no querían ser bautizados; en Potam se asentaron los que no querían ser bautizados, pero los sacaron de Potam, los sacaron para hacer un ángulo de flecha hoy llamada Vícam Pueblo donde acamparon y estuvieron peleando tres días y tres noches seguidas con una sola flecha con punta, se estuvieron pelando con aquella flecha que cuando la disparaban se regresaba, pero los contrarios se dieron cuenta que la flecha se regresaba y les pusieron un gusano en la punta de la flecha y al ser disparada se quebró la punta de la flecha, y al ver que se quebró la punta de la flecha pararon la guerra; ese lugar fue conocido como Pueblo Vícam.” Esta es la versión recogida por Trinidad Ruíz y G.D. Aguilar Z., *op cit*, sin embargo, he privilegiado para esta fase de la narración la que me ha sido contada personalmente.



pies guaraches. Frente a frente los dos ejércitos, se adelanta el capitán indio en actitud arrogante y con su arco traza una línea larga en el suelo, hinca luego las rodillas y besa reverente las tierra de sus mayores; después se yergue en forma altiva y con el brazo derecho extendido invita a los castellanos a que se regresen por el camino por donde vinieron, porque de no hacerlo y si cruzan la raya, esto significa la invasión de su patria y la guerra, por lo que serían muertos sin piedad.<sup>100</sup>

Este episodio después sería narrado de diferente modo por Palemón Zavala:

Diego de Guzmán y sus soldados han sido testigos de una ceremonia inequívoca. Un jefe indio la ha dramatizado con mímica expresiva ante los rostros de los rubios españoles: con decisión el indígena trazó una raya en el suelo con su lanza y, después de “besar” la tierra, ordena a los invasores abandonar el río. La ceremonia es bien actuada y bien explícita. Los españoles entienden perfectamente el lenguaje de esa mímica, pero no la comprenden en absoluto: califican de “beso” lo que es la señal de origen de la vida del pueblo Hiaquimi, la señal de las fuerzas que proceden de la tierra y del río; de las fuerzas que son aliadas del nombre y que le ayudan a “saber” a tener poderes, mediante lo cual el hombre puede transformarse en un animal y un animal transformarse en hombre; las fuerzas que hacen coyote al coyote y venado al venado, con todos sus atributos de astucia o ligerezas.<sup>101</sup>

Más adelante agrega:

La mente india, con la raya trazada en el suelo y con lo que parecía “beso”, y que fue

el toque de la frente con la tierra, les notificó oficialmente, si se puede calificar así, que la tribu del Jiac Bat-Ue defendería la tierra y el río a costa de la vida de toda la tribu, porque de ellos, tierra y río, obtenían caza y pesca, siembra y casa, vida para todos ellos. La tierra madre, todo-paridora, que necesita el río como padre de vida: calabazas, elotes y venados; péchitas y pitahayas dulces; ricas iguanas y sabrosos conejos. Pero los españoles, si entendieron la expulsión, no entendieron su significado.<sup>102</sup>

En las versiones antes señaladas, aunque se describe a un personaje cuyas características concuerdan con *Ania ba'alu'utek*, el nombre del líder yaqui no aparece. Fortunato Hernández en 1902 lo identificó como “Anabayuleti”, nombre con el que titula uno de los apartados de *La guerra del yaqui*:

El jefe de ellos, que se distinguía por su vestido adornado con brillantes conchas, cuando estuvo a corta distancia de los soldados españoles, trazó con el arco una raya muy larga en el suelo, se arrodilló sobre ella, besó la tierra, después se puso en pie y empezó a hablar manifestando a los invasores que se devolvieran y no pasaran la raya, pues si se atrevían a pasarla perecerían todos. (...) El cacique Anabayuleti, que aparentaba amistad con los españoles, vino al campo de éstos acompañado de algunos de los suyos y ofreció estregar a Lautaro y a los demás rebeldes, siempre que el capitán mandara algunos de sus soldados para que los recibieran.<sup>103</sup>

Según testimonios de yaquis actuales el nombre del personaje era *Ania ba'alu'utek*, posible traducirlo como “agua que terminó con el mundo”, “mundo terminado por el agua” o “di-

<sup>100</sup> Alfonso Fabila, *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*, México, INI, 1978, p. 89-90.

<sup>101</sup> Palemón Zavala, *El indio Cajeme y su nación del Río Yaqui*, Sonora, Gobierno del Estado de Sonora, 1985, p. 28.

<sup>102</sup> Palemón Zavala, *Idem*, p. 47-48.

<sup>103</sup> Manuel Balbás y Fortunato Hernández, *Crónicas de la Guerra del Yaqui*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1985, p. 134-136.

ludio”. Pese a las constantes citas en que se señala el encuentro entre los primeros conquistadores y el personaje mítico, el primer jesuita en ingresar al Territorio Yaqui, Andrés Pérez de Rivas —en el siglo XVII—, no hace referencia a este evento. Lo que sugiere la posibilidad de que los autores que describen el hecho lo hayan recogido de la tradición oral yaqui, tal como me fue contado a mí:

*Sí, ese fue el que pintó la raya a un capitán que se llamó: Diego de Guzmán. Pero antes hizo un gesto: Ania Balutek, se hincó y besó el suelo. Pinta la raya y dice: “De aquí no pasas, y si pasas, eres hombre muerto”, dice. Ese relato viene de 1533 y lo hace Ania Balutek. Venían soldados españoles y los venían hasta guiando indios. Al venir aquí los tenían que guiar indios, no sé si los eudeves o los pimas, o los opatas. Bueno, se puede decir que como marco de referencia histórico, lo que se dice de esto, de lo que pintó la raya, se repite nuevamente en la vida de Cajeme. Porque entonces, cuando él ya va dar la vuelta, del gobierno hacia los indios, pinta la raya también. Es de dos metros. Acá en el principio no se dice de cuántos metros era la raya. Pero acá dicen que son de dos metros, y dice: “Si pisan se mueren”. Y pasaron y ahí hubo matazón.<sup>104</sup>*

Según esta versión, el segundo *Ania ba’alu’utek* fue Cajeme. Durante el trabajo en campo observé que entre las aspiraciones de los jóvenes varones yaquis está el deseo de ser el próximo en “pintar la raya” ante la constante invasión de sus tierras por los *yoris*. En ese sentido podría interpretarse una relación estrecha entre diluvio/raya/frontera/muerte, lo cual habla no sólo de un personaje mítico que traza los límites del territorio de frente a la otredad

<sup>104</sup> Comentario del señor Camilo Flores de Vícam Estación, miembro de la tribu yaqui, asesor del Gobierno Tradicional de Vícam Pueblo; recogido durante la temporada de campo febrero-julio 2009.

(los cristianos), sino también de la capacidad, actitud o fuerza que pueden adquirir los hombres para defenderlo.

c) El sapo que trajo la lluvia<sup>105</sup>

Aún en la actualidad cuando los yaquis hacen referencia a que algo ocurrió hace mucho tiempo dicen: “eso pasó cuando el sapo trajo la lluvia”. Con esta frase corroboran “la verdad” acerca del sapo que tuvo que ir a buscar a *Yuku* (“lluvia”) en un tiempo inmemorial.

Se cuenta que los animales estaban muriendo de sed y hambre debido a una sequía muy prolongada; había pasado ya mucho tiempo y ni una gota caía del cielo. Algunos sembraron, pero las cosechas no se daban porque no llovía, entonces se reunieron y acordaron que debían enviar a alguien a buscar la lluvia, pero nadie quería ir debido a su gran furia, pues temían morir. Tras mucho discutir decidieron enviar al sapo en su búsqueda, pues sus grandes zancadas harían el camino más corto y la espera más breve. Pero la lluvia no estaba dispuesta a bajar de la sierra y mojar el valle, así que se negó y se guardó en su cueva. El sapo entonces le estuvo suplicando que bajara, pero a cada súplica la lluvia se enojaba más. Una vez cansada de tanto ruego la lluvia engañó al sapo y le dijo: “¡Ándale, pues, vete adelantando y ahorita te alcanzo!”. El sapo le dijo que sí, pero no le creyó, hizo como que se adelantaba y cuando vio que la lluvia ya no lo veía desde la entrada de la cueva, se regresó y se escondió. La lluvia se asomó para ver si el sapo seguía afuera, pero como no lo vio decidió ir tras él para matarlo por la espalda en el camino. Pero

<sup>105</sup> Versión de don Fermín Flores, recogida en la temporada de campo febrero-marzo 2008 en el pueblo de Vícam Estación. Otra versión se puede encontrar en Lucila Mondragón, Jacqueline Tello y Argelia Valdez, *Relatos yaqui, Kejiak nookim; Relatos Mayo, Yoremnokok ettéjorim*, CNCA/Culturas Populares, 1996, p. 43.

mientras más caminaba más se desesperaba porque no lo veía. Así estuvo, caminando cada vez más rápido para alcanzarlo y darle muerte. Cuando menos se dio cuenta había caminado tanto que ya estaba lloviendo en el valle y los animales estaban muy contentos porque había mojado sus milpas.

d) Los dos hermanos contra la serpiente<sup>106</sup>

Había una serpiente gigante que tenía azotados a los yaquis. Si tenía hambre salía de su cueva, se acercaba a la gente y la devoraba. Todos estaban muy asustados porque pensaban que iban a morir por su causa. Muchos guerreros habían querido matarla, pero no podían. Una vez que cruzaban la entrada de su escondite, no salían más. Las flechas rebotaban en su piel tan dura y perdían la vida por sus mismas armas. Entonces había dos hermanos muy jóvenes que vivían con su abuela. Éstos al ver las constantes derrotas decidieron ir en su búsqueda. Tomaron un día sus arcos y sus flechas y le anunciaron a su abuela la decisión. Ella se puso muy triste. Los dos jóvenes le dijeron que ella sabría si estaban bien porque le dejarían como señal una vara de carrizo plantada en el piso, si el carrizo se secaba entonces significaba que habían muerto, pero si ésta se mantenía intacta entonces sabría que estaban vivos. Tardaron mucho tiempo en encontrar la cueva y la abuela en su casa comenzaba a desesperarse, pero estaba tranquila porque la vara no se secaba. Finalmente llegaron al lugar donde vivía la serpiente. Los dos hermanos comenzaron a llamarla para que saliera, pero ésta no aparecía. Entonces uno de los hermanos se desesperó y se metió a la cueva. Apenas alcanzó a salir corriendo

para avisar que la había encontrado dormida, pero la había despertado y estaba tras él. En cuanto la serpiente los vio los siguió enfurecida. Comenzaron a lanzarle flechas, pero éstas no se le encajaban en la piel. Entonces uno de los hermanos se acercó demasiado y fue devorado por la serpiente. La vara comenzó a secarse en la casa de la abuela y ésta se entristeció pensando que ambos habían muerto, pero como no se secaba por completo comprendió que uno de ellos seguía vivo. La abuela contenta se puso a cantar todos los días mientras volvía el que había sobrevivido. El joven estuvo esperando que el animal volviera a salir. Entre tanto, tomó su flauta de carrizo y se puso a tocar, pero se dio cuenta de que había pasado ya mucho tiempo y nada, entonces descubrió que el sonido de la flauta hacía dormir a la serpiente. De ese modo entró a la cueva y la encontró dormida a causa de la música. Comenzó a lanzarle flechas, pero no lograba matarla por la dura piel. La serpiente despertó porque el muchacho había dejado de tocar. El muchacho huyó seguido por ella, pero cuando se dio cuenta que estaba por alcanzarlo comenzó a tocar la flauta mientras corría. El animal volvió a dormirse, pero otra vez tenía el problema de no poder matarla con las flechas y de no poder dejar de tocar, entonces preparó con una mano la flecha y el arco, mientras con la otra seguía tocando la flauta. Haciendo esto se puso justo enfrente del rostro de la serpiente y dejó de tocar de improviso, cuando el animal despertó dio una gran bocanada para comerlo, pero entonces el joven, que ya tenía preparado el arco y la flecha, le disparó dentro de la boca. La serpiente murió al instante y se convirtió en piedra. Así fue como se formó la sierra del Baakateebe con su cuerpo, la cual termina en el cerro que lleva el nombre de Boca Abierta. Todavía está dormida y ahí sigue.

<sup>106</sup>Versión de la joven Rosalía Buitimea, recogida en la temporada de campo enero-junio 2006, Vícam Estación.

### 2.3 Lo que nos dice “la verdad de los mayores” sobre el origen y estructuración del espacio

En la cosmovisión yaqui el espacio primigenio es llamado “reino antiguo”, el cual señalan como *yo’o ania*, cuya traducción literal es “mundo viejo” (*yo’o* = viejo, grande; *ania* = mundo). En él, en un pasado inmemorial, que identifican como *ba’atnaa’ateka* sucedieron los hechos que dieron origen al mundo actual. A partir de las narraciones arriba descritas que aluden a ese pasado es posible interpretar el origen de la composición del espacio yaqui.

La historia de *Yo’omuumuli* señala un espacio originario donde habitan exclusivamente los *surem*: el *yo’o ania* (“el reino antiguo”). Lugar donde se encuentra el árbol parlante. Al igual que en las culturas mesoamericanas, éste representa el *Axis Mundi*, la conexión entre la tierra y el cielo.<sup>107</sup> Es posible que el mito del árbol parlante sea anterior a la época jesuítica. Pérez de Rivas describe que a un “ídolo” colocado debajo de un árbol se le ofrecía maíz en tiempo de siembra y flechas en tiempo de guerra.<sup>108</sup> Éste sólo puede ser visto por los *surem*, cuyas cualidades ontológicas no son humanas, mismas que se adquirieron por los yaquis al contacto con los cristianos, habitantes de otros lugares del *ania* (como llaman los yaquis a la esfera terrestre: “mundo”).

De entrada el espacio yaqui se configura al contacto con la otredad, con el reconocimiento *surem* de la existencia de otros seres con cualidades ontológicas diferentes: los humanos. *Yo’omuumuli* augura que el ingreso del cristianismo provocará la transformación del *yo’o ania*: se crearán pueblos y campos de cultivo, pero además los *surem* se convertirán en otros seres. Quienes no aceptan la evangelización se esconden para resguardar al *yo’o ania*, pero también sufren una transformación corporal en anima-

les. En cambio quienes se cristianizan toman corporeidad humana y colaboran en la reconfiguración del espacio. En este sentido los yaquis y el mundo objetivado tienen un origen común,<sup>109</sup> dando lugar al *itom ania*, (*itom* = nuestro, *ania* = mundo) “el mundo humano de los yaquis”, ya no de los *surem*, ya no el *yo’o ania*.

La distinción corporal entre los seres primigenios y los *yoeme* es así la cualidad principal que determina la clasificación de la espacialidad, pues el mundo se observa según las cualidades ontológicas de cada ser: cada uno percibe según sus “cáscaras”, señalaría Alfredo López Austin. El mismo autor anota para el caso de Mesoamérica:

El problema incluye el de la forma específica de percepción del mundo. En efecto, una de las características de todas las criaturas es que su cáscara no sólo los condenó al desgaste y a la muerte individual, y que redujo su poder de expresión, sino que disminuyó en forma notable la capacidad de sus sentidos, tanto que son incapaces de percibir buena parte del mundo. Los relatos míticos se refieren en particular a los sentidos de los seres humanos. En un principio fue necesario aumentar la distancia entre los hombres y los creadores, y para ello éstos disminuyeron la capacidad sensorial de sus criaturas. Las reducciones, sin embargo, fueron específicas. Algunas criaturas, entre ellos los perros y las aves de corral, superan a los hombres al advertir la presencia de ciertos seres numinosos.<sup>110</sup>

Sin embargo, el *yo’o ania* sigue presente en el mundo yaqui, pero sólo percibido por los *surem*, corporizados en animales, quienes lo visualizan en su totalidad. El espacio yaqui

<sup>107</sup> Andrés Medina, “La Cosmovisión mesoamericana”, Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, UNAM/CNCA, 2001, p. 123.

<sup>108</sup> Andrés Pérez de Rivas, *op cit*, p. 92.

<sup>109</sup> Por “mundo objetivo” u “objetivado” usaré de manera coloquial lo que podemos percibir del mundo empírico y que consideramos en la vida cotidiana “el mundo real por excelencia”, siguiendo las palabras de Peter Berguer y Thomas Luckmann, *op cit*.

<sup>110</sup> Alfredo López Austin, “El dios en el cuerpo”, *Dimensión Antropológica*, Año 16, Vol. 43, mayo/agosto, 2009, p. 13.

implica en ese sentido dos dimensiones que se entrecruzan en el mismo espacio: la del *yo’o ania-surem*, imperceptible por el *esquema corporal*<sup>111</sup> humano y el *itom ania*, el “nuestro mundo” que es objetivado.

Edward Spicer identifica una distinción espacial en la historia de *Yo’omuumuli* que ha tomado fuerza en otros autores: la separación entre el “mundo salvaje”, “mundo del monte” o el *juya ania*, donde viven los animales y el mundo propiamente humano, los pueblos, *pweplum*. Según el autor el *yo’o ania* se encuentra en el monte, lugar al que huyeron los *surem*. Ahí se resguardan los poderes no visibles del “mundo antiguo”, al que no se puede acceder desde los pueblos. Por mi parte, considero necesario matizar esta interpretación si se me sigue en la idea de que la transformación ontológica de los *surem* (en animales o en yaquis) implicó principalmente un cambio de corporeidad que condujo a una percepción distinta.

Como se verá más adelante, en la concepción *yoeme* todos los seres guardan similitud, sobre todo al tener su origen común en el *yo’o ania*. La objetivación del mundo, por tanto, es una forma de apropiación del espacio por las esquemas corporales humanos; los animales, en cambio, pueden contemplar ambas dimensiones aún en los pueblos. El *yo’o ania*, desde mi punto de vista, está en todas partes del *itom ania* (“mundo yaqui”), sólo que los humanos no lo perciben de manera naturalizada.

<sup>111</sup> Por “esquema corporal” se retoma aquí la anotación que Carlos Aguado sugiere y que es indisociable de la “imagen corporal”: “Desde mi punto de vista el *esquema corporal* (estructurante), se estructura a su vez no sólo por la función ejercida (fisiológica), sino por la función significada. (...) El *esquema corporal* es la capacidad genética de autorreconocimiento que permite al individuo ubicarse en el espacio y moverse. Este es un atributo compartido con los animales. En el caso de la especie humana dicho *esquema corporal* es configurado y *enriquecido* con una dimensión adicional que es la simbólica y que es exclusivo de nuestra especie, a esto le denomino *imagen corporal*”. Carlos Aguado, *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, Facultad de Medicina/Instituto de Investigaciones de la UNAM, 2004, p. 48-49.

Spicer no hace una clara distinción entre *yo’o ania* y *juya ania*, considera que son sinónimos. Esto puede deberse a que algunos lugares que permiten el contacto con “mundo antiguo” se encuentran alejados de los pueblos: en cuevas, ojos de los árboles, panales de abejas u hormigueros, es decir en el monte. A estos espacio se les llama *yo’o jo’aram* (*yo’owe* = viejo, *jo’ara* = casa; *m* = PL: ‘casas viejas’). Sin embargo, una de las entradas privilegiadas al *yo’o ania* es el orificio del arpa que se ejecuta en las ceremonias rituales.<sup>112</sup> Algunas personas, además logran contactar con el *yo’o ania* por el desprendimiento de la entidad anímica del cuerpo, ya sea mediante sueños que experimentan en su propia casa o por la muerte temporal.

La distinción que Spicer apunta, sin embargo, permite interpretar una clasificación del mundo objetivo hecha por los humanos desde su esquema corporal, el cual distingue entre el *juya* (“monte”, donde habitan los animales salvajes) y los *pweplum* (“pueblos”). En cambio para las entidades potencialmente anímicas tal clasificación no existe, como tampoco para los esquemas corporales de los animales, pues ellos sí pueden contemplar la totalidad.

Según comentarios de un danzante yaqui, el *juya ania* puede ser concebido como “lo que se alcanza a ver sin estar pisando el monte y sin estar pisando la sierra, y lo que se puede imaginar que hay en ese espacio”. En ese sentido puede interpretarse al *juya ania* como el paisaje natural exclusivo del monte más sus encantos. El *yo’o ania*, en cambio, “es el mundo completo con todos sus encantos”.<sup>113</sup>

La primera clasificación de los actuales pueblos yaquis, sin embargo, tiene origen en el *yo’o ania*, cuando los *surem* del norte, habitantes de Potam, expulsan al sur a los futuros cristianos, quienes fundaron Vícam.<sup>114</sup> Esta lucha represen-

<sup>112</sup> Dato proporcionado por Pablo S. Pichardo, quien lo recogió con los músicos de pascola en la tribu mayo.

<sup>113</sup> Comentario de Gregorio Flores, danzante de venado, habitante de Vícam Estación, temporada de campo junio-julio 2008.

<sup>114</sup> Actualmente hay dos pueblos llamados Vícam: Vícam Estación y Vícam Pueblo. Ambos se disputan por

ta la disputa ancestral entre ambos por mantener su hegemonía como cabecera principal de los ocho pueblos tradicionales. Actualmente los problemas que atañen a los ocho pueblos se resuelven en primera instancia en Vícam y en segunda en Potam. Ambos pueblos se encuentran en el centro del Territorio Yaqui, donde el primero representa a los cuatro pueblos del sureste y el segundo a los cuatro del noroeste. La “verdad yaqui” de que ochenta *surem* esperaron a los españoles coincide con la versión del misionero Pérez de Rivas, quien señala que al momento del contacto los yaquis estaban organizados en ochenta rancherías.<sup>115</sup> Este dato habla de que, al menos en la concepción *yoeme*, las actuales poblaciones tuvieron su origen antes de la llegada de los jesuitas.

La historia de *Yo'omuumuli* simboliza otros aspectos de la espacialidad yaqui. Al momento de partir al Este, con el río al hombro, traza coordenadas en el ordenamiento del espacio ritual. *Yo'omuumuli* va hacia donde sale el sol, *Taa'a*, reconocido también como Dios o *itom achai o'ola*, “nuestro padre viejito”. Esta dirección es la que determina hasta ahora la orientación de las ramadas rituales y las del Gobierno Tradicional, la entrada de algunas iglesias, la ubicación de las cruces mayores y la disposición de los sepulcros. Asimismo al Este se le relaciona con lo cálido, la fuerza, la vida, la luz, el día, la eternidad y el principio, cualidades que se representan, según mis datos etnográficos, con el color azul. En oposición complementaria el rojo se relaciona con el oeste, que se interpreta como la noche, la oscuridad, el fin y lo perecedero. Todos estos elementos juegan en la ritualidad de las fiestas patronales, en las que dos grupos, rojos y azules, representan lo que podría ser la lucha entre moros y cristianos, pero

---

ser el asentamiento original o ancestral, sin embargo, como se verá más adelante esta es una disputa aún sin desentrañar.

<sup>115</sup> “Cuando los yaquis en su gentilidad poblaban este río, era en forma de rancherías tendidas por su riberas y junto a sus sementeras, y el número de estas rancherías sería de ochenta, en que había treinta mil almas”. A. Pérez de Rivas, *Páginas para la historia... idem*, p. 84.

que también puede ser interpretada como la resignificación de una batalla entre *surem* y cristianos (como se expone en el apartado 7.1 de este trabajo). Por ahora es importante adelantar que *Yo'omuumuli* (*yo'owe* = viejo; *muumu* = abeja, panal; *-li* = ADJ: ‘el panal envejecido’) se traduce como “gran panal de abejas”, “madre de las abejas” o “casa de las abejas” y que esta narración es representada en el ritual de “matar panal” (*muumu me'a*), descrito más adelante en el apartado 6.2.

La historia de *Yo'omuumuli*, *la vara parlante y los hombrecitos surem*, arroja también luz sobre el origen de una primera clasificación espacial yaqui: la existencia de una esfera terrestre llamada *Ania* (“mundo”), el mundo objetivo, cuyo *axis mundi*, el árbol parlante, se encuentra en el *yo'o ania* (“reino antiguo”). En esta dimensión primigenia y permanente se originó el “mundo yaqui”, *itom ania*, el cual sólo es comprensible por el cambio ontológico de los *surem* en humanos, que acompañó la creación del mundo objetivado.

El *itom ania*: “mundo yaqui”, por ser objetivo, se compone de dos grandes instancias perceptibles a simple vista, el *téeka* (“cielo” o “arriba del *ania*”) y el *Toosa* (“nido”), como llaman los *yoeme* a la porción de tierra que les fue dado habitar y cuya traducción es la más aproximada a “territorio”. Esta última también se originó en el *ba'atnaa'ateka*, pues se considera que los primeros animales que Dios creó fueron las gallinas, por tanto les depositó en un nido.<sup>116</sup> Sin embargo los límites físicos del *Toosa* fueron trazados por los yaquis de frente a la otredad. Al menos en la historia de *Ania ba'alu'utek* (“Agu

<sup>116</sup> La noción de “nido” —aunque no aparece de manera puntual en la versión del mito de creación mayo registrado por Olavarría— es plausible ya que remite a la creación de los primeros seres: las gallinas. “Cuando comenzó el mundo, *Itom Achai* empezó a hacer gallinas y todas las otras cosas que existen. Dios hizo las cosas, pero su amigo íntimo Caifás, empezó a imitar a Dios. Cuando El Señor hizo la gallina, la gallina vio el mundo y le gustó; la gallina estaba feliz porque Dios le había dado aliento”. María Eugenia Olavarría, “La mitología cosmogónica del noroeste”, Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, INAH, 1989, p. 252.

que terminó con el mundo”), es este personaje quien “pinta la raya” a los españoles en señal de muerte, pues cruzarla implicaba ingresar al *Toosa*.

La línea trazada por *Ania ba’alu’utek* delimita la frontera yaqui del resto del mundo (*Ania*). Se constituye así una instancia espacial que se distingue tanto del mundo completo como del *yo’o ania*, en el sentido de marcar principalmente el espacio tangible: “nido” o “territorio”: propiedad de los yaquis. Instancia limitada por un guerrero primigenio:

*Bueno Toosa es el nido, se interpreta como todo lo que era al principio el territorio. Y todo lo que comprendía el espacio. Entonces itom Toosa es el nido, comparativamente como una gallina que tiene sus pollitos... es herencia: itom Toosa bwiam: herencia. Nuestro nido de la tierra que tenemos como herencia. Y la herencia no es de ningún hombre sino es dado providencialmente por la mano de Dios. Porque aquí se conoce a Dios como el Señor Mayor, dicen: Achai o’ola. Achai es “señor”, ola es “viejo”. ¿Por qué se dice así? Porque él dice algo y lo cumple, está ahí.*<sup>117</sup>

La dotación del *Toosa* como herencia divina permite comprender porque para los yaquis su conservación es tan importante. Actualmente cuando los miembros del Gobierno Tradicional toman el cargo se les aconseja cuidarla y cumplir la *lutu’uria*, de lo contrario sus bastones de mando se convertirán en serpientes que los devorarán. Su resguardo compete principalmente a los *coyotes* (capitanes), quienes dan continuidad a una forma de organización militar. Ellos están obligados a conocer y cuidar de la línea fronteriza (Ver apartado 3.5).

La delimitación del *Toosa*, además, guarda estrecha relación con el Diluvio, cuya forma antropomorfizada se concretiza en el personaje

<sup>117</sup>Comentario del Señor Camilo Flores, Vicam Estación, temporada de campo febrero-julio 2009.

de *Ania ba’alu’utek* (*Ba’a* = agua; *lu’ute* = acabarse: ‘mundo se acabó el agua’), nombre que se traduce como “Agua que terminó con el mundo” o “diluvio”. Esta interpretación se puede deducir también de la historia conocida a nivel académico como “Canto de la Frontera”. En ella se describe que tras el torrente cuatro profetas, acompañados de los sobrevivientes, señalaron, entre cánticos y rezos, los términos del espacio yaqui y fundaron los ocho pueblos.<sup>118</sup>

Asimismo, a partir del Diluvio, el *Toosa* adquirió sus relieves geográficos. Pilas de tierra sumergidas en el océano se rebelaron ante la gran inundación y, ya enfurecidas con la lluvia, tomaron impulso para levantarse en mole sobre el agua. El primero en sublevarse fue el cerro *Onteme*, que significa “el que está enojado”. Tras éste le siguieron, iracundos, montones de tierra que se rebelaron y salieron al aire creando otros cerros. En ellos, se resguardaron los seres que salvaron la vida: animales y hombres. La fuerza de los montículos en ascenso, arrojó el agua a las orillas. Así tomaron cauce las corrientes hasta formar el mar al oeste. Así también se formó el Río Yaqui. Cuando las aguas se aquietaron y escampó se despejó un amplio valle, salpicado por algunas alturas enojadas.

Considero, por tanto, que con el Diluvio el *Toosa* tomó sus cualidades a) la delimitación fronteriza que traza *Ania ba’alu’utek*, b) la fundación de los ocho pueblos por los profetas y c) la conformación del paisaje.

La relación entre agua y ocupación del espacio ha sido una constante en la concepción del ordenamiento espacial yaqui. Las lluvias torrenciales que desvían el río provocan el traslado de los asentamientos poblacionales. Cuando en la

<sup>118</sup>El Canto de la Frontera aparece citado en la obra de Edward Spicer, “El problema yaqui”, *América Indígena*, No. 4, Vol. V, México, D.F. Oct-1945; y en Larry Evers y Felipe Monia, “Don Alfonso Florez Leyva’s “Testamento”: Holograph, Trascription, and Translation”, *Journal of the Southwest*, Volumen 34, No. 1, Spring 1992, University of Arizona Press The Southwest Center, Tucson, p. 72-106.



Aspecto del Cerro *Onteme*, “El que está enojado” y que dio origen al valle.  
Foto Enriqueta Lerma.

historia de *Yo'omuumuli* se describe a los *surem* como dueños de un río que llevaban consigo en su nomadía, puede interpretarse de manera invertida que se veían obligados a mudarse dependiendo de la desviación de su flujo: los que representaba el fin de un asentamiento y el inicio de otro. De este modo el río que *Yo'omuumuli* se llevó al Este representa el cierre de un ciclo que da lugar a la fundación de los pueblos. Esta noción sigue vigente en la cultura yaqui. Como se verá en el capítulo cinco, los últimos pueblos que se establecieron en el siglo XX respondieron a la desviación del río. Mi hipótesis es que las lluvias

torrenciales que desvían el río —referencia geográfica fundamental de los asentamientos— reordenan el espacio y trazan fronteras móviles entre los pueblos, dentro de ciertos límites definidos del *Toosa*.

Hasta aquí he descrito la conformación de ciertos elementos que componen el aspecto físico del *Toosa*: el valle, los cerros que lo irrumpen, el mar, los ríos y los pueblos. Además de éstos, en la historia de *El sapo que trajo la lluvia* se puede interpretar el origen “antiguo” de los campos de cultivo, estrechamente ligados con los ciclos temporales de siembra. Según la narración, el



valle se encontraba seco sin la posibilidad de producir la agricultura. El sapo al llevar la lluvia inaugura un nuevo espacio: el *wasam* que se traduce como “tierras para cultivar” y define el ciclo del calendario agrícola, el cual se clasifica del siguiente modo:

- a) *Tataria kibake*. : “está entrando el calor” (febrero, marzo, abril y mayo), época de sequía.
- b) *Tubu’uria*: época de siembra, cuando empiezan las lluvias intensas (junio, julio, agosto, septiembre y octubre). Primera etapa de siembras.
- c) *Keepa chatu*: “se nubló y se quedó la nube” (noviembre y diciembre). Lluvias leves sin rayos, ni truenos; conocidas también como “equipatas”. Se siembra maíz, frijol y calabaza. Segunda etapa de siembras.
- d) *Seberia kibake*: “está entrando el frío” (diciembre-enero), época de sequía.<sup>119</sup>

La relación entre el sapo, la lluvia y la agricultura la encontramos en la siguiente narración:

Cuando se sembraba y dejaba de llover en el momento en que el cultivo necesitaba más agua los indígenas conocían varios métodos por medio de los cuales hacían que cayera agua del cielo, uno de los métodos consistía en colgar a un sapo de una pata a la rama de un árbol con un listón; otro era hacer una procesión alrededor de la parcela con un sapo que se llevaba encima de un petate y pidiéndole a sus dioses que mandara el agua para sus sembradíos en nombre del sapo; y otro método más que existía era sacar la imagen de San Isidro el labrador y colocarlo a un lado de la parcela y se le hacían rezos y al igual que los demás se hacía la petición de que mandara agua para el predio.<sup>120</sup>

<sup>119</sup> Información dada por el señor Fermín Flores, Vícam Estación, temporada de campo febrero-julio 2009.

<sup>120</sup> Arturo Valencia, *Agricultura tradicional yaqui*, Hermosillo, SEP/Dirección General de Cultural Populares, 1985, p. 42.

Algo que destaca en este párrafo es el significado analógico entre el sapo y San Isidro Labrador, a quien también se le atribuye la capacidad de atraer la lluvia.<sup>121</sup> Me ha sido narrado que con anterioridad, durante la fiesta del santo, los agricultores yaquis “paseaban” en las tierras de cultivo un sapo amarrado de las cuatro extremidades sobre un tapanco de mezquite. La suerte de las siembras dependía de las señales dadas por el batracio a partir de las características que éste adoptaba tras el ritual. Si el sapo moría de manera definitiva se consideraba que habría mal tiempo, pero si resucitaba había un buen augurio:

*Según decía mi abuelita que platicaba, que antes, cuando la creencia que ellos tenían, cuando querían que lloviera, que no tenían agua, que no tenían quelite, algo así... dice que le rezaban a un sapo. Le amarraban el pescuezo con un listón rojo. No me acuerdo del rezo que decían para el sapo, a veces lo enterraban. Sí, ese sapo lo enterraban en un hoyito no muy grande, si ese sapo no se movía en el hoyo a los tres días lo sacaban, si no se murió el sapo, no se asfixió ni nada, entonces decían que iba haber tormentas, que iba haber ciclones, así. Entonces la gente se preparaba. Preparaba sus tierras para sembrar, pero cuando se moría el sapo casi no esperaban lluvia, era sequía la que venía. Dependía del sapo, pero bien rezado. Sí, me dijo mi nana, no me acuerdo qué le rezaban, pero sí me dijo mi nana. Me platicaba, pero yo me quedaba dormida, tenía como cinco años, me platicaba.<sup>122</sup>*

Según un campesino de la tribu, el ritual de pasear al sapo en los campos de cultivo se llevó a cabo en la localidad de Bataconcica en 1949 ante una larga sequía, pero la respuesta fue tan

<sup>121</sup> La fiesta de San Isidro Labrador se celebra los días 14 y 15 de mayo de cada año en Pótam y en la localidad de Tetaconbiate que pertenece a Vícam Pueblo. Es organizada por miembros de las sociedades agrícolas.

<sup>122</sup> Testimonio de la señora Felicitas del pueblo de Huirivis, temporada de campo octubre-noviembre de 2009.

brusca que el río se salió del cauce, invadiendo el poblado. La inundación obligó a los habitantes a emigrar hacia una loma, dando lugar a la fundación del actual pueblo de Loma de Bacum. Como ya se narró arriba, aparece aquí nuevamente la desviación del río con la necesidad de cambiar el asentamiento poblacional.

Otro espacio de suma trascendencia para la tribu es la Sierra del Baakateebe (*kawi*), brazo de la Sierra Madre Occidental. Ésta se distingue de los cerros originados con el diluvio en el valle, pues el Baakateebe representa la petrificación de la serpiente derrotada por uno de los dos hermanos y que dio forma al Boca Abierta. La muerte de ésta creó la frontera natural hacia el Este, estableciendo los cerros

que marcan los límites del Territorio Yaqui. Según algunos informantes, la Sierra del *Baakateebe* resguarda a su vez al cerro *Samauaka*, identificado también con la serpiente por estar escondido y poseer ciertos “encantos”. Su “magia” radica en que puede verse desde varios puntos como si estuviera cerca, pero se aleja conforme se avanza en su dirección. Se trata de un montículo muy pronunciado a cuyo acceso sólo es posible desde las orillas de la sierra. Considero que el *Samauaka* es un espacio predominantemente numinoso para los yaquis por estar en el centro de los dos cerros *Takaalai*, ubicado uno al sur y el otro al norte del *Toosa*. Sobre estos dos cerros profundizaré en el siguiente capítulo.



Cerro Boca Abierta: la serpiente asesinada por uno de los dos hermanos.  
Foto: Enriqueta Lerma.

La interpretación hasta aquí trabajada me permite señalar que en la cosmovisión yaqui cada componente del espacio tiene un origen distinto. Desde esa perspectiva la sierra (*kawi*), el monte (*juya*), el mar y el río (*bawe*), así como las tierras de cultivo (*wasam*), no se pueden englobar como parte del *juya ania* (mundo del monte) de manera tan escueta, pues se trata de espacios relacionados en forma más compleja y dentro de ciertas líneas fronterizas. En mi opinión la concepción yaqui respecto a la clasificación del espacio ha sido simplificada por otros autores, quienes lo han reducido a lo que denominan “el mundo salvaje” o el “monte”. E. Spicer, sin embargo, considera que deben existir varios niveles de espacialidad, pero no profundiza en ellos de manera más específica:

Quizás haya “niveles” en términos de los cuales podría describirse el concepto de *huya ania*. Así el *huya ania* incluía el río Yaqui bajando de los cerros (la Sierra Madre Occidental) hacia el “mar” (el Golfo de California). Incluía los carrizales, verdes y rumorosos en el verano, verdes y pardos en el invierno (...) Abarcaba la sierra del Bacatebe (...) Todo esto y más formaba parte del *huya ania*.<sup>123</sup>

M.E. Olavarría señala:

La sierra *kawi*, o como también se le llama en el lenguaje coloquial *júuya*, está asociado al concepto más complejo de *pocho'oria*, el cual se traduce literalmente como “el monte”. Esta región comprende la sierra del Bacatebe cuya etimología refleja en gran

medida su carácter: “donde está la gente”. (...) En las cuevas de la sierra del Bacatebe, aquellos que se inician como pascolas y músicos reciben en sueños la visita del *chivato*.<sup>124</sup>

En Spicer se identifica la necesidad de profundizar en una clasificación más compleja. En cambio en Olavarría se refuerza la concepción simplificada, creando, además, nuevas confusiones, pues Baakatebe no significa “donde está la gente” sino “donde hay carrizo”.

Mi posición es distinta, pues considero que en la *lutu'uria* yaqui el espacio no se circunscribe únicamente a dos grandes instancias: *pweplum* y *juya ania*; es más complejo. Una primera síntesis se puede exponer del siguiente modo:<sup>125</sup>

*Ania*: mundo completo, esfera terrestre, planeta Tierra, el cual integra al *itom ania*, el mundo yaqui.

*Itom ania*: “nuestro mundo”, el mundo yaqui compuesto por el *Toosa* (nido, herencia o territorio) y *téeka* (el espacio celeste que lo cubre), *itom ania*. De este modo, el concepto hace referencia al mundo perceptible para el esquema corporal humano.

*Toosa*: “Nido”, “herencia” o territorio, compuesto por sierra (*kawi*), mar y río (*bawe*), monte (*juya*), tierras de cultivo (*wasam*) y pueblos (*pweplum*).

Estas tres grandes instancias espaciales incluyen toda una clasificación no menos compleja. Entre ellas hace falta, por ahora, agregar la dimensión del *yo'o ania*, la cual abordaré en el siguiente capítulo. Mismo en el que describiré con detenimiento la forma como se concibe cada instancia que compone el mundo, según los yaquis.

<sup>124</sup> M.E. Olavarría, *Cruces, flores y... idem*, p. 87.

<sup>125</sup> Las particularidades de cada uno de los espacios se describirán en el siguiente capítulo, incluyendo la relación entre cielo y *Toosa*.

<sup>123</sup> E. Spicer, *Los yaquis... idem*, p. 76.

## Capítulo III

### *Itom ania*: “nuestro cacho de tierra con su pedazo de cielo”

En la cosmovisión yaqui el mundo se originó cuando un pez, desde el fondo del agua, levantó la vista y descubrió al sol brillando.<sup>126</sup> Su fundación es explicada a través de narraciones que en su conjunto explican el pasado más remoto, a éste lo llaman *ba’atnaa’ateka*. En él se constituyeron las coordenadas de inteligibilidad que dan sentido a la concepción del espacio: la separación entre “mundo antiguo” y el “mundo de los hombres”. Primera distinción entre el *yo’o ania*, invisible para los humanos, y el mundo objetivado: el *itom ania* (“nuestro mundo”, “el mundo yaqui”), que es el único capaz de ser percibido por el esquema corporal humano. En el antiguo quedaron ocultos los *surem*, proto-humanos que se negaron aceptar el cristianismo. Transformados en animales, se escondieron en diferentes lugares de la naturaleza para evitar integrarse a los pueblos que los jesuitas crearían.

<sup>126</sup> La narración del pez que descubrió el sol señala lo siguiente: “El pez ese que descubrió el sol. Casi es lo mismo. Según hay un pescado que parece tortilla, le dicen *Tajeikuchu*, que todos los peces hicieron una reunión y que todos dijeron que él eran el rey del mar. Entonces que *Tajeikuchu* cuando grito dijo: *¡Taa’a yo’owe!* Y que todos los demás lo apachurraron y quedó aplastado, ipero por mitotero! Porque si no hubiera dicho nada, nadie lo aplasta, pues (ríe). Fue el que lo vio primero, grito: “¡está saliendo el sol! Y quedó como aplastado. Ese también está en el *yo’o ania*”. Versión contada por la señora Felicitas de Huirivis, temporada de campo octubre-noviembre, 2009. Grabación en archivo digital, colección de la autora.

Sin embargo para los yaquis este pasado no está sólo en la historia remota o mítica. Los seres originarios aún existen en la dimensión alterna a la perceptible y desde ella se condicionan muchas de las cualidades del mundo objetivo. A este origen mítico se le ha interpretado como la separación entre “cultura” y “mundo salvaje”: mundo de los hombres / mundo de los animales. Mi hipótesis diverge, considero que la separación no corresponde de inicio a una distinción de los espacios sino en la capacidad de observar en dos formas distintas, dependiendo de las inmanencias y opacidades que las cualidades ontológicas permitan. Por ejemplo, los animales —cuya raíz se ubica en los *surem* renegados— son capaces de observar las cualidades del *yo’o ania* de manera naturalizada, no así los yaquis, quienes se “parecieron” cada vez más a los cristianos y su corporeidad les limitó a sólo percibir el mundo objetivado: el *itom ania* (el espacio factico). De este modo, aunque tanto animales como yaquis perciben el cielo, la tierra, la vegetación, los minerales, los accidentes geográficos, los cambios climáticos y a otros seres corporizados, sólo los animales pueden ver la dimensión antigua.

El origen común de los entes en el *yo’o ania* explica por qué en la “verdad yaqui” todos los entes cuentan con *jiapsi* o son *jiapsi*, es decir: poseen una entidad anímica o son entidades potencialmente anímicas. De este modo animales,

plantas y seres humanos no divergen esencialmente entre sí de manera radical, sino principalmente en la materia pesada que animan o en la ausencia de la misma.

A estas alturas resulta necesario hacer más clara la clasificación acerca del tipo de entidades que habitan el espacio. Torciendo un poco los conceptos construidos por Alfredo López Austin señalo tres: *entidades numinosas*, *entidades potencialmente anímicas* y *entidades anímicas*. Entiendo por *entidades numinosas* a los seres incorpóreos que habitan lugares específicos del *yo’o ania*, y cuya personalidad estaba definida desde la preexistencia del mundo objetivo, tales como *Yo’omuumuli*, Dios padre, *el chivato*, *el Yoata*, *el Soutéla*, *Ae María*, entre otros. Por *entidades potencialmente anímicas* me refiero a los seres incorpóreos que habitan el *yo’o ania* y que en algún momento pueden tomar corporeidad de materia pesada en el *Toosa* (mundo objetivado) y cuya personalidad es susceptible de ser transformada en su paso por el mundo objetivo, entre estos se encuentran los no natos y los ancestros. Cuando las *entidades potencialmente anímicas* se han corporizado en personas, en animales o en plantas, capaces de ser observables en el mundo objetivado, las identifico propiamente como *entidades anímicas* por animar la materia pesada. Tanto a las *entidades potencialmente anímicas* como a las *entidades anímicas* los yaquis las identifican como *jiapsi*, que traducen al español como “alma”. El *yo’o ania* es habitado, por tanto, por los *jiapsim* de quienes no han nacido y quienes ya han muerto alguna vez en el mundo objetivo. En el *itom ania* (mundo objetivo), en cambio, se encuentran los *jiapsim* que animan materias pesadas y cuyos esquemas corporales pueden ser de humanos, animales o plantas.

Dado que los *jiapsim* tienen origen común en el *yo’o ania* y comparten cualidades similares es posible que aún cuando se complementen con diferentes esquemas corporales o carezcan de ellos, mantengan relaciones entre sí bajo ciertas condiciones especiales, en las que los humanos sólo pueden contactarse a través del sueño, “de los encantos”, de la “muerte temporal” o de la

danza; es a través de esos medios que el *yo’o ania* y el *itom ania* se vinculan.<sup>127</sup>

Debido a que en algunos espacios como el monte, la sierra y el mar —o como dicen en lengua *jiak* los *yoeme*: *el juya*, *el kawí* y *el bawe*— habitan seres cuyas cualidades ontológicas difieren a las de los humanos, se sabe que sólo se debe ingresarlos dentro de ciertas interdicciones.<sup>128</sup> Para hacer más comprensible tales prescripciones en este capítulo me propongo exponer la clasificación espacial yaqui, poniendo énfasis en las dos grandes instancias que conforman el espacio tribal: el *yo’o ania* y el *itom ania*.

### 3.1 *Yo’o ania*: el mundo antiguo y sus encantos

La dimensión espacial del *yo’o ania* guarda una complejidad que requiere ser explicada de manera puntual y en discusión con otros autores. *Yo’o ania*, traducido como “mundo de los encantos” o “mundo antiguo”, designa al mundo no tangible, estrechamente relacionado con la noción de *lutu’uria* (verdad). Tiende a confundirse *yo’o ania* con *juya ania*; según Spicer, *yo’o ania* hace referencia a cierta clase de “fuerza espiri-

<sup>127</sup> Con respecto a la “muerte temporal” es común encontrar testimonios entre la tribu en la que explican la muerte por accidente, enfermedad o por una especie de trance, de la que los occisos vuelven más tarde a la vida dotados con dones especiales. Un ejemplo histórico de este fenómeno es el de Teresa Urrea, “la Santa de Cabora”, de quien se aseguraba que, tras ataques catalépticos, volvió a la vida con poderes para curar. Se le adjudicó, además, el levantamiento armado de numerosos indígenas que en la Sierra Tarahumara y en Sonora se rebelaron contra las autoridades gubernamentales locales y algunas eclesíásticas a finales del siglo XIX. Ver: Alfonso Torúa, “Teresa Urrea, la reina de los yaquis”, *Frontera en llamas. Los yaquis y la revolución mexicana*, Sonora, UNISON/CESUES, 2006.

<sup>128</sup> “El interdicto es un generador de significados antes que un supresor de acciones, por ello está en la base de la cultura y es el dispositivo de la construcción del sujeto. En síntesis el interdicto, puesto en el cuerpo, es el eslabón entre cultural y psique”. Carlos Aguado, “El no como principio organizador de la cultura. relaciones entre cuerpo y cultura en la construcción del sujeto”, *Revista de psicoanálisis y grupos*, Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica del Grupo, Vol. 5, No. 5, México, 2008, p. 91.

tual” ubicada en el *juya ania* (monte) y a la que sólo algunos yaquis pueden acceder. Sin embargo, hace patente su confusión para distinguir entre ambos términos cuando señala:

*Huya aniya* es una de las dos partes en que se divide el universo no sólo con respecto a rasgos superficiales sino también con respecto a aspectos interiores, “espirituales” o de “fuerza espiritual. (...) Esta dimensión ‘espiritual’ del *huya ania* era mencionada a veces como *yo aniya*, es decir “el reino antiguo y venerable” el dominio o mundo de poderes respetados, porque yo significa “venerado” y también “anciano. *Yo aniya* estaba en todas partes en *huya aniya*<sup>129</sup>.

La confusión de Spicer es más tarde resuelta por Olavarría, quien en *Símbolos del Desierto* hace una disertación interesante respecto al origen del *yo’o ania*. En su análisis lo concibe como “el hogar precristiano”, creado por Dios antes que todas las cosas. Lugar donde viven los *surem* que se negaron a adoptar el cristianismo y lo resguardaron, lo que representa “la relación aborigen con el mundo” de manera oculta. El mundo de los humanos, en cambio, es tangible:

El *yoania* está presente hoy día, aún oculto, pero concurre con el mundo visible y tangible de los hombres. Sólo muestra sus secretos y dones a quienes poseen atributos especiales para recibirlo. Puede aparecer en forma de visiones en lugares silvestres y alejados del desierto o las cuevas. También puede llegarse a él a través de los sueños. *Yoania hiapsita bena* (Yoania es un espíritu)<sup>130</sup>

El *yo’o ania* es así anterior al mundo objetivo, no perceptible por todos los yaquis. Coincido con la autora cuando concibe al *yo’o ania* como un

<sup>129</sup> E. Spicer, *Los yaquis... idem*, p. 76.

<sup>130</sup> M. E. Olavarría, *Símbolos del desierto*, *idem*, p. 26. En esta obra la autora elabora un análisis profundo acerca del *yo’o ania* y su relación con las creencias “cristianas” de los yaquis.

mundo oculto. En ese sentido considero que este “mundo alterno” es una dimensión espacial que lo envuelve todo en la cosmovisión yaqui y no se ubica específicamente en el mundo del monte, lo cual refrendo con la acepción que Constantino Martínez puntualiza:

*Yooania* es el mundo del respeto, de los vivos y de los muertos, de las flores y del venado, de lo crecido, de lo viejo, de lo futuro y de lo pasado, de nuestros ancestros y de los que vendrán, es el mundo de los hombres, los animales y las plantas. *Yooania* hace referencia a un mundo sagrado.<sup>131</sup>

El *yo’o ania* también hace referencia a “los encantos”, entendidos como las facultades extraempíricas pertenecientes al “mundo antiguo” y que permiten a alguien dominar fuerzas atribuidas a los entes numinosos o a las entidades potencialmente anímicas e incidir con ellas sobre el mundo objetivo, sobre los animales, sobre los humanos y sobre sus *jiampsim*. A través de esta potestad es posible provocar males o beneficios a las entidades anímicas y a los esquemas corporales. Los encantos, además, se interpretan como los dones proporcionados por el mundo antiguo para ejecutar magistralmente las danzas y los instrumentos musicales. La imposibilidad de que cualquier persona goce de este dominio radica en las distinciones ontológicas que se generaron entre los *surem* tras el evento de *Yo’omuumuli*: cuando los yaquis no pudieron acceder más de manera naturalizada al *yo’o ania*.

Estoy de acuerdo con la interpretación de Olavarría acerca de las cualidades espaciales del *yo’o ania*, sin embargo, difiero en el sentido de que sus “encantos” se encuentren únicamente emanados del *juya ania* (del mundo del monte) o de los sueños. A continuación puntualizo algunos aspectos en los que estoy en desacuerdo:

<sup>131</sup> Constantino Martínez, “Codificación del tiempo y del espacio en lengua yaqui” en *Ruta Crítica*, Revista de la Universidad de Sonora, <http://www.revistauniversidad.uson.mx/revistas/21-Codificaci%C3%B3n%20del%20tiempo%20y%20el%20espacio%20en%20la%20lengua%20yaqui.pdf>, 21 de febrero de 2009.

- Es necesaria la distinción entre *juya* y *juya ania*, pues se han usado como sinónimos para explicar el espacio del monte. Según la información obtenida en la investigación en campo, *juya* hace referencia a un espacio objetivo que abarca “lo que se alcanza a ver sin estar pisando el monte y sin estar pisando la sierra”, es decir, el paisaje sin desmontar. En cambio *juya ania* (mundo del monte) se refiere a ese mismo espacio, pero con la connotación *numinosa* que de él se desprende: “lo que uno puede imaginar que hay en él”. De este modo el concepto de *juya* es conocido por el grueso de la población yaqui, no así el de *juya ania*, dimensión *numinosa*, sobre la cual sólo pueden dar referencias minuciosas algunas personas que detentan cargos rituales.
- La falta de comprensión acerca de las diferentes dimensiones que componen el espacio yaqui ha conducido a concebir el *juya* como la instancia en donde, por no ser habitado por los humanos, se manifiesta de manera *exclusiva* el poder del *yo’o ania*. En oposición, considero que el *juya* (monte) no integra a *kawi*, *bawe*, ni *wasam*, donde también es posible contactar con los encantos. Desde mi perspectiva el *juya* comprende al valle en estado natural y a los cerros que lo invaden, productos de diluvio, y a la sierra vista desde lejos. En ese sentido, dado que el *yo’o ania* lo envuelve todo, sus encantos se encuentran en todas las dimensiones espaciales del mundo yaqui: *juya kawi*, *bawe*, *wasam*, cielo, e incluso pueblos, pero cuando se hace referencia a los encantos exclusivos del monte entonces sí se le llama *juya ania*.
- Datos etnográficos señalan que la adquisición de “encantos” es posible durante el sueño conciliado en el espacio doméstico y son dotados por medio de luces que ingresan a los hogares.<sup>132</sup> Estos datos permiten argumentar que la idea de que el poder del

*yo’o ania* se encuentra sólo en el monte ha sido una interpretación reducida. Posiblemente la confusión radica en que en el *juya ania* se encuentran algunos accesos al *yo’o ania*, estos se denominan *yo’o jo’aram*, que se traduce como “casas de los encantos”: cuevas, hormigueros, ojos de los árboles y bocas de panales. Una cueva muy localizada se encuentra en el *Sikili*, “Cerro Rojo”, llamado también “Cerro del Encanto”, ubicado en el valle. Otra entrada privilegiada era el cerro Boca Abierta, donde se supone que la serpiente quedó petrificada.

El *yo’o ania* a su vez se compone de diversos lugares, algunos guardan analogía con los del mundo objetivo como el monte, la sierra o el mar. Otros, en cambio sólo existen en el “reino antiguo”, como *Maglo*, donde ocurrió el episodio de *Yo’omuumuli y los hombrecitos surem*. Una instancia compleja es la del cielo: *téeka ukatek*, pues aunque es perceptible por el esquema corporal humano en sentido estricto es inaprensible por el mismo.

La hipótesis que propongo acerca de que el *yo’o ania* y el *Toosa* (espacio objetivado yaqui) coexisten de manera articulada y vinculadas espacialmente de manera análoga en sus formas geográficas, puede argumentarse con la idea *yoeme* de que el mundo se acaba donde concluye el Territorio Yaqui (como se verá en el apartado 3.2). Así como el *Toosa* concluye en los dos cerros *Takaalai*, ubicados al norte y al sur del territorio, el *yo’o ania* comparte la misma frontera en idénticos montículos. En la dimensión objetiva del espacio más allá de estos cerros se encuentra el resto del mundo: “el mundo no yaqui”. En cambio, en la dimensión del reino antiguo, ambos cerros limitan el cielo yaqui. Al exterior de los mismos, al otro lado, se encuentran lugares de destino para algunos *jiapsim* tras la muerte (Ver figura 4).

El *yo’o ania*, al igual que el *Toosa*, cuenta también con *juya* (monte), el que se conoce como *juya ania* (mundo o reino del monte), lugar donde habitan las entidades *surem*, los *jiapsim* de los no natos y de los ancestros terrenales que

<sup>132</sup> Dato proporcionado por Doña Petra, curandera del pueblo de Huirivis, temporada de campo febrero-julio 2009.

no cumplieron la *lutu'uria* durante su ciclo de vida o que murieron sin rituales mortuorios. El *Yo'o ania* cuenta con sierra hacia el Este, dirección en que partió *Yo'ommummuli*, y está delimitado al oeste por los siete mares que cuida “la abuela”. El norte y el sur, en cambio, como se describió más arriba, se limitan con los cerros *Takaalai*.

Por el momento puedo sugerir que el *yo'o ania*, como instancia espacial alterna al mundo objetivo representa una dimensión atemporal en que habitan las entidades numinosas, las entidades potencialmente anímicas, los *jiapsim* de los ancestros yaquis y “los encantos”; y, que al mismo tiempo, ésta engloba “el pasado antiguo” y “la verdad”. En este sentido, el *yo'o ania*, aunque imperceptible para la mayoría de los *yoemes*, es imprescindible en la cosmovisión yaqui; realidad con potencialidad fáctica en tanto incide en el mundo objetivo.

### 3.2 *Itom ania*: “nuestro cacho de tierra con su pedazo de cielo”

A la esfera planetaria terrestre —el *Ania*— se le concibe como una realidad objetiva presente, amplia, con múltiples ecosistemas y habitada por una gran pluralidad de pueblos con diversas culturas. En la inmensidad de este mundo hay un espacio que los yaquis reconocen como propio: le denominan *itom ania*: “nuestro mundo”, aquel que puede ser percibido por el esquema corporal humano y que los yaquis reclaman ser de su propiedad. La simple vista permite distinguir las dos grandes partes que lo componen: a) un espacio perteneciente a la Tierra, llamado *Toosa*, posible traducir como “nido” o “territorio”, y b) una instancia superior que lo cubre: *téeka*, el cielo.

En la cosmovisión yaqui el *Toosa* les fue dotado de manera “divina” por cuatro profetas que trazaron las líneas fronterizas de su territorio. Entre las mojoneras resaltaron los dos cerros llamados *Takaalai*. *Takaalai* hace referencia a montículos cuyas cumbres son hendidadas, de modo que forman una especie de cuer-

nos. El cerro del sur se ubica cerca del arroyo *Cocoraque*: reconocido por la etnia como el límite territorial con los mayos. Hacia el noreste se ubica el otro, hoy conocido como *Tetakawi* (cerro de piedra), éste último se identifica como la frontera antigua con el territorio pima. En el “Canto de la Frontera”, recogido por Larry, se observa la inauguración de los dos *Takaalai* como fronteras étnicas, religiosas y territoriales:<sup>133</sup>

Y después de estas cosas del año 1414 ah 1417 Isidero Sinsai y Andres Cusmes quiso Ratibi Kau.wamea. dijo a los que le acompañan. Hoy 6 del primer mez de dos niños inocentes del año 1414, caminad por todo los montes y serros. y aldeas; predicando la Santa Linia Divisoria, anunciando el Evangelio del Reyno Dios para salir a un lugar, que es **Takalaim**...

...

Ha un lugar que es **Takalai** y les dijo id. Delante cantad ymnos y al llegar ah Koko-raqui les dijo entre algunos años ha unos hombres inucuas procedentes de Get Semanix que es Nueva España aqueyos hombres figura de isiper son invasores y enemigos de nuestra vida y no respetan alo ajeno y quedran ha propiarse ha este nuestro suelo ¿preguntaran? ha ustedes por un reyno... esto predicaron aquellos (profetas).<sup>134</sup>

El *itom ania*, concebido como “el pedazo de tierra más su pedazo de cielo”, está formado por un espacio terrestre y cubierto por una especie de bóveda celeste.<sup>135</sup> En ese sentido, pareciera una esfera independiente, cuya mitad está inserta en el planeta Tierra (ver figura 1).

<sup>133</sup> Larry Evers y Felipe Molina, “Don Alfonso Florez Leyva’s “Testamento”...”, *idem*.

<sup>134</sup> Larry Evers y Felipe Monia, *idem*. Las negritas son mías.

<sup>135</sup> Dato proporcionado por Gregorio Flores, danzante de venado, Vicam Estación, temporada de campo junio-julio, 2008.



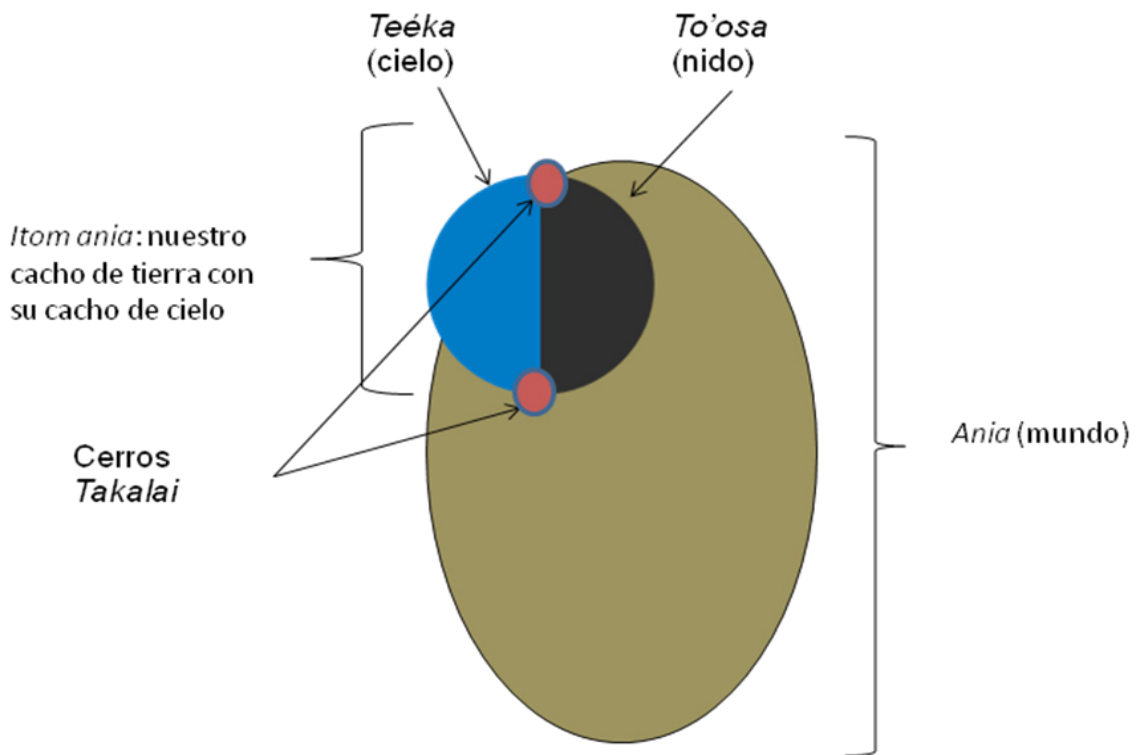


Figura 1. El mundo según los yaquis.

La idea de un mundo configurado como una esfera de la que el cielo es parte, puede explicarse como resultado del medio geográfico. La lógica que la guía depende de un centro deíctico canónico, que en este caso es el *asentamiento poblacional*, desde el cual se percibe el horizonte del paisaje. El imaginario fronterizo que traza un contorno circular influye de algún modo sobre la forma que se concibe el espacio. Evon Z. Vogt explica lo siguiente con respecto a la concepción del mundo según los zinacantecos:

Una casa zinacanteca ofrece un modelo visual en miniatura del universo zinacanteco con sus cuatro esquinas y su centro. Imagínese a un zinacanteco trepado a la cima de la montaña más alta (la Gran Montaña Mayor; un volcán situado al este del centro de Zinacantán) y mirando alrededor. Al volver-

se ve su mundo desplegado ante él: el centro ceremonial, las iglesias, las casas, las montañas sagradas, la selva por todas partes. No ve un cuadrado, ve un horizonte irregular circular. ¿Por qué, entonces, imagina que el universo es cuadrado? Es “como una casa, como una mesa”, como lo expresó un informante. Las casas son cuadradas, igual que las mesas, las camas, las milpas, las cobijas y los altares —en suma todos los símbolos culturales más eminentes—. Al hacer el universo cuadrado en lugar de redondo, como se ve desde la cima de una montaña, los zinacantecos lo asocian con el mundo cuerdo, sistemático y ordenado de la cultura, en oposición al de la naturaleza”.<sup>136</sup>

<sup>136</sup> Evon Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses*, México, FCE., 1979, p. 27.

En esta explicación se observa que para los zinacantecos la forma del mundo es circular, pero dado que conciben el mundo natural opuesto a la cultura consideran que el mundo humano debe ser cuadrado. En el caso yaquí, por el contrario, la perspectiva visual que ofrece el paisaje natural se impone. Desde ésta el mundo es tal como se ve por las noches desde cualquier punto del desierto: un valle amplio y despejado, cubierto por una bóveda celeste tachonada de estrellas. La concepción *yoeme* acerca de la forma del mundo, por tanto, no es similar a la que se concibe al sur de Mesoamérica. Me parece que guarda mayor relación con la cosmovisión de los *kiliwas*, para quienes su territorio se encuentra dentro de una gran *bolsa*. Ochoa Zazueta describe que el creador: *Metlí ? ipá jalá (u)*, quien habitaba la casa redonda y cóncava, estaba muy preocupado porque el mundo que había formando comenzaba a desfondarse tanto del cielo como de la tierra y se quitó el cuero cabelludo para reforzar la cavidad que cubría la tierra:

Como no había otra forma de evitarlo, para cubrir el cielo desfondado tuvo que quitarse el cuero cabelludo y extenderlo en la concavidad. Pero entonces quedó el ombligo sin apoyo. Fue entonces cuando procedió a quitarse el cuero de su cuerpo, quedando entonces detenida la tierra y el cielo dentro de una gran bolsa de cuero.<sup>137</sup>

La idea del mundo dentro de una bolsa es posible asociarla con la que mantienen los yaquis acerca de la forma de su *itom ania*, el cual empuja y termina en ciertas fronteras naturales que coinciden con las del mundo antiguo; y es en la curva celeste el lugar donde habitan las entidades de mayor significación ritual: el Sol, la Luna y las dos estrellas de la mañana: La Estrella Guía y el Lucero de la Mañana.

<sup>137</sup> Jesús Ángel Ochoa Zazueta, *Los kiliwa y el mundo se hizo así*, México, INI, 1978, p. 27. En el mismo texto el autor señala en la nota de referencia número 8: “Lo cóncavo es una concepción cosmológica que parece común para todos los grupos indígenas bajacalifornianos”.

### 3.3 Descripción de la composición del cielo: el *téeka ukatek*

El sol —*Taa'a* en lengua *jiak*— es reconocido como *Itom Achai o'ola*, “nuestro padre viejito” y se le identifica con el Dios padre. La luna: *Mala Mecha*, que se traduce al español como “Madre” es también llamada *Ae Maria* y se le identifica con la Madre de Jesús. Dentro de esta concepción, en la que los cuerpos astrales son entes divinizados desde un catolicismo yaquí muy particular, destacan dos estrellas, reconocidas respectivamente como la “Estrella Guía” y el “Lucero de la Mañana”. Al parecer la primera es San Juan Bautista y la segunda Jesús o el “Venado”<sup>138</sup> Esto es posible interpretarlo con base en una historia recogida en Vícam:

*En el tiempo de Jesús había una mujer que se quería acostar con él. Poncio Pilatos, que era el esposo de la reina, lo mandó a detener. Lo metieron en la cárcel. Poncio Pilatos quería cortarle la cabeza porque su mujer se lo pidió. La mujer quería la cabeza de Jesús en una charola de plata porque él no le hacía caso. Entonces Jesús estaba en la cárcel y lo fue a ver su padrino, que era Juan Bautista. Él había bautizado a Jesús por eso era su padrino. Juan Bautista, como vivía solo en el monte, se vestía de pieles: usaba una piel de venado para cubrirse. Pudo entrar a verlo a la cárcel y cuando estuvo con Jesús le dijo que se escapara, pero Jesús no sabía cómo. Entonces Juan Bautista le prestó su piel para que saliera disfrazado de venado. Así, como venado, Jesús escapó, pero a Juan Bautista le cortaron la cabeza. Esa es la historia.*<sup>139</sup>

La relación Jesús/“Lucero de la Mañana” y Juan Bautista/“Estrella Guía” posee una significación profunda con relación a la conexión entre el *Toosa* y el *téeka ukatek*: vida terrenal/cielo de

<sup>138</sup> Al venado en ocasiones también se le llama “el Rey del monte”. Dato de Concepción Carrasco del pueblo de Pótam, diario de campo, 31 de mayo de 2009.

<sup>139</sup> Historia narrada por Don Fermín Flores de Vícam Estación en la temporada de campo junio-julio 2008.

los ancestros, la cual sólo es comprensible tomando en cuenta el sistema de compadrazgo.<sup>140</sup>

En la cosmovisión yaqui al nacer un niño los padres le eligen padrino y madrina. Ellos guían al niño en el plano espiritual durante los cuatro ritos de *crisis vitales* más importantes: “echada de agua”, bautizo, boda y muerte.<sup>141</sup> De este modo a los padrinos corresponde acompañar al ahijado en cada paso “evolutivo” de su *jiapsi* y de poner un nombre secreto a su entidad anímica. El nombre que otorgan al *jiapsi* del ahijado se compone de unir el primer nombre secreto del padrino con el de la madrina; por ejemplo al niño se le llama *Juan María* (*Juan* del padrino y *María* de la madrina).<sup>142</sup> Por ese motivo, cuando el ahijado fallece su padrino y su madrina acu-

<sup>140</sup> Para una descripción más exacta recomiendo leer el artículo de Mendoza Ontiveros, en el cual coincido con la descripción del sistema de compadrazgo, pero del que difiero en su interpretación, sobre todo con el relativo al padrino mortuorio: Marivel Mendoza Ontiveros, “Análisis estructural del compadrazgo yaqui”, *Ciencia Ergo Sum*, Nov. 2003-Feb., año 2004, Vol. 10, No. 003, UAEM, p. 259-269.

<sup>141</sup> “Los ritos de crisis vitales son aquellos en que el sujeto o sujetos, del ritual pasa —como dice Loyd Warner (1959)— desde una ubicación placentaria fija en el útero de la madre, a su muerte e instalación definitiva en el ataúd, con el encierro final en una sepultura como organismo muerto. Este proceso presenta una serie de momentos críticos de transición que todas las sociedades ritualizan y señalan públicamente con ceremonias apropiadas para inculcar la importancia del individuo y del grupo entre los miembros vivos de la comunidad. Dichos momentos importantes son el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte”. Victor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988, p. 172. En el capítulo ocho describiré de manera más específica estos rituales.

<sup>142</sup> La descripción de la asignación ritual del nombre de los padrinos al recién nacido ya había sido descrita en siglo XVIII por Nentvig: “Otra ceremonia, aunque no dolorosa para los pobres inocentes, es la *perie*, y consiste en convidar a los padres del niño (y si es niña hacen lo mismo las mujeres *proportione servanta*) y ofrecerse de voluntad algunos de sus parientes a serlo; entonces habla al niño como si fuera un hombre, diciéndole que ha de ser esforzado y valiente guerrero, y para esto se va tentando por todo el cuerpecito, estiriéndole los brazos y las piernas, y por fin le honra con darle su apellido, que es por lo común un nombre, bien que de su propio idioma, pero ya no usual, sino sólo para apellidos, que ni ellos ya saben lo que significa; y con todo no hay forma de persuadirlos que los tomen de sus padres. Con esta ceremonia queda el niño *peri* uno mismo con el convidado, y éste, según su cholla, queda en el mismo grado de parentesco que todos los parientes del niño, con el mismo niño, y éste de

den, ya sea de manera presencial o representados por sus hijos primogénitos, para asistir el cuerpo y recordarle sus nombres, ya sea para “jalarlo” o ser “jalados” hacia el *téeka ukatek*.<sup>143</sup> Al muerto se le eligen, además, otros seis padrinos para completar ocho, los cuales participan en los rituales mortuorios. Éstos dicen al fallecido sus propios nombres secretos, lo cual significa que el muerto llevará consigo dieciséis nombres secretos (contando los suyos) y tendrá la obligación de subir con él a todos estos padrinos y madrinas al momento que les llegue la muerte. El ahijado, entonces, los llamará por su nombre.

Así como San Juan Bautista, siendo padrino de Jesús, le bautizó y le ayudó a escapar de la muerte, del mismo modo lo “jaló” desde el cielo para que estuviera a su lado. Interpreto que por ese motivo, San Juan Bautista es la Estrella Guía que antecede al Lucero de la Mañana (Jesús vestido de venado).<sup>144</sup> La vinculación entre el mundo terrenal y celeste sólo es posible por la intermediación de los padrinos, quienes fungen de guías espirituales durante el ciclo de vida y ayudan a que el *jiapsi* ascienda al *téeka ukatek* al momen-

la misma manera con los parientes del que lo hizo *peri*”. Juan Nentvig, *El rudo ensayo, op cit*, p. 57.

<sup>143</sup> Si los dos padrinos principales ya han fallecido al momento que muere el ahijado entonces los hijos de los padrinos los representan ante la familia del ahijado en la ritualidad mortuoria. Los sustitutos no pueden poner su nombre al muerto, sino el de sus padres: los verdaderos padrinos. En ese sentido hay quienes fungen como padrinos de numerosos muertos, pero ninguno les garantiza el ascenso al cielo, pues son ahijados heredados por sus padres.

<sup>144</sup> En ese sentido difiero de la interpretación que hace Mendoza Ontiveros cuando señala: “En el bautizo la diada que se privilegia es la de padrino/ahijado, esto significa que la relación de padrino es la más importante, mientras que en el funeral, la relación fundamental es la de compadrazgo: la diada compadre/compadre”. Desde mi perspectiva las relaciones establecidas con el compadrazgo ordenan de manera rigurosa la endogamia de la sociedad yaqui, por lo tanto responde al establecimiento de un orden social, cuya sedimentación establece las reglas de parentesco; en cambio la relación de padrino está en un plano diferente: el espiritual. Aún cuando ésta relación también traza principios normativos del parentesco, en la cosmovisión yaqui las relaciones de padrino cumplen la función de guiar y asegurar el camino hacia otra dimensión espacial. En ese sentido considero que en la ritualidad mortuoria la relación más importante es la del padrino, pues sin ella no hay posibilidad de ascender al *téeka*.

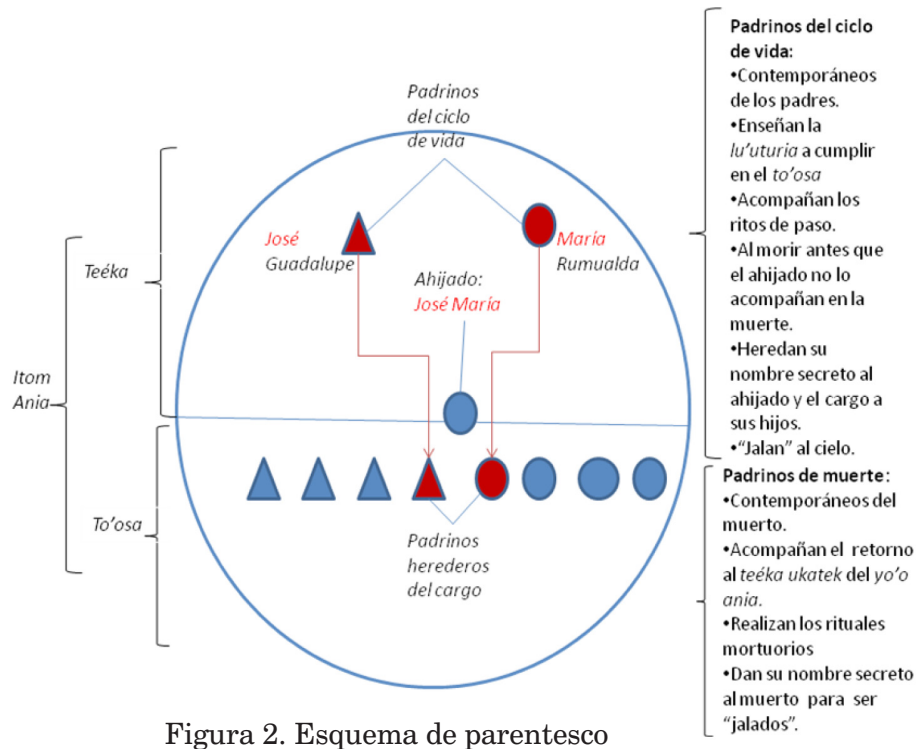


Figura 2. Esquema de parentesco

to de la muerte. Sin embargo, por el ciclo generacional, son los padrinos, miembros de una generación anterior al ahijado, quienes le guían durante la vida y le señalan el camino al cielo, pero quienes ayudan a ascender propiamente al *téeka* tras la muerte son los pares generacionales: los hijos de los padrinos que heredaron el cargo. En la figura 2 se puede observar el tipo de relaciones que se establecen entre padrinos y ahijados, y su correspondencia con el espacio.

Es posible aventurar que esta concepción, en la que resalta la necesidad de auxilio para subir al cielo, tenga raíces anteriores al cristianismo y que haya sido compartida por otros pueblos del noroeste. Al menos la leyenda ópata de *La Luna (Mecha)* apunta a mitemas coincidentes con respecto al cielo, la tierra y la muerte. En ella se narra que el Sol lanza a una joven doliente una escalera para subir al cielo. En la cultura yaqui, del mismo modo, los ocho padrinos colocan en la cintura del cadáver un cordón al que llaman "mortaja": ésta es la escalera que los subirá al *téeka*.

Según la tradición de esos pueblos, antes de ser la mujer entregada al hombre con quien se iba a casar, la joven tenía que cocinar una olla de carne de venado —*maso*—; y si a los padres del novio les gustaba el guisado, se la entregaban por esposa; si no, no había casorio.

(...)

Escogieron los padres de *Mecha* la mejor carne de venado; ella la puso a cocinar y no se separó del fuego hasta que estuvo bien cocinada. Luego, ya tranquila, se quería casar con *Tutulzin*, y atizó el fuego de nuevo. Total que en la mañana que fueron a ver, el cocido estaba quemado. La familia de *Mecha* y la del novio estaban desesperados; como es natural, la novia era la más afligida y todos trataban de consolarla. *Mecha* sollozaba desconsolada y desesperada. En aquel tiempo no se conocía el suicidio; si no, se hubiera suicidado.

(...)



En la bandera yaqui se observa la Luna (*Mala Mecha*) y el Sol (*Taa'a*) al centro. La Estrella Guía y el Lucero de la Mañana a los flancos sobre rojo y azul. Foto: Enriqueta Lerma

Así, la princesa *Mecha* se dirigió a escondidas a un bosquecillo, y allí mirando el cielo dirigió su oración al padre *Taa*. “Si realmente eres mi dios, mándame una escala de cuerda para que pueda subir hasta ti, no me dejes aquí decepcionada”. *Taa* escuchó la oración de *Mecha* y le mandó una escalera; cuando iba a la mitad del camino que la separa del cielo, la vio uno de sus familiares y comenzó a gritar dando la alarma; pero ya era demasiado tarde. (...) Todos procuraban convencerla, pero ella seguía subiendo entre nubes blancas, hasta que empezó a transformarse en la Luna que desde entonces admiramos en la noche del cielo.

El novio no perdió el tiempo, y trató por todos los medios de seguirla hasta el cielo. Cuando estaba a punto de alcanzarla, se transformó en una brillante estrella, que hoy se llama Estrella del Norte.<sup>145</sup>

<sup>145</sup> Éste es un texto de Nestor Fierros que se incluye en la compilación de Miguel Olmos. Ver Miguel Olmos, *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía en el noroeste*, México, El Colegio de la Frontera Norte/ Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste, 2005, P. 167.

El Sol, la Luna y las dos estrellas son muy significativos para los yaquis, una prueba es que aparecen representados en su bandera (figura 4); pero lo más trascendente es que se les efectúan rituales cotidianos, los cuales son más recurrentes durante la cuaresma. En estas fechas en cuanto aparecen por la madrugada la Estrella Guía y el Lucero de la Mañana se ejecuta música de tambores en la enramada del Gobierno Tradicional para dar gracias por la posibilidad de ver un nuevo día.<sup>146</sup> En cuanto asoma la luna, en cambio, los niños levantan rezos en las cruces familiares para dar la bienvenida a *Ae María*.

<sup>146</sup> *Vícam Estación, domingo 29 de marzo de 2009: A las cuatro de la mañana suena el tambor. Yo con mi luz prendida por la noche, apenas y he pegado el ojo. Me despierta el tambor, el gallo, los perros ladrando... Dice Goyo que el tambor suena a las cuatro de la mañana porque es una manera de anunciar que ha salido el Lucero de la Mañana, que es la bendición que envía Dios por un nuevo día: “el tambor nos hace conscientes de no estar muertos, de estar vivos, de salir a la bendición de un nuevo día.”* Diario de campo de la autora. Es también significativo que uno de los “*Yo'omuumulis*” (como se conoce a los cantos con que danza el venado) se llama: “El venado salió para darle la bendición al nuevo día”.

En el catolicismo yaqui la noción de ingreso al *téeka ukatek* contempla únicamente a la sociedad *yoeme*. Credo que refuerza la endogamia étnica y la concepción de un mundo redondeado alrededor del “territorio”. Donde acaba el *Toosa* acaba el cielo de los yaquis. A él sólo se puede acceder habiendo cumplido la *lutu'uria yo'owe* (la verdad) y sin haber estrechado lazos matrimoniales con los *yoris*. Quienes violan el interdicto son expulsados del cielo y del *Toosa*. Esta idea la pude reforzar con una situación que me fue posible observar en campo:

*Rosaura se casó con un yori en contra de los deseos de su abuela, por este motivo la abuela no ha querido recibirla en su casa y le ha amenazado con no heredarle sus tierras. Los vecinos de la localidad respaldan la posición de la anciana explicando que los yaquis son “cochis salvajes”, cerdos de monte, una especie de pecaríes. Los yoris en cambio son cerdos domésticos. El cielo le pertenece a los “cochis salvajes”. Cuando un yaqui contrae matrimonio con un yori éste entra al cielo tomando el lugar del yaqui y los hijos que procrean en pareja se quedarán en la tierra con el traidor, sin poder entrar al cielo y convertidos en cerdos domésticos. En la lógica yaqui la pregunta es: “Si cambió el cielo por un cerdo, ¿no venderá las tierras yaquis por un hombre?”<sup>147</sup>*

De este hecho pude llegar a algunas conclusiones:

- a) Los yaquis perciben su cielo como un lugar propio que excluye a los *yoris*.

<sup>147</sup> Diario de campo de la autora. En el registro de Ignaz Pfefferkorn también es posible observar la aversión de los indígenas sonorenses por la carne de cerdo: “Lo que más gusta a los sonorenses es la carne, pero prefieren la de caballo o mula sobre cualquier otra. Esta propensión es común a todos los indios de Sonora (con excepción de seris) y por otra tienen una aversión igualmente fuerte por la carne de puerco, prefieren sufrir hambres que probar de esta carne, sin tener una razonable explicación por esta antipatía”. Ignaz Pfefferkorn, *Descripción de la Provincia de Sonora*, México, FCE., 2008, p. 189.

- b) Su cielo es distinto al que pueden acceder otros seres que habitan el *Ania*, gente de otros pueblos que habitan en el mundo. En algunos casos se excluye incluso a otros grupos indígenas.
- c) Al cielo sólo acceden aquellos que guardaron “la verdad de sus mayores”: la *lutu'uria*.
- d) Al cielo sólo acceden quienes preservan la identidad yaqui a través del matrimonio entre miembros del grupo.
- e) Se considera que quien respeta las reglas para contraer matrimonio colabora para preservar el territorio (*Toosa*) en propiedad de los yaquis, pero también impide el ingreso de *yoris* al cielo (*téeka*) que les corresponde.

Asimismo la forma como se interpreta el comportamiento que siguió un *yoeme* durante su ciclo de vida —según el cumplimiento o no de la *lutu'uria yo'owe*— permite a los yaquis interpretar el destino para su *jiapsi* tras la muerte, distinguiendo entre tres posibles espacios. Aquellos que violaron el interdicto de la endogamia se corporizan en cerdos y permanecen en ese estado en el *Toosa*. Otros comportamientos reprobables tienen otros destinos, dos de ellos ubicados en las orillas del «territorio», ambos relacionadas con los límites del *téeka* y el *Toosa*, a las afueras de los *Takaalai*. Larry Evers señala los dos *Takalim* del siguiente modo:

Don Alfonso: “Mojonea is in the land of the Mayos, in the Mayo land. It is called Takalaim, they say. It is about thirty miles out in the water, in the middle of the water, but visible.” That is, Don Alfonso reconozed two landmarks named “Takalaim”. One marked the southwest corner of the yaqui land, the other the northwest. Some Yaquis refer to Mojonea as Sooria.<sup>148</sup>

Según los datos obtenidos en campo y tomando como referencia algunos estudios sobre la

<sup>148</sup> Nota al pie No. 167. Larry Evers, “Don Alfonso Flores...” *op cit*, p. 104.



*Takaali* del Norte, llamado también *Tetakawi*, en San Carlos, Guaymas.  
Foto: Enriqueta Lerma.

tribu, los dos cerros *Takaalai*, ambos rodeados de agua, son lugares diferenciados entre sí tanto por su ubicación como por significar destinos opuestos para los *jiapsim* de quienes murieron en dos tipos de estado: a) el *Takaalai* del norte, llamado también *Tetakawi*, es el lugar donde, quienes habiendo cometido incesto durante su vida, permanecen convertidos en peces (una especie de sirenas) o en serpientes por la eternidad;<sup>149</sup> b) el *Takaalai* del sur, llamado también *Sooria*, en cambio, es el lugar donde los miembros de las cofradías religiosas del catolicismo yaqui permanecen felices entre cánticos y rezos.<sup>150</sup>

<sup>149</sup> Dato proporcionado por Don Fermín Flores y por Luisa Cochamea, ambos de Estación Vicam. El incesto es entendido como la práctica de relaciones sexuales con parientes consanguíneos y con parientes adquiridos por lazos de padrino o compadrazgo.

<sup>150</sup> El *sooria* a que hace referencia L. Evers es denominado como *so'uria* por Cristina Aguilar cuando interpreta el

Como se observa, el *itom ania* en su dimensión de cielo se vuelve complejo en tanto se entrecruza de manera singular con el *yo'o ania*, principalmente con respecto a los espacios que se conciben destinados a los *jiapsim* tras la muerte. Los que he mencionado aquí se relacionan directamente con el límite del cielo en las fronteras *Takaalai*; más adelante haré mención de otros espacios vinculados más directamente con instancias propias del *Toosa* (nido).

lugar destinado para los miembros de las cofradías católicas tras la muerte. Cristina Aguilar, Fernando Berrojálbiz y Alejandro Fujigaki, “Aproximaciones hacia una idea común de la muerte entre yaquis, tarahumaras y tepehuanes”, en *Las vías del noroeste*, Tomo Dos, UNAM, p. 598. (En galerías). Sin embargo la traducción literal que los yaquis le dan a la palabra *sooria* en la actualidad es la de “ascenso”, “algo que sube”, puede ser hacia el cielo.

### 3.4 *Toosa*: “el nido heredado”

A la dimensión del *itom ania* percibida de manera naturalizada y que es factible de ser apropiada y transformada por los esquemas corporales se le llama *Toosa* —la denominación en lengua *jiak* más cercana a nuestra idea de “territorio”— en tanto sus cualidades son materiales también es percibida por los *yoris*.

El *Toosa*, como ya se mencionó, hace alusión al nido dotado por Dios en primera instancia a las gallinas y después a los yaquis. Sus límites son al norte el *Takaalai-Tetakawi*, al sur el *Takaalai-Sooria*, al Este la sierra y al oeste el mar. Es también la denominación que hace referencia a la herencia divina durante las ceremonias de toma de cargos en el Gobierno Tradicional.<sup>151</sup>

A manera de paréntesis señalo la estructura del Gobierno Tradicional Yaqui, el cual se organiza del siguiente modo en cada pueblo: se conforma por cinco autoridades, un *Kobanao* (gobernador), quien toma decisiones acerca de los problemas de su pueblo y se coordina con otros gobernadores yaquis para resolver los que atañen a toda la tribu. Le sigue en la jerarquía el *Jabo'iyowe* (pueblo mayor), representante del consejo de ancianos, su cargo es vitalicio y cumple una especie de “consejo consultivo”. Aunque no tiene resolución definitiva en la toma de decisiones, su opinión es fundamental, ya que porta la voz de quienes alguna vez ocuparon puestos de importancia en el Gobierno Tradicional. El tercer lugar en el mando lo ocupa el *Wiko'oya'ut* (“el capitán”), conocido también como *coyote*, éste se encarga de la defensa del territorio en su conjunto, de supervisar el respeto de los linderos de su pueblo y de vigilar la porción de monte y sierra que le corresponde a su gobierno. Sus funciones se extienden a la protección de la gente y

la preservación del orden público. A su mando se encuentra el cuerpo militar, conformado por los cabos. El cuarto de los gobernadores, el *Nejja ya'ut* (chicotero) se encuentra aunado a las tareas del *Wiko'oya'ut*, éste funge un papel judicial, ejecutando las penas que restablezcan el orden civil. El último en la jerarquía es el *Ji'ojtereo* (secretario), quien principalmente se aboca a atender las cuestiones administrativas con el exterior de la etnia. Esta estructura, sin embargo, no puede actuar de manera independiente sin la aprobación consensuada de la asamblea general del pueblo, la cual se celebra cada domingo en la ramada tradicional de gobierno.<sup>152</sup>



Gobernadores yaquis en la enramada del Gobierno Tradicional. Foto: Enriqueta Lerma

<sup>151</sup> Aún en la actualidad los miembros del gobierno tradicional, aunque son nombrados el 12 de diciembre, toman el cargo hasta el 6 de enero del siguiente año, esta segunda fecha coincide con lo señalado en el “Testamento Yaqui” donde indica que la línea divisoria del territorio fue trazada en ese día: “Hoy 6 del primer mez de dos niños inocentes del año 1414, caminad por todo los montes y serros. y aldeas; predicando la Santa Linia Divisoria, anunciando el Evangelio del Reyno Dios para salir a un lugar, que es Takaalaim...” Larry Evers, *op cit*, p. 77.

<sup>152</sup> Para profundizar en la estructura del Gobierno Tradicional de la tribu Yaqui Ver Hilario Molina, “Autonomías históricas. Autonomía yaqui” en *México: Experiencias Autonomía Indígena*, Guatemala, Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas, 1999.





Tambolero a un costado de los bastones de mando del Gobierno Tradicional.  
Foto: Enriqueta Lerma.

Dado que el “nido” es encabezado por el gobernador principal se considera de manera literal que la asamblea del pueblo son las alas de un ave, por lo que se le denomina en lengua vernácula *masam u tea*: “alas del gobernador”, “fuerza del gobernador” o “alas del gobierno”. Asimismo por tratarse de una organización social tipo militar a la asamblea suele llamársele también “tropa” y el encargado del Gobierno Tradicional de dirigirse a ella es el capitán, el *coyote*.

Cada doce de diciembre, cuando son elegidos los miembros del gobierno, bajo la enramada y ante la asamblea general, las nuevas autoridades se comprometen a cuidar el territorio y a resguardar los bastones de mando que les han sido conferidos. Los bastones poseen una fuerza numinosa proveniente del *yo’o ania*, pues se cree que fueron proporcionados por Dios para guiar

al pueblo. Con un discurso que rememora a Moisés frente al Faraón egipcio, los maestros litúrgicos exhortan a los nuevos gobernadores a cuidar de ellos: “si son borrachos o infieles con sus esposas, si no cumplen con la *lutu’uria*, si no luchan por mantener el territorio, esos mismos bastones tomarán forma de serpientes y los devorarán”.<sup>153</sup> El *Toosa* cobra así calidad hierética. Cada miembro del gobierno desde ese momento tiene la obligación de proteger “bajo sus alas, como una gallina a sus polluelos” a la *yoemia* y de resguardar el nido que heredaron.

<sup>153</sup> “Dice don Fermín que los bastones de mando son víboras. Así como el de Moisés, que cuando echó el bastón al suelo se convirtió en víbora, así es el bastón de mando. Una vez que Moisés lo recogió del piso tuvo el poder para dirigir a su pueblo, así los gobernadores yaquis tienen ese poder que les da el bastón, pero si no hacen bien las cosas la misma vara los puede tragar”. Diario de campo de la autora.

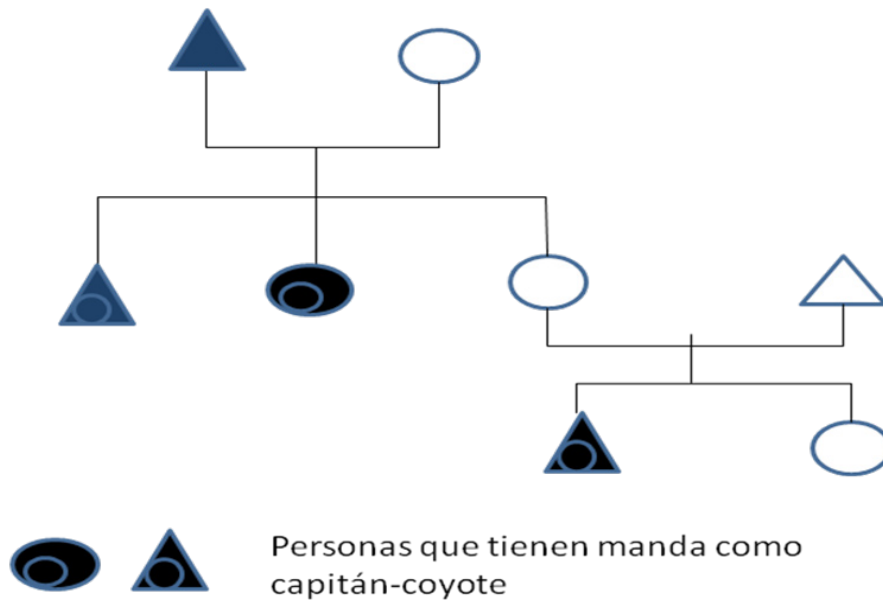


Figura 3. Esquema de parentesco del coyote.

El *Toosa* se compone de los pueblos, la sierra, el monte, los campos de cultivo, el mar y el río. Incluye, además, la flora y la fauna que son parte de su ecosistema; pero también se concibe que los yaquis, “hasta el último”, son parte de él. De este modo el *Toosa* sólo cobra sentido en relación con la comunidad *yoeme*. No es concebible, por tanto, un *Toosa* sin yaquis, ni yaquis sin *Toosa*.

### 3.5 Coyotes: Guardianes del *Toosa*

Aunque resguardar el *Toosa* compete a la sociedad *yoeme* en su conjunto ello no resta responsabilidad estricta sobre un grupo de hombres, y en menor medida de mujeres, que cumplen el cargo de ser “coyotes” o capitanes. Los cuales son destinados, por la imposición de pagos de mandas, a cuidar del territorio y comprometidos a jurar fidelidad a la tribu en caso de amenaza externa.<sup>154</sup>

<sup>154</sup> El pago de manda es un sistema de contracción de cargos rituales. Cuando una persona ha padecido una enferme-

Los *coyotes* son encomendados desde pequeños, sin embargo, éstos no son elegidos de manera aleatoria, pues hay familias completas de ellos, mostrando una continuidad de linaje. Por ejemplo, en el caso que observé, la familia estaba compuesta por el padre, quien es *coyote*, su esposa y tres hijos: un varón y dos mujeres. El padre asignó a dos de sus hijos de sexo diferente el cargo de *coyote*. Según las interdicciones prescritas la mujer-*coyote* no puede casarse ni engendrar hijos, en cambio la que contrajo matrimonio debía designar a su propio hijo como capitán (figura 3).

dad (principalmente durante la infancia) o se encuentra con un problema grave, alguien movido por la “lástima” puede ofrecer al santo de su devoción que el pereciente funja determinado cargo en cuanto recupere el bienestar. “El padrino” (quien ofreció la manda) le notifica entonces que debe asumirlo. De este modo se puede cumplir una manda como cantora, maestro, matachín, *chapyeka*, angelito o coyote. Algunas mandas las paga la familia ofreciendo fiestas durante la cuaresma o en las celebraciones patronales, aquellos que cuentan con poco recursos económicos pueden cumplir colaborando en el desarrollo de los rituales con trabajo manual o pequeñas contribuciones en especie.

El conocido *Juramento Yaqui*, corresponde a su ceremonia de investidura:

Para ti no habrá ya sol. Para ti no habrá ya noche. Para ti no habrá ya muerte. Para ti no habrá ya dolor. Para ti no habrá ya calor; ni sed, ni hambre, ni lluvia, ni aire, ni enfermedades, ni familia. Nada podrá atemorizarte. Todo ha concluido para ti, excepto una cosa: el cumplimiento del deber. En el puesto que se te designe, allí quedarás por la defensa de tu nación, de tu pueblo, de tu raza, de tus costumbres, de tu religión. ¿Juraras cumplir con el mandato divino?

Con estas palabras los capitanes cahitas otorgan la investidura militar a los oficiales del ejército de El Yaqui, a lo que los nuevos caballeros, baja la cabeza responden: *Ehui (Si)*.<sup>155</sup>

No obstante, la exaltación del espíritu guerrero que se difunde al exterior de la etnia en esta versión, en la escena ritual *yoeme* no suele presentarse como una exhortación lapidaria. Tampoco su connotación central está relacionada con la guerra. Su forma discursiva es bastante flexible y de fondo representa una plegaria de suma tristeza y un ritual de separación, pues con ella se señala al infante que debe romper sus lazos familiares, debilitar sus posibles vínculos emocionales futuros y suprimir sus expectativas individuales. En este sentido el proceso coincide con lo descrito con Victor Turner cuando señala que una de las etapas de los ritos de paso es la separación:

La primera fase (de separación) comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un «estado»), o de ambos.<sup>156</sup>

<sup>155</sup> *Juramento Yaqui*, difundida ampliamente con diferentes variantes en la región sonorensa. Al parecer la primera versión, misma que aquí se cita, fue recopilada por Alfonso Fabila, *op cit*, p. 185.

<sup>156</sup> Victor Turner, *op cit*, p. 102.

Jurarse como *coyote* representa para la familia y para quien lo asume un doloroso rito de paso, tras él que se abandona el núcleo social primario en beneficio de la comunidad. En el ritual los afectos son puestos en duda y los lazos de pertenencia se debilitan, de modo que el infante pueda asumir su soledad frente al mundo y comprometerse con la comunidad en su conjunto. Aquí la descripción de un ritual de investidura del cargo de *Coyote*:

*Lo persignaron en la mañana de un domingo caluroso, frente a la cruz de la Guardia Tradicional de Tórim. Primero subió la loma para llegar a la Iglesia; ahí se hincó y lo persignó el maestro. Se realizó una larga misa con himnos de cantoras y después lo trasladaron a la Guardia Tradicional. En ella, bajo la ramada de paja, reunidos en asamblea, los gobernadores y el resto de la yoremia, vieron al niño tomar su cargo de “coyote”. El infante ya sabe lo que debe hacer, ha estado practicando la danza que imita al animal con su abuelo. Frente a la cruz el capitán le dirigió un discurso largo y triste, que Don Fermín me tradujo del siguiente modo: “A lo mejor tus padres no te quieren. A lo mejor no saben lo que están haciendo contigo, pero te han dado una carga muy pesada. Porque si te quisieran no habrían aceptado darte este manda, pero aceptaron y te trajeron aquí para que te volvieras capitán de la tribu. Ellos saben que a partir de este momento ya no puedes hacer lo que quieras, ni vivir como tú quieras. Tus padres no te quieren porque saben que vas a morir si es necesario, que si tenemos una guerra o si alguien quiere quitarnos las tierras, tú tienes que llevar a la gente a esconderse a la sierra. Tú ya no puedes estudiar, no puedes andar de borracho, no debes tener sueño, no debes tener calor, ni frío. Sólo puedes vivir para la tribu. Cuando estemos en la guerra tienes que conducir a la gente a su escondite, vas a ir al frente, cargando con todos para cuidarlos y si algo malo pasa tú debes ir al frente de to-*

*dos. Cuidar a las mujeres, a los niños y a los ancianos es tu responsabilidad. Debes dirigirlos en el camino y si alguien los sigue devolvete sobre tus pasos para dar el pecho y ser el primero que mueras. ¡Qué carga tan pesada te dieron tus padres! Tienes que venir todos los domingos a las misa y a la Guardia y estar en todas las reuniones que se hagan. Ya no puedes pensar en ti, tienes que pensar en la tribu, cumplir la verdad y estar preparado para guiar a tu pueblo, cuidar de la religión, proteger a los santos y morir si es necesario”.*

*Concluido el discurso el niño fue vestido con la indumentaria del coyote: su penacho de plumas, la piel de coyote colgando de la cabeza a su espalda, su arco, su bule de agua, su cobija y sus flechas, y comenzó la danza del coyote frente a la cruz. El músico de tambor y flauta, sentado en el piso, le marcaba el paso. Dice don Fermín que cuando el padre del niño escuchaba todo lo que su hijo debía soportar le cayeron las lágrimas y se puso unos lentes oscuros para que nadie se diera cuenta. Y hasta que llegó de regreso a Vicam Estación seguía llorando. Los siguientes días fueron de duelo. La casa de la familia en silencio, sin música, ni nadie que asomara a la puerta. El niño, con el gesto cabizbajo, caminaba por el solar sin hablar a nadie. El ambiente de esos días fue de suma tristeza.<sup>157</sup>*

El iniciado se reagrega a la comunidad con nuevo estatus, obligaciones y derechos que lo definen en la estructura social yaqui como una persona de prestigio y de respeto. “De él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios sociales en un sistema de tales posiciones”.<sup>158</sup> Las cualidades del coyote son adquiridas por el iniciado. A partir de ese momento adquiere la destreza de desplazarse solitario por el monte,

de soportar el hambre y el cansancio. Rompe con la familia y marca fronteras: fronteras simbólicas y fronteras territoriales. Es su responsabilidad conocer el *Toosa*: sus límites, pero también sus escondrijos para ocultar a la población.

Los capitanes-coyotes gozan de sumo respeto en la comunidad *yoeme*, pues se reconoce que para ellos el *To’o’sa* está por encima de cualquiera de sus intereses particulares. En el caso de las mujeres asumirlo implica todavía más interdicciones. Serán vigiladas constantemente por sus padres, quienes evitarán que contraigan otros compromisos, entre ellos el matrimonio y se evitará que inicien vida sexual. La interdicción es comprensible dado que si engendraran hijos no podrían arriesgar su vida en el cumplimiento de su cargo. El cumplimiento de la manda aumenta el reconocimiento social sobre ellas, son ejemplo de respeto y *lutu’uria*:

*Juana no quiso hablar conmigo para una entrevista, dijo que no podía y que le preguntara a su hermana por qué no le era posible. Su hermana me dijo que Juana es muy especial y muy seria porque cuando era niña se murió. Todos creían que de verdad estaba muerta, pero regresó y volvió a vivir. En ese momento recibió un don: el de curar. Por ese motivo su hermana es muy respetada por la gente, pero también porque está persignada como coyote. Es la única mujer que danza coyote cuando algún capitán o miembro de la guardia muere. Dice que Juana es muy seria porque se junta “con pura gente mayor”, con cantoras, maestros y autoridades. La madre de Juana no la deja ir sola casi a ningún lado. Juana cuenta a veces que se ha casado tres veces y ha enviudado en todos los casos, pero la gente que la conoce sabe que no es verdad. Sólo que Juana nunca se casará porque “es muy respetada”.<sup>159</sup>*

El cargo de *coyote* entre los yaquis ha sido poco analizado. Por lo mismo, la posición de las

<sup>157</sup> Diario de campo de la autora, 27 de octubre de 2009. Archivo personal.

<sup>158</sup> Victor Turner, *Idem*, p. 102.

<sup>159</sup> Diario de campo de la autora.



Detalle de la investidura del coyote, esta piel se coloca en la parte trasera de la cabeza, acompañada de un penacho de plumas. Foto Enriqueta Lerma.

mujeres —que es minoritario— tampoco se ha estudiado. Es probable que el papel que desempeñan las “mujeres mensajeras” tenga origen en roles ocupados por mujeres como capitanas anteriormente.<sup>160</sup> Ellas son quienes negocian el territorio con los *yoris* en primera instancia.<sup>161</sup> Esto último es observado por J. González:

Juan José Rodríguez Villareal, dans son ouvrage *Los indios del noroeste en los escritos de sus cronistas*, fait référence à la participation des femmes aux danses de guerre, où les «anciennes» de la tribu, lors du retour des guerriers victorieux, effectuaient une cérémonie de bienvenue. La

<sup>160</sup> Las “mujeres mensajeras” son aquellas que cumplen el rol de fungir de avanzada durante una negociación. En la actualidad, en algunos casos, durante las negociaciones con autoridades externas, suele enviarse al interlocutor una comisión de mujeres para llegar a acuerdos logísticos sobre el próximo encuentro.

<sup>161</sup> “Los españoles están ignorantes de los límites que respetan los indígenas: sin embargo con prudencia de extranjero en país que no sentía como propio, Francisco de Ibarra envía mensajeras indígenas —otro consejo de los útiles tupinguaimas, puesto que, dicen, los hiaquis les dan mejor crédito a las mensajeras que a los mensajeros— que llevan la solicitud muy atenta de permiso para entrar al hiaiquimi”. Palemón Zavala, *El indio Cajeme*, op cit, p. 41.

chevelure de l’ennemi, symbole de la victoire, passait de main en main et les femmes, tout en dansant, interprétaient des chants rituels. Il rapporte également que les femmes occupaient la fonction d’ambassadrices, qu’elles remplissaient surtout les périodes de conflit.

A propos de cette fonction d’ambassadrice attribuée aux femmes, Edward Spicer raconte comment les Yaqui, lors des premiers affrontements avec les forces militaires du capitaine Hurdaide, ont négocié l’entrée des Jésuites sur leur territoire. Sous l’impulsion du *yaut conibomea*, les Yaqui ont envoyé deux ambassadrices pour établir le cadre des négociations préliminaires et favoriser l’installation des Jésuites. (...) Le rôle joué par les ambassadrices yaqui auprès des autorités religieuses et militaires espagnoles signale le niveau de responsabilité qui était accordé à certaines femmes.<sup>162</sup>

<sup>162</sup> J. González Enríquez, *Les Yaqui. Mexique septentrional. Un manuel d’ethnographie appliquée*, Paris, L’Harmattan, 2007, p. 101.

Cuando E. Spicer habla al respecto no registra la participación de las mujeres como capitanas y no toca la trascendencia del *coyote* en la estructura social como guardianes del *Toosa*. Sólo lo clasifica como cargo ritual dentro de las que señala como “danzas sagradas”, al lado de las de pascola y *matachín*<sup>163</sup>:

Probablemente también *debería* clasificarse dentro de esta categoría general de sagrada la danza del Coyote (en yaqui *Wo'i*), que es la danza de la Sociedad Militar y es ejecutada exclusivamente por miembros de esa organización. La Sociedad Militar participa como organización en muchas de las importantes ceremonias yaquis. Su ritual es parte prominentemente de la mayoría de los Pahkos, y la danza del Coyote es parte de esas ceremonias. La danza se ejecuta al son de canciones cantadas en un hoyo con acompañamiento de un tambor militar, con ritmos marcados en el tambor y en los arcos que llevan los soldados danzantes. El significado de la danza, según se entiende en el siglo XX, es principalmente el de una disciplina de los soldados y un símbolo de la solidaridad de la Sociedad Militar. Si alguna vez tuvo sentido de una “danza de la victoria” u otros significados rituales registrados en escritos del siglo XVIII y XIX, éstos se han perdido”.<sup>164</sup>

Como se observa, Spicer reduce el rol de *coyote* a una manifestación dancística, la cual se ve todavía más disminuida por el estatus que le da:

Pero la Danza de Coyote era una función menor. Las funciones más importantes de la Sociedad Militar consistían en encabezar la procesión del Konti cada domingo cargando la imagen de su patrona, cada

oficial cubierto con su tocado de piel de zorro, los capitanes llevando los arcos que les dieron su título yaqui: *wikoi ya'ut*, o jefe del arco.<sup>165</sup>

Y la interpretación baja cada vez más de nivel, pues L. Varela no sólo la concibe únicamente como una danza, sino que considera que para ejecutarla no se requiere ninguna preparación:

El danzante no requiere de una formación especial para ejecutarla la danza. Todo miembro de la etnia ha visto repetidas veces, desde su infancia, esta representación, de manera que al llegar a la edad adulta, cuando es requerido para ello, sólo necesita imitar los movimientos coreográficos que ya conoce.<sup>166</sup>

Contrario a estas interpretaciones, aquí he descrito ya al menos un caso en donde el iniciado fue entrenado por su abuelo, quien también fue *coyote*. Sin restar importancia a la ritualidad —de donde el *coyote* toma su fuerza y se compromete con la *yoremia*— considero, además, que las funciones principales de su cargo están en otra tarea: en el resguardo del *Toosa*. Palemón Zavala, quien redactó la biografía de los dos grandes héroes de Las Guerras del Yaqui: José María Leyva, “Cajeme” y Juan Maldonado, “Tetabiate” (apoyándose en testimonios directos de la tribu),<sup>167</sup> asegura que Tetabiate fue jurado como *coyote*;<sup>168</sup> sin embargo, eso no lo pudo sostener sobre Cajeme, quien vivió toda su infancia y gran parte de su juventud fuera de los pueblos yaquis (en Hermosillo, California y el occidente mexicano). Por ese motivo pudo no ser jurado como tal durante sus primeros años. Dato interesante, pues para los yaquis la ima-

<sup>165</sup> E. Spicer, *ibidem*, p. 265.

<sup>166</sup> Leticia Varela, *La música en la vida de los yaquis*, *op cit*, p. 81.

<sup>167</sup> P. Zavala, *El indio Cajeme... op cit.* y P. Zavala, *El indio Tetabiate y la nación del Río Yaqui*, Hermosillo, Sonora, Imágenes de Sonora, 1997.

<sup>168</sup> P. Zavala, *El indio Tetabiate...*, p. 39.

<sup>163</sup> Un estudio detallado sobre los *matachines* puede encontrarse en: Marivel Mendoza, “Los soldados de la Virgen”, en M. E. Olavarría, *Símbolos del desierto...*, *op cit*, pp. 75-102.

<sup>164</sup> E. Spicer, *Los yaquis. Historia...*, *op cit*, p. 122.

gen de Cajeme no tiene el mismo significado que la de Tetabiate, pues se considera que el primero no cumplió su cargo “de acuerdo a la tradición”. Es muy posible que eso haga referencia a la falta de investidura ritual de Cajeme. Esto no es sorprendente si se toma en cuenta que para los yaquis el reconocimiento positivo de sus miembros y la aceptación de las personas externas se origina en la capacidad que muestran para asumir los padecimientos provocados por las fiestas, los rituales y el cumplimiento de sus cargos.

En la cultura yaqui, como se observó a lo largo de este capítulo, la noción de mundo cuenta con una clasificación que integra dimensiones numinosas particulares, las cuales cobran sentido en el mundo objetivo sólo en relación con las for-

mas de organización social: compadrazgo, padrinazgo, cumplimiento de cargos del gobierno tradicional y con una estricta normatividad que permite la conservación del *Toosa*. El “cacho de tierra con su pedazo de cielo” no es por tanto sólo una delimitación espacial territorial, su significación guarda referentes anclados es una cosmovisión que tiene vigencia a partir de la continuidad de las prácticas rituales, la estructura social y la forma como se concibe el ciclo de vida de los yaquis como individuos.

Si bien en este capítulo abordé de manera global las nociones acerca del mundo y del espacio específico de los yaquis, en el siguiente me abocaré de manera exclusiva a describir el modo cómo se configura cada una de las instancias que componen el *Toosa*.

## Capítulo IV

### El “*nido*”: instancias espaciales del Territorio Yaqui

Como se observó en el capítulo anterior, el *Toosa*, “nido” o Territorio Yaqui, es una de las dos partes que integran el “cacho de mundo” que Dios concedió a los *yoeme*. Su fundación, hecha por cuatro profetas, abarcó de *Takaalai* a *Takaalalai*: fronteras físicas y simbólicas del espacio yaqui. Más allá está la morada de destino de los muertos. Su resguardo compete principalmente a los capitanes, quienes al jurarse como coyotes ante la Guardia Tradicional de Gobierno, se comprometen a cuidarlo a costa de su propia vida. El territorio es así un espacio “sagrado”, cuya composición se concibe tomando en cuenta las entidades no humanas que lo habitan.

En este apartado me he propuesto exponer las partes que lo conforman según las inmanencias y opacidades expresadas por los yaquis en la vida cotidiana. Para ello es necesario explicar su ordenamiento a partir de la relación que guardan con el contexto geográfico, la significación de los lugares y las formas de interacción posibles con las entidades que están en ellas. Describiré, por tanto, la relación entre monte y sierra; distinguiendo este binomio del que forman los pueblos y los campos de cultivo, así como la diferencia entre “agua de mar” y “agua del río”, ambas denominadas *bawe*.

Antes de ello, sin embargo, es necesario especificar que “el nido” yaqui se ubica en un espacio definido como bosque desértico, bosque espinoso

o simplemente como desierto. Sobre la categoría de desierto hay una interesante discusión preocupada por cristalizar un concepto que sedimente las variables analíticas de dicho espacio. Por su vigencia e importancia es necesario entrar al debate. Sin duda, la idea difundida que contempla al desierto como espacio desolado, arenoso, alejado, abandonado y de purificación, exoneración o castigo, podría aplicarse casi sin chistar al de los yaquis. En numerosos estudios se ha dicho ya, desde una concepción occidental, cristianizada y ética que éste representa peligro, tentación y muerte,<sup>169</sup> visión excluyente, pues está lejos de exponer lo que significa para sus habitantes. Con la antelación de verlo como un espacio hostil, inculto y vacío, la posibilidad de una interpretación diferente queda anulada. ¿Para qué indagar en lo que ya se sabe que está del otro lado de lo humano y de la cultura? Pero no sólo las perspectivas deductivas impiden acercarse al significado que los habitantes del desierto

<sup>169</sup> Varios artículos con esta concepción se encuentran en el texto editado por Hernán Salas y Rafael Pérez-Taylor: ver José A. Fernández, “Los paisajes del desierto”; Cosimo Zene, “Travesía en el desierto. Las experiencias de la humanidad en el diálogo con Dios”; y Guy Rozat, “Desiertos de rocas y desiertos del alma. Un acercamiento antropológico al la crónica de Pérez de Rivas” en Hernán Salas y Rafael Pérez-Taylor, *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, México, UNAM: IIA/PyV, 2004.



tienen sobre él; incluso aquellas adscritas a lo emic no están cerca. Gilberto Giménez,<sup>170</sup> por ejemplo, señala la importancia de integrar el significado producido en su propio seno, pero al momento de analizarlo sus habitantes no son tomados en cuenta. Lo describe como una instancia geográfica “marcada con geosímbolos”; los cuales interpreta resaltando las representaciones de los conquistadores del noroeste mexicano, de los cronistas y de los medios impresos del siglo XIX, pero nunca, ni por asomo, señala la perspectiva, ya no digamos de los pueblos originarios, ni siquiera retoma la de los grupos hegemónicos de las regiones desérticas. El problema de definir el desierto es que los investigadores externos lo interpretamos guiados por el discurso de los externos, en esas circunstancias los matices no son evidentes. Es tanto como intentar percibir con nuestra gama de colores los tonos de negro que señalan los tarahumaras o las tonalidades blancas de los esquimales.

Neyra Alvarado, quien realizó un intenso trabajo etnográfico en el norte de México, destaca la ausencia de una propuesta para explicar cómo conciben el desierto quienes lo recorren. Ella lo interpreta con base en sus observaciones como un espacio “peligroso”, “por ello es necesario hacerlo utilizable... transitable mediante ritos”.<sup>171</sup> Dado que analiza cinco peregrinaciones en el espacio desértico, la amplitud del tema no le permite profundizar específicamente en la significación del espacio en cada recorrido. Sin embargo, es loable su interpretación acerca del reencuentro de los peregrinos con los ancestros en este espacio: *una especie de laberinto que ata a los antepasados con los vivos*. En cuanto al significado puntualiza con mayor detenimiento en “lo salvaje” y en los peligros del camino. Considero que su propuesta es bastante rescatable, sobre todo porque muestra qué significa el de-

<sup>170</sup> Gilberto Giménez y Catherine Héau Lambert, “El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad”, *Culturales*, enero-junio, Año/Vol. III, número 005, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, México, 2007, p. 7-47.

<sup>171</sup> Neyra Patricia Alvarado, *op cit.*

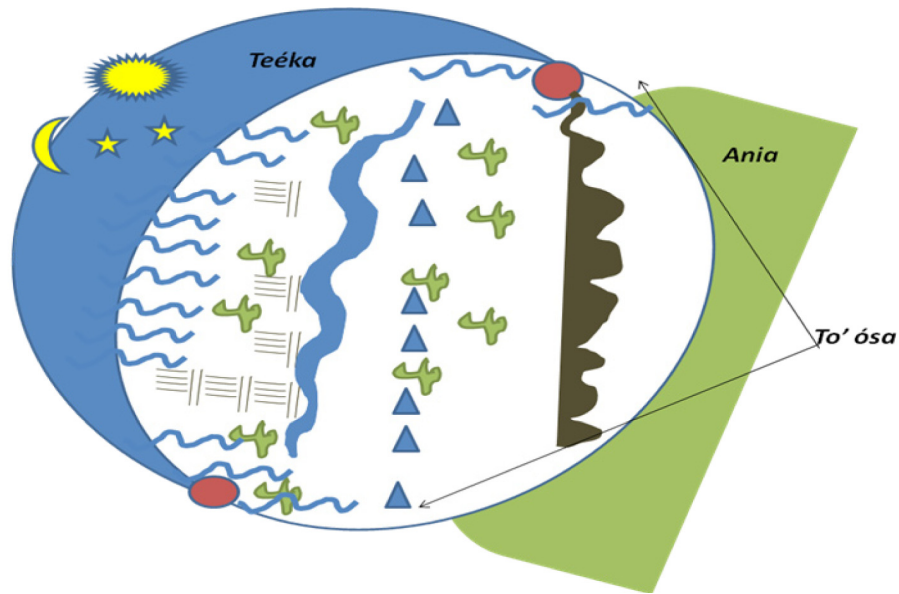
sierto para los caminantes mestizos y pápagos en el contexto específico de ocho peregrinaciones por el desierto mexicano. Concibo que es bajo los parámetros de Alvarado que debieran interpretarse los significados del desierto: tomando en cuenta que las sociedades que lo habitan son diferentes, pero también son distintos los desiertos, los contextos, sus apropiaciones y, sobre todo, las personas que viven en ellos. Aquí procuro exponer qué significado guarda el desierto para los yaquis.

De manera esquemática en la figura 3 se aprecia un dibujo del *Toosa* que muestra a grandes rasgos la concepción de “mundo yaqui”. En éste el desierto no está sólo, no purifica y tampoco está deshabitado. Tras ello describo cómo se concibe cada parte que compone el espacio yaqui.

#### **4.1 *Juya* y *Kawi*: Lo que se alcanza a ver sin estar pisando el monte y sin estar pisando la sierra**

El paisaje yaqui, sin hombres ni mujeres, sin casas, sin campos de cultivo, sin iglesias: espacio deshabitado, no reproducido, no transformado, es lo que se ha interpretado como “la naturaleza salvaje”. *Juya* le llaman los yaquis y lo traducen al castellano como “monte”. Spicer lo señala como *huya aniya* “mundo del monte”:

Hay un nombre para lo que la mucha gente de la tradición occidental ha llamado en los últimos siglos “el mundo natural”: ese nombre es *huya aniya*, que puede traducirse literalmente como “mundo de los árboles” o “mundo-selva”. *Aniya* ha sido traducido frecuentemente por los yaquis al inglés como “*world*” (“mundo”), y esa es probablemente una buena traducción si tenemos presente la connotación de la palabra inglesa *world* como “reino” o “domino”. La traducción de *huya* no es tan sencilla: puede traducirse como “árbol”, pero probablemente sería más exacto traducirla como “bosque”, con el significado de unidad



- |  |                                     |  |                 |
|--|-------------------------------------|--|-----------------|
|  | Taá, "itom achai ola"               |  | Takalaim        |
|  | Mala mecha, "Ae María"              |  | Kawi: sierra    |
|  | Estrella Guía y Lucero de la Mañana |  | Huya: monte     |
|  | Bawe: mar y río                     |  | Pweplum: pueblo |
|  | Wasam: tierras de cultivo           |  |                 |

Concepción del *itom ania*, según la propuesta de Gregorio Flores, danzante de venado, Vícam Estación, temporada de campo junio-julio de 2008.

colectiva, no individual y singular. La forma inglesa "the woods" ("la selva") podría ser la mejor traducción, es decir, una región de objetos salvajes a la que no llega la influencia del hombre. Para traducir *huya ania* al español los yaquis refieren la palabra "monte". (...) Sin embargo, ninguna de las traducciones tiene todas las connotaciones de *huya ania*: "monte" es adecuado sólo con respecto a la connotación de tierra inculta, no modificada por los seres humanos.<sup>172</sup>

<sup>172</sup> E. Spicer, *Los yaquis*, op cit, p. 75.

Figura 4 . El *itom ania* según los yaquis.

Sin embargo, me parece necesario hacer una distinción conceptual entre *juya* y *juya ania*. Desde mi perspectiva *juya* remite a una noción espacial equiparable a "paisaje", muy similar a *urlandschaft*,<sup>173</sup> que remite a "lo que se alcanza a ver" más allá del pueblo, donde monte y sierra pueden ser parte de él. Se compone de la inmensidad de la franja serreña, siempre que ésta no se esté pisando. Cuando la sierra ha sido pisada deja de ser *juya* para convertirse en *kawi*. Levantada como una muralla que separa a los yaquis del resto del mundo hacia el Este, la línea de cerros toma el nombre de Sierra del Baakateebe. Deshabitados están el monte y la sierra.

<sup>173</sup> "En las relaciones Hombre-Medio, el paisaje identifica el componente cultural. Los alemanes distinguen, por ellos entre un paisaje originario, el *Urlandeschaft*, o paisaje original, de carácter natural, o *Naturlandschaft*, y un paisaje cultural, producto de la dialéctica entre pueblo y territorio, de carácter histórico, el *Kulturlandschaft*. En este trasciende la singularidad histórica del grupo humano que ocupa el espacio regional". José Ortega Valcárcel, *Los horizontes de la geografía*, España, Ariel, 2000, p. 287.



*Juya*. Foto: Enriqueta Lerma.

Mientras permanezcan de ese modo serán *juya*. Los pueblos *yoemem* irrumpen la vegetación del bosque espinoso para asentarse. “Antes de que hubiera pueblos todo era *juya* —reflexiona Hugo López—: era el desierto solo”.<sup>174</sup> Comparto esta idea: el *juya* no es únicamente un espacio salvaje, es ante todo, el origen. Y aquí está la distinción importante: *juya* conceptualmente remite a un espacio físico perceptible por el esquema corporal humano; en cambio *juya ania* tiene una extensión significativa anclada en una cosmovisión ancestral, vinculada con el *yo’o ania*, capaz de ser contactada sólo por algunos yaquis bajo ciertas restricciones. El desierto habitado por los yaquis no es un espacio desolado, peligroso o “inculto”, por lo agreste de su ecosistema.

<sup>174</sup> Comunicación personal durante el Seminario del DEAS del INAH, 2009.

El *juya ania*, visto por los yaquis, está cargado de significación, contenido por múltiples deseos, miedos, entidades numinosas y por los *jiapsim* de algunos ancestros. En ese sentido el *juya ania* es ante todo *incertidumbre*. Una interpretación ya señalada por Spicer, pero en la que no profundizó.<sup>175</sup> La incertidumbre, según Michel Crozier y Erhard Friedberg<sup>176</sup>, es una forma de ejercer poder; es la gama de posibilidades que se posee para actuar de forma que se

<sup>175</sup> “Las fuentes de poder existían en un mundo donde había mucha incertidumbre, donde hacía mucho que el hombre no controlaba, para el cual no había reglas definidas, esa era la cualidad esencial del huya aniya: una persona nunca sabía cuándo o cómo podía llegarle el poder.” E. Spicer, *Los yaquis... op cit*, p. 79.

<sup>176</sup> Michel Crozier y Friedberg, Erhard, *El actor y el sujeto, las restricciones de la acción colectiva*, México, Alianza Editorial, 1990.



Músicos rituales *de oficio*: a la derecha los ejecutantes de *hirúkiam* (raspadores). En la parte superior izquierda el tambolero y flautero. Abajo un tambor de agua. Fotos: Enriqueta Lerma y Samuel Flores.

provoque desconcierto en los otros. Mientras más amplio es el abanico de posibilidades, los sujetos dependen más de quien ejerce el poder al no conocer la siguiente acción. Ante una falta de certeza, en el *juya ania* se tiene precaución, pues se desconoce lo que ofrece. No sólo por temor: ahí se pueden obtener goces sexuales, dones, encantos y riquezas, pero también se puede encontrar la locura o la muerte. El *juya ania* puede ofrecer variados resultados porque en él se encuentran algunas entradas privilegiadas de acceso al “mundo antiguo”, a ese, donde las reglas eran tan laxas. ¿De quién es la moral sino de los humanos? Antes de la cristiandad, “antes de los yaquis”, todo era permitido. Si es así, entonces todo puede pasar en el *juya ania*.

Discretos, los hombres que desean obtener el don de la danza, la música o el canto, emprenden silenciosos un viaje por tres días en el monte:

buscan las bocas de entrada al *yo’o ania*: cuevas, hormigueros, ojos de los árboles o panales de abejas, llamadas *yo’o jo’aram* (“casas de los encantos”) con la intención de que las entidades numinosas les proporcionen sus dones.<sup>177</sup> Los

<sup>177</sup> Entre algunos grupos indígenas que se ubicaron en lo que ahora es Estados Unidos se tenían creencias similares. Por ejemplo, entre los chippewas se creía que durante los sueños que se experimentaban en el bosque en un período de aislamiento, se les proporcionaban cánticos y recibían un espíritu guardián que les facilitaba el poder curar o dañar. “Las personas procuraban mantener un contacto continuo con su espíritu guardián y con otros espíritus mediante ofrendas de alimento y tabaco. Este último se fumaba en honor de los diferentes espíritus”. Ver Edward Flagler, *Tambores Indios, conocer los señores de la tierra*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1998, p. 41. Prácticas similares se encuentran entre los yaquis, en donde los danzantes de pascola ofrecen cigarros durante toda la noche a quienes permanecen cerca de la ramada donde ejecutan sus danzas.



Danzantes de pascola y venado. Fotos: Enriqueta Lerma.

*yo'o jo'aram* se consideran hogares donde “hay de todo”, según señalan algunos yaquis: gente, música, bancos, carros, fiestas, todo, sólo que no son de este mundo.

Una de las entradas al *yo'o ania* más significativas era el cerro Boca Abierta, considerada la cabeza petrificada de la serpiente matada por uno de los hermanos, sin embargo, se afirma que los “encantos” se fueron cuando los *yoris* comenzaron a merodear sus alrededores. No obstante, otros lugares permanecen con esas cualidades, sobre todo en los cerros iracundos del oeste, aquellos que se rebelaron contra el diluvio en el valle. Por otro lado, aún en la actualidad es posible observar en los solares yaquis restos de alimentos que las familias dejan cotidianamente en las entradas de los hormigueros, *yo'o jo'aram*, como una muestra de aprecio a sus ancestros corporizados en hormigas.

Con el deseo de obtener “el encanto”, los pascolas esperan frente a la cueva del cerro *Sikil* a que el cerro se abra, salga *El Chivato* y los conduzca al interior para regalarles sus dones.<sup>178</sup>

<sup>178</sup> *Dicen que en medio de estos dos cerros hay una cueva donde la gente ha oído danzar pascola y venado. Si alguien quiere saber qué pasa dentro debe dormir tres noches seguidas entre los cerros para que la puerta de la cueva se abra. Adentro hay violines, guitarras, arpas, flautas, tambores y todos los instrumentos para ejecutar la música de las danzas. Dicen que adentro es como una casa, cuando uno ha entrado debe decir qué es lo que quiere llevarse. Dicen que entrar a la cueva es entrar a la boca de la culebra, si uno no se anima a entrar se vuelve loco. Uno puede escoger lo que quiera porque también hay indumentarias de danzante de pascola y de venado. Ahí vive el chivato. Los que entran ahí son lo que danzan mejor pascola y venado y los mejores músicos. Pero ya no hay gente que haya entrado a la cueva. Dicen que los danzantes de antes, que habían visitado al chivato, podían bailar arriba de un tambor y no lo reventaban. Los pascolas cabían entre las cuerdas de las arpas porque estaban entenados, pero de esa gente ya no queda nadie. Diario de campo de la autora.*



A la izquierda el danzante de Venado más anciano de la tribu: Don Luis “Maso” y a la derecha su alumno, el danzante Gregorio Flores. Foto: Enriqueta Lerma.

Los miembros del *oficio*, grupo que integran los pascolas, el danzante de Venado y los músicos que los acompañan, son la encarnación del reino antiguo. Es evidente en sus indumentarias símbolos de un tiempo primigenio donde el *juyania* lo abarcaba todo.

Los pascolas (*pajko* = “fiesta”; *pajkola* = que los yaquis traducen como “el que baila en el fiesta”) —de quienes han dicho Miguel Olmos y Leticia Varela, pueden ser una apropiación de personajes de procedencia europea—<sup>179</sup> se han multiplicado en los últimos años. Cuando los “yaquis broncos” bajaron de la sierra, apenas con la fuerza necesaria para refundar los pueblos, no tenían pascolas.<sup>180</sup> Si alguien mostraba tener

cualidades, los maestros de la iglesia o los gobernadores “lo jalaban” y le decían que “debía ser pascola”: “En una fiesta puede no haber venado, pero nunca puede faltar el pascola. ¡Sin pascola no hay fiesta! Hablaban con él los maestros y los gobernadores hasta que lo convencían de que bailara, si no se iban acabar las fiestas”.<sup>181</sup>

El *oficio* es la encarnación misma del asalto del mundo antiguo al mundo humano, por eso la cabeza de venado, por eso las máscaras de animales: leoncillos, lagartijas, lobos, perros y aves. ¿A qué van los danzantes y músicos al monte si no es para apropiarse de la esencia de las entidades anímicas de los animales que les permitan moverse de manera magistral como si

<sup>179</sup> L. Varela, *idem*, p. 49. M. Olmos, *El sabio de la fiesta*, *op cit*, p. 72.

<sup>180</sup> Spicer, *ibidem*.

<sup>181</sup> Comentario del Señor Dor Ruperto Buitimea, danzante de venado, Vícam Estación, temporada de campo febrero-julio, 2009.

tuvieran otro cuerpo, de lagartija, perico o coyote? ¿Y qué hacen los pascolas con máscaras de animales en el mundo de los yaquis? Se supondría que es en sueños como un aspirante de oficio debería obtener “legítimamente” los dones de danzante o de músico. En éstos el venado, el Chivato o las serpientes, le lamen completamente el cuerpo desnudo para después penetrarlo analmente y dotarlo de su fuerza:

*Incluso me he soñado que estoy bien de la ropa, con pantalón, pero “bichi” (desnudo) de camisa y camiseta, y he soñado que me han lamido el cuerpo, pues. Qué me han lamido hasta las “chichis”, las tetas, cómo lo quieras llamar. Te lamen todo. Y los mismos maestros que tengo han soñado con eso. Y si tú no les tienes miedo, ¡entonces ya! O sea que tú lo ganas. Lo ganas al animal, pues. Eso es lo que pasa. Y como te digo muchos han tratado de hacerlo, pero no han tenido esos sueños. Pero ya después estás bailando venado. Cuando ya están bailando venado empiezan a soñar con ellos, pero le tienen miedo. Le tienen miedo por eso es que ya no lo vuelven a hacer. En los sueños se asustan.*

...  
*Ahora, estas fechas, de repente te salen esos sueños. Todos los que son pascolas. Todos los que son participantes de una ramada tienen diferentes sueños. Por ejemplo, el violinista y el que toca el arpa, esos sueñan con víboras, con culebras. Ellos me han platicado. La víbora te lame también todo el cuerpo, se anda enredando en tu cuerpo, pero más en las manos. Ellos están soñando las cuerdas de los violines, pues. Y luego el del arpa. Y el venado, como te digo, es casi similar lo que sueño.*

...  
*Los sueños son como una prueba para ver si uno aguanta al momento de danzar. Muchos no lo aguantan. Les vence el sueño, el cansancio, la sed o el hambre. Porque muchas veces hay comida y muchas veces no hay nada, pues. Entonces si tú vences los*

*sueños obviamente que también vas a vencer lo que en la ramada te pueda pasar. Lo que te venga.*

*Según esto, he escuchado comentarios de los mayores, que ya fallecieron algunos. Ellos sueñan que los chivos se les montan y quieren hacer el sexo con ellos. Eso es lo que sueñan. Quieren copular con ellos. El venado también hace lo mismo. También se te monta, también.<sup>182</sup>*

Sin embargo, no todos se conforman con los dones dotados durante el sueño, hay quienes optan por el camino “directo” o “seguro”: buscan el contacto “corporal” con las entidades numinosas, o copulan con ellas a través de los animales para hacerse de los “encantos”:

*Vícam Estación, Sonora, a 26 de febrero de 2009: Las relaciones sexuales, reales y oníricas, entre los hombres (miembros del oficio) y los animales son vistas con naturalidad entre los del gremio. Dice Don Fermín que los que danzan venado sueñan que se los monta ese animal y los que son pascolas sueñan que los monta un chivato, los músicos, en cambio sueñan que se les suben serpientes. Pero alguna vez le dijo un anciano que cuando estaban escondidos en el monte “usaban” a las víboras como si fueran mujeres, que la víbora de cascabel era una güera y la víbora negra era una morenita muy bonita. La enredan alrededor de su pene como si fuera una dona y así se hacen del encanto.<sup>183</sup>*

Si lo que señalé con antelación respecto a la diversidad de las entidades puede tomarse como interpretación plausible, entonces puedo señalar que si la vía “legítima” para hacerse de los dones es por medio del sueño, esto se debe a que tanto las entidades anímicas de los humanos como las entidades numinosas mantienen cualidades similares al contactar en ese estado, pues se encuentran

<sup>182</sup> Entrevista grabada: Gregorio Flores, danzante de venado, julio 2008.

<sup>183</sup> Diario de campo de la autora.



Detalle de la cabeza de Venado que usan los danzantes que lo representan.  
Foto: Enriqueta Lerma.

incorpóreas. En cambio, quienes se presentan con esquema corporal humano ante *El Chivato* o ante los animales del monte, y mantienen relaciones sexuales con ellos, realizan actos con seres cuyas cualidades son diferenciadas, y esto implica la violación de un interdicto significativo para los yaquis: la prohibición de mantener relaciones sexuales con seres de diferente composición ontológica. No es de extrañar por qué para los yaquis quien mantiene este tipo de encuentros no puede acceder al *téeka ukatek*. Su *jiapsi*, por tanto, está destinado a permanecer para siempre atrapado en el *yo'ojwara* donde fue encantado.<sup>184</sup>

El *pajko*,<sup>185</sup> fiesta, es la instancia espacio-temporal donde “el monte” por medio del *oficio* in-

gresa al pueblo y se vuelve el centro del festejo. La danza de los pascolas en la enramada, con sus máscaras de madera pintada en negro, cuya animalidad es sutilmente perceptible, no es la puesta en escena del mundo de los *surem* convertidos en animales. Son los animales mismos en el espacio humano. ¿Es la máscara siempre la representación de un personaje para que el público lo vea? No. Los pascolas llevan máscara de animal para ver del modo como ven los animales. La máscara borra la estructura corporal humana, son “lentes” que permiten ver el mundo tal como podría verse antes de que el *yo'onia* se escondiera. Por eso, cuando el rostro es cubierto la máscara no tiene orificios para los ojos: el pascola ve

<sup>184</sup> El tabú para los miembros del oficio que implica la prohibición de mantener relaciones sexuales con entidades cuyas cualidades ontológicas son diferentes se observa también en los *chapayekas*, personajes rituales durante la Cuaresma, como se verá más adelante.

<sup>185</sup> “Hay un arreglo institucional por el cual se efectúa esta acción, y es el *Pahko*; los yaquis traducen a menudo esa palabra por “fiesta”, lo cual es correcto en parte. Aquí utili-

zaremos la palabra yaqui en el sentido de “ceremonia religiosa realizada conjuntamente por la iglesia y una casa o por la iglesia y otro grupo organizado”, es decir con un significado más especializado que el ordinario de “fiesta”. E. Spicer, *Los yaquis*, *op cit*, p. 109. Pajko hace referencia a la vista del santoral de la iglesia a una casa, pero también al espacio festivo del centro del pueblo en donde se coloca la enramada para celebrar a los santos patronos.



como si fuera un pájaro, un lobo o un gato montés. Y por eso juega a que copula con otros pascolas a los ojos de todos, por eso se ríe del público. Le causa gracia la vida de los humanos: sus matrimonios, sus llantos, sus rezos, sus reglas. El pascola se emborracha para despejarse de la moral y la ética yaqui. Su falta de razón es justificada: en ese momento él es un animal. No importa que a su lado estén los santos, ni la Virgen, ni Jesucristo, si tiene que maldecir, maldecirá.

En el *juya ania* permanecen los ancestros. Pero sólo los *jiapsim* de quienes vivieron o murieron como animales: los atrapados en el *yo'ojwara* o quienes no gozaron de rituales mortuorios. Así, al monte son lanzados los cuerpos de los suicidas y enterrados clandestinamente los fetos de los natos. Los primeros, al acceder a la muerte por propia mano, pierden el derecho a reposar en el campo santo, su destino es quedar atrapados en el *juya ania* al lado de los “muertos desconocidos”. En cambio a los segundos se les devuelve al *juya* para que vuelvan a nacer. Otros seres numinosos también lo habitan: los *palacios*, el *chiktura* y los *choonis* son algunos de ellos.<sup>186</sup>

Se conoce como *palacios* a los “muertos desconocidos”. Se considera que muchos de ellos son *jiapsim* de los acaecidos en las batallas yaquis, quienes permanecen en un espacio liminal entre el mundo de los vivos y el mundo antiguo. También se encuentran entre ellos algunos *jiapsim* de hechiceros.

El *chiktura* y los *palacios* forman un binomio de oposición que se presenta como dos entidades que se disputan el extravío de los seres humanos en el *juya*. Al *chiktura* se lo concibe como un “demonio” que pierde a la gente en el monte, principalmente a los niños<sup>187</sup>:

*Armando me contó que una vez estaban en esta misma casa, donde siguen viviendo, había una fiesta, no se acuerda de qué. Ya era muy noche y las señoras estaban hacien-*

<sup>186</sup> Hay otro ser del que no obtuve suficiente información, al que llaman en castellano “el coludo” o nahual.

<sup>187</sup> Otras versiones aseguran que el *chiktura* es un animal que se asemeja a un pájaro que chifla en el monte como si fuera un ser humano y es el que pierde a la gente imitando la voz de personas conocidas para atraerlos al *juya ania*.

*do tortillas en la hornilla del patio. El hijo de una de ellas se puso a jugar alrededor de una tina donde estaban quemando basura al fondo del solar. Estaba solo pero no se quitaba del lugar y seguía dando vueltas y brincando alrededor del fuego. Su madre lo llamó y el niño ni siquiera volteaba a verla. Pasó otro rato y el niño seguía jugando. Su madre le gritaba desde la hornilla que dejara de jugar y ya se estuviera quieto, pero el niño no paraba de correr alrededor de la lumbre. Su madre insistía en seguir llamándolo y el niño seguía sin entender. Entonces la madre lo llamó por última vez y se fue acercando a la tina para sosegarlo, pero éste cuando la vio aproximarse, comenzó a correr con dirección del monte a toda velocidad. La madre aceleró el paso para darle alcance, pero en cuanto corrió, el niño intensificó su carrera. La señora desesperada siguió a su hijo, pero por más que corría no podía acercarse a él. La gente de la fiesta se dio cuenta de lo que pasaba y comenzaron a correr detrás de la señora para ayudarlo a atrapar al niño. Sin embargo, mientras más corrían, el niño más velocidad agarraba. A lo lejos veían como el pequeño se metía entre el monte, los arbustos y las plantas. Aunque era de noche la luz de la luna les permitía ver como corría de un lado a otro, a veces saliéndose del camino e internándose en la maleza y otras retomando la senda para más adelante volver a perderse. Con una carrera sin sentido el niño seguía huyendo de la gente que se dispersaba en grupos para darle alcance. De repente el niño se perdía y pasaban minutos para volver a verlo corriendo en alguna parte.*

*Dice Armando que su madre y su abuelo andaban también entre la gente que participaba en la persecución. Algunos ya se habían cansado porque habían estado horas tratando de detenerlo y el niño seguía sin poder parar. Algunos pensaban que ya no podrían alcanzarlo y comenzaron a perder las esperanzas de encontrarle solución. Entonces su abuelo se acordó de la tumba de un Palacios y le pidió a éste que se lo regresara. Los Pa-*



Tumba de un *Palacios*. Foto: Enriqueta Lerma.

*lacios son las tumbas de las personas desconocidas que se encuentran en el monte, que probablemente murieron durante la guerra y que nadie se acuerda quienes son. Los espíritus de los palacios viven en el monte porque no tuvieron cabo de año y sus almas siguen estando ahí. El abuelo se acordó de la tumba y le dijo al Palacios que si le ayudaba a regresar al niño él mismo le iba a prender unas veladoras para que se alumbrara y se iba encargar llevarle agua.*

*Mientras el abuelo caminaba seguía rezando y pidiéndole al Palacios por el niño, pero cambió el camino y en vez de seguir a los demás se dirigió a la tumba. Estuvo rezándole un largo rato al muerto cuando de pronto llegó el niño corriendo y se dejó caer sobre la sepultura.*

*Según contó el niño, tenía mucho miedo y no podía parar de correr.*

*Dice Armando que se lo quería llevar el Chiktura, a quien describe como un ser maligno que pierde a la gente en el monte. No sólo se lleva niños, también a los adultos. El Chiktura imita las voces de personas conocidas y de ese modo llama a los incautos para que le den alcance. Por eso al monte es preferible ir acompañado, pero también es recomendable no separarse, pues el Chiktura aprovecha cualquier descuido para imitar la voz del acompañante y hacer creer que se ha tomado otro camino.*<sup>188</sup>

Los *palacios* son la contraparte del *chiktura*. Son ellos los encargados de regresar a las personas

<sup>188</sup> Testimonio de Armando Flores, del pueblo de Vicam Estación, temporada de campo junio-junio-2008. Otros testimonios similares están recopilados en mi etnografía sobre la Tribu Yaqui. Archivo personal.

extraviadas en el monte al mundo de los *yoemem*. Pero también son reconocidos como capaces de dotar de dones para la curación, pues muestran su conocimiento sobre las plantas curativas del *juya* a quien ellos elijan.

En la cosmovisión yaqui actual es posible encontrar algunos aspectos que permiten observar la demonización de las creencias prehispánicas. Entre ellas sobresalen las referentes a la concepción de los *chooni* (“cabello andante”, en español). Al igual que los *surem*, son seres pequeños de cabellera larga que se alimentan con el olor de las cosas y gustan de los sabores dulces. Algunos yaquis los consideran descendientes de los *surem*, en una especie de cadena evolutiva. Otros, en cambio, afirman que surgieron a partir de las guerras contra los apaches. Cuando los guerreros *yoeme* capturaban a un enemigo lo escalpaban y en señal de victoria guardaban el cabello dentro de una vara de carrizo hasta entregarla a un “hechicero” yaqui. Éste con ciertos hechizos creaba con el cabello un ser pequeño y sin voluntad que le obedeciera. La idea de una ausencia volitiva está íntimamente relacionada con la falta de capacidad de discernimiento y de luz para ser guiado en la vida: en ese sentido son una especie de “gentiles”: no bautizados y que no temen cometer pecado. Otras características que se les puede atribuir coinciden con las señaladas por A. López Austin cuando describe a *xantiles*:

Hay rasgos de los xantiles que evocan imágenes conocidas. Son ellos una muchedumbre de seres pequeños; viven hacinados en sitios ocultos; son muy fuertes y pueden cargar grandes pesos; son ágiles e industriosos; son jorobados y con extrañas articulaciones; son agresivos... Agréguese a lo anterior que habitan en un reino subterráneo, que se comunica por medio de túneles con todo el mundo. En resumen, en ellos se insinúa la naturaleza de los insectos; particularmente, insectos sociales; en forma más precisa, himenópteros.<sup>189</sup>

<sup>189</sup> A. López Austin, “Con el Dios en el cuerpo”, *op cit*, p. 31.

Para establecer pacto con ellos es posible llamarlos en el *juya* y adueñárselos. El acuerdo siempre será darles alimento y ropa a cambio de apoyo para cuidar las siembras o los animales de ganado.<sup>190</sup> Lo que más destaca es su sexualidad desbordante, por lo que a veces mantienen coito con las mujeres mientras éstas duermen. Sin embargo, su código de lealtad es muy alto, por ese motivo cuando alguno de sus dueños es infiel a su pareja, lo matan. Para los yaquis la idea de “cabellera larga” remite de manera directa con la gentilidad que señala el cristianismo: no bautizados o no creyentes, relacionándola con la noción de los peludos *surem*. Esto es evidente en los niños pequeños, a quienes se les conserva la cabellera larga hasta que van a la pila bautismal. Cortarlo, significa, por tanto, dejar atrás las creencias gentiles y doblegarse al cristianismo. Como dato etnográfico, el día viernes de Semana Santa todos los hombres de la tribu pasan navaja sobre sus cabezas.<sup>191</sup>

Dado que los *choonis* son habitantes del *juya*, los yaquis procuran no invadirlo con viviendas para evitar su proximidad, esto guía un ordenamiento en la disposición de los asentamientos poblacionales, pues pese a la facilidad de acceder a nuevos solares, no tienden a extenderse hacia el monte, al contrario, las nuevas familias construyen sus casas dentro de los solares familiares ya ocupados.

<sup>190</sup> Cuento con varias narraciones referentes a este tema en mi diario de campo en los que describo que hay “*choonis* vagabundos”, “algunos bien vestidos” y otros “desorientados y perdidos”. Algunos trabajan en los ranchos, otros en las siembras y algunos más buscan quien los adopte para no permanecer solos. Aunque también se describe con frecuencia la obediencia que cumplen con sus dueños para matar a quien éstos les encarguen. Para ello hacen uso de su larga cabellera con la que ahorcan a la víctima mientras duerme. Cuento con el testimonio de una tenanchi que asegura que su esposo, quien era maestro litúrgico, fue ahorcado por un *chooni*.

<sup>191</sup> Un dato similar ofrece Pérez de Rivas: “En lo que tuvieron gran dificultad, fue en dejar la que usaban, de criar el cabello largo y dejarlo corta cuando los bautizaban”. Andrés Pérez de Rivas, *op cit*, p. 199.



Niño yaqui con cabello largo, sin bautizar. Foto: Enriqueta Lerma.

A diferencia del monte, la sierra cuenta con otros significados que se han constituido a lo largo de la historia bélica de los yaquis, reconocida como refugio, posee un simbolismo ambivalente.<sup>192</sup> Llena de numinosidad, puede provocar sentimientos de temor debido a su inmensidad y pasado. Sólo se accede a ella desde el sur, bajo la supervisión de la Guardia Tradicional del gobierno de Loma de Bacúm, que

<sup>192</sup> Las obras de F.P. Troncoso, M. Balbás, F. Hernández, E. Spicer, entre otras citadas con antelación, se puede encontrar la importancia de la sierra como refugio de la tribu en periodos de guerra.

mantiene un retén en el acceso instalado en el rancho Agua Caliente. No todos los yaquis actuales la han subido y se dice que hubo quienes durante los procesos bélicos jamás descendieron de ella, ni conocieron el valle. El ingreso es restringido, previniendo el paso de taladores furtivos y de cazadores ambiciosos. Se la considera venerable, dado que cada relieve tiene un significado ancestral.<sup>193</sup> Incluso se concibe que en la

<sup>193</sup> *Enfrente del camino que va a Loma de Bacum hay cerro con forma de tambor, por eso lleva ese nombre. Después de que se acabó la guerra, a media noche y a medio día, todavía se oía ahí el tambor de la guardia tradicional*



Siera del *Bakateebe*. Foto: Enriqueta Lerma.

disposición del territorio ancestral a cada pueblo le correspondía una franja de la sierra, igual que de litoral.

El Baakateebe representa para la tribu un espacio doloroso. Si de algún tema se niegan rotundamente a hablar es sobre los episodios que ahí sucedieron. Sin embargo, algunas narracio-

---

*llamando a la gente a reunirse.(...) En un rancho ubicado en las faldas de la sierra, que se llama Rancho Caliente y cuyo acceso está por el pueblo de Bácum, se encuentra un grupo de cerros. Entre ellos hay uno que se llama Cerro del Gallo, dicen que cuando uno se interna en la sierra ahí se oye a un gallo cantar por eso le pusieron así. En esos tiempos todo estaba vivo. Y que quien escucha esos ruidos puede recibir un don. El cerro tiene la forma de un peñasco grande. Cuando fue la guerra mucha gente se escondió en una de sus cuevas, sobre todo mujeres y niños, porque adentro goteaba el agua que podían tomar.* Etnografía de la autora, archivo personal. Comentario del señor Don Fermín de Vícam Estación.

nes del período de guerras emergen resignificando el pasado histórico como parte del *ba'atnaa'ateka* (el pasado inmemorial o mítico). Se concibe, por ejemplo, que la defensa del territorio en las constantes batallas fue posible porque Cajeme y Tetabiate usaron la estrategia de su principal héroe, *Ania ba'alu'utek*: utilizaron los encantos que el *yo'o ania* les proporcionaba para que el enemigo viera miles de guerreros yaquis en la sierra cuando en realidad sólo eran cientos. Enviaron inundaciones, plagas y sequías al valle que los favorecieron en contra de los soldados federales. Se considera que los secretos del Baakateebe son resguardados por los *kawjóme*: “personas de la sierra”, reticentes a las visitas, que prefieren vivir alejados de la sociedad y que mantienen de manera más estricta la *lutu'uria*. Se cree, además, que ellos saben dónde

está el oro, material tan problemático, estrechamente relacionado con el *kawi*.<sup>194</sup>

Dado que por muchos años la sierra fue el espacio de refugio, los yaquis guardan lealtad a los escondites que les proporcionó. Uno de ellos fue “El Cajón del Diablo”:

*Me comenta don Fermín que cuando estaban en la guerra no dejaron de hacer sus fiestas de semana santa. La realizaban en un lugar llamado “El cajón del diablo”, que es una especie de gruta muy estrecha con paredes muy altas y con sólo dos salidas opuestas, como un callejón muy largo. Un sábado de gloria que estaban los chapayekas haciendo sus marchas, los soldados llegaron por ambas entradas y cercaron el lugar, pero los disparos no les daban porque los hitebi los protegían, se les acabaron las municiones, los soldados encajaban las bayonetas a los yaquis y comenzó la guerra cuerpo a cuerpo. Dice que corrían ríos de sangre, pero al final los chapayekas ganaron la batalla a los guachos.*<sup>195</sup>

<sup>194</sup> Dicen que los yaquis tiraron un tren a la altura de Cárdenas, ese tren estaba cargado de oro. Muchos yaquis tomaron el oro y lo enterraron en la sierra en lo que pasaban las investigaciones, pero muchos no tuvieron tiempo de sacarlo. Dicen que si alguien ve entre el monte algunas piedras acomodadas de una manera no natural es posible que ahí haya oro y esas piedras sean la señal que dejó ahí quien lo enterró. Dicen que en el cerro Apelauechem, cuyo significa es “el que se cae solo” (debido a que se desmorona cuando alguien lo va subiendo) hay mucho oro enterrado, pero nadie se atreve a ir...

José Mori fue quien recibió el dinero por parte del gobierno para la reconstrucción de las iglesias, pero como la gente comenzó a inconformarse por el desvío de fondos decidió enterrar el dinero en la sierra antes de que la gente comenzar a cuestionarlo. Se llevó con él a algunos hombres para que le ayudaran a cavar el escondite. Al terminar de cavar Mori mató a sus hombres para que no hubiera testigos, ni manera de dar con ese lugar. Desde entonces dicen que ese dinero permanece enterrado, resguardado por los hombres de Mori. Ambos comentarios son de Don Fermín Flores de Vicam Estación, recabados en la temporada de campo junio-julio 2008.

<sup>195</sup> Diario de campo, temporada octubre-noviembre, 2009.

En éste y otros lugares del Baakateebe, algunas familias se encargan de realizar rituales privados, colocando ofrendas de flores y agua, y depositando listones de colores como pago de mandas a favores concedidos. Aunque estas ceremonias se interpretan actualmente como resultado de los escondites durante la guerra, los señalamientos de Andrés Pérez de Rivas apuntan a que en el siglo XVII éstas ya se realizaban y eran parte de las creencias “paganas” de la ritualidad ancestral yaqui<sup>196</sup>. Según apuntó, las peticiones estaban relacionadas con la solicitud de buenos temporales y triunfos en las guerras. Actualmente, sin embargo, la concepción que se tiene sobre las entidades anímicas que habitan el *kawi* tiene otros significados. El *Soute’ela* y el *Yooeta*, por ejemplo, representan dos advocaciones del Señor del Monte, vinculados a los animales “salvajes”. Sin embargo éstas se distinguen por el tipo de criaturas que cada uno protege, dependiendo de su pertinencia o no al ecosistema original del desierto sonoreense. Al *Soute’ela* se le identifica como un pequeño venado, protector de los animales originales del monte y la sierra:

*El Soute’ela es un venadito, que cuando el cazador, a veces, es empedernido, mata muchos animales ya nomás por placer... Se supone que los leones, los tigres y esos animales: la pantera, el jaguar... esos, matan porque quieren comer, y hasta ahí. No, el hombre mata a placer, por deporte, por decirlo así también. Se le aparece ese animal que te digo que se llama Soute’ela, es un venadito pequeño, como el ese mitológico que ponen: el unicornio, pero los cuernos son chiquitos. Y el cazador le empieza a tirar hasta que él mismo se mata (con las balas que rebotan en las piedras).*<sup>197</sup>

En cambio el *Yoawata*, conocido también como Santiaguillo, es dueño de los animales que

<sup>196</sup> A. Pérez de Rivas, *idem*, p. 119-120.

<sup>197</sup> Comentario del Señor Camilo Flores, asesor del gobierno de Vicam Pueblo.

son ajenos al ecosistema, principalmente se le adjudica el cuidado de caballos y reses salvajes:

*Santiaguillo es un caballero negro. Dicen que se encarga de cuidar a los caballos salvajes que antes vivían en el monte, también es bueno para cuidar a los rebaños. Si alguien le pide ayuda puede aparecer a los animales extraviados para que los haga volver su dueño. Dicen que puede ser reconocido por su chiflido o porque grita muy bonito. Si alguien lo encuentra puede hablar con él. A quien le presta su caballo lo hace un gran jinete. Puede dar el don de ser un buen jinete y/o de ser un gran vaquero. A quienes les otorga su don nadie los puede detener. También puede llamársele para solicitarle ayuda. A veces se puede reconocer que estuvo en alguna parte porque trenza el clín de los caballos con trenzas muy delgadas. En lengua yaqui se le conoce como el Yoawata.<sup>198</sup>*

La distinción entre estas dos entidades es interesante: el *Soute'ela* está estrechamente vinculado con el sol y la inocencia, no así el *Yoawata*. Esta breve referencia me permite lanzar la siguiente hipótesis: la presencia de animales no conocidos por los yaquis, los condujo a interpretar que éstos no eran *surem* corporizados en tales especies y ante la demonización de las entidades ancestrales, por parte de los jesuitas, los yaquis concluyeron que el *Soute'ela* era dueño de los animales que ellos ya conocían, pero el *Yoawata* o “demonio” protegía a los animales de otras regiones, a los de los misioneros. Una acotación que me parece importante señalar, toda vez que algunos autores, entre ellos Miguel Olmos, no distinguen entre estas dos caracterizaciones que para los yaquis son fundamentales, pues el venado infunde confianza, pero Santiaguillo induce miedo.<sup>199</sup>

<sup>198</sup> Diario de campo de la autora.

<sup>199</sup> “Se tiene la creencia de que el venado se transforma en hombre durante las noches y les enseña a los yaquis las

Entre monte y sierra podemos encontrar diferencias. El monte está cargado de fuerte connotación sexual, la que no necesariamente posee la sierra, al contrario, a ésta se le observa como un lugar de refugio y de muerte. No obstante, ambos comparten el ser instancias que alojan en sí los accesos de ingreso al mundo antiguo. Asimismo, las reglas del *juya ania* no son puestas por los humanos, corresponden al *ba'atnaa'ateka*, ajeno a sus designios. En cambio el espacio *yoeme*: pueblos y campos de cultivo, se ordena bajo los parámetros de los yaquis, donde la reglamentación del Gobierno Tradicional marca las directrices de ocupación del espacio. Remito así a una clasificación espacial importante entre espacios reglamentados y espacios sin reglamentación.

#### 4.2 Los lugares de los yaquis: solares y campos de cultivo

La incertidumbre que provoca el *juya ania* se esfuma en los espacios fundados por los humanos: los pueblos y los campos de cultivo.<sup>200</sup> Ahí las reglas son claras, lo que no goza de certeza se discute ante la *yoemia* en domingo de asamblea, siguiendo los parámetros del derecho consuetudinario, lo que llaman de manera coloquial en la región “la Ley Yaqui”.

En general los pueblos yaquis se ordenan alrededor de un centro cívico-ceremonial que integra la iglesia, el panteón, la ramada del Gobierno Tradicional y una explanada amplia a la que llaman *conti bo'o* (el camino del *conti*), donde se hacen las procesiones dominicales tras la misa y la celebración de las fiestas patronales, así como los rituales de Semana Santa. Alrededor de esta superficie se encuentran las casas de

artes de la danza así como los secretos de la naturaleza, este hombre es el *yooeta* cuya comunicación se les revela a los iniciados durante el sueño”. Miguel Olmos, *Op cit*, p. 80.

<sup>200</sup> Dado que en el siguiente capítulo se tocará de manera puntual concepción, organización, apropiación y distribución de los pueblos yaquis, así como los imaginarios que sobre ellos circulan, aquí sólo señalaré lo relacionado con el modo de distribuir los solares y las tierras de cultivo.

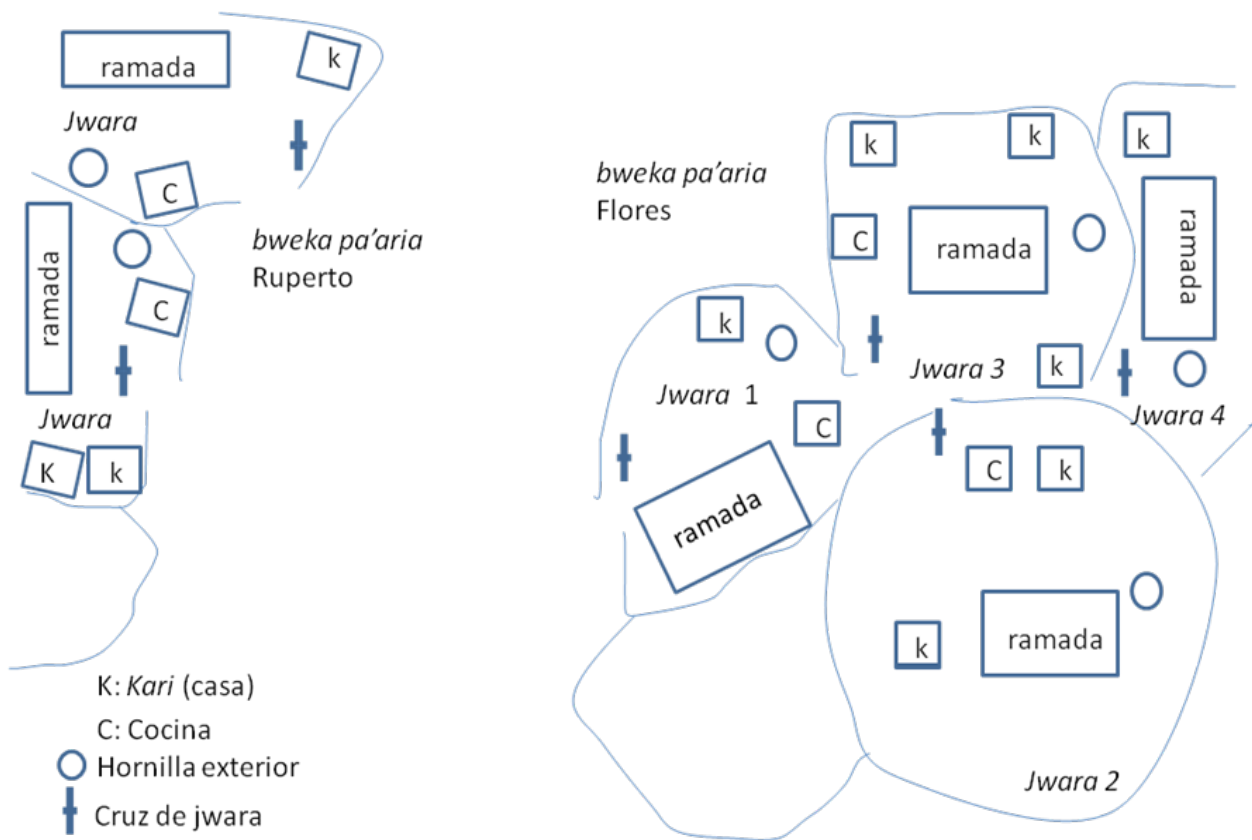


Figura 5. Ejemplo de la disposición de los solares.

los yaquis, las cuales tienen un ordenamiento irregular. Spicer señaló que los yaquis se agrupaban en pequeños grupos de viviendas a manera de rancherías durante la época prehispánica. Tras el asentamiento de los Ocho Pueblos, fundados por los jesuitas, las congregaciones se hicieron más compactas, sin embargo, esto no propició el trazado de pueblos a la usanza de la planeación española. Por el contrario, los yaquis mantuvieron la organización tradicional que mantenía la forma de agrupación ancestral en familias.

Actualmente el espacio poblacional está ordenado en una especie de islotes fraccionados en terrenos llamados solares, los cuales pertenecen a

una familia extensa. El solar es la fracción delimitada de terreno que puede ser habitada o no, pero que sólo en caso de estar ocupado recibe el nombre de *jwara*, hogar; éste integra la casa (*kari*) de la familia extensa o las casas (*karim*) de familias nucleares. También incluye la cocina, las hornillas externas y la enramada del patio multiusos, espacios compartidos por todos los habitantes. *Jwara* es una designación abstracta al hacer referencia a las particularidades objetivas y subjetivas que los ocupantes reproducen en él, cada *jwara* se distingue porque tiene en la entrada una cruz.

Al conjunto de solares que forman una unidad (la especie de islote) se le denomina *bweka pa'aria*, que se distingue de otros conjuntos de



solares. Sin embargo, el modo de señalarlos no depende de sus límites físicos si no de las relaciones de parentesco entre sus habitantes. Así entonces se designa al *bwekaa pa'aria* por el apellido de sus ocupantes “donde viven los Moroyoqui”, “los Buitimea”, o por el nombre propio de la persona más representativa de la familia, generalmente la de mayor edad: “los Rupertos”, este último por el nombre del abuelo. Ver figura 5.

Al interior el *bwekaa pa'aria* se organiza por *karim* (casas), diferenciándolas por el jefe o jefa de la familia nuclear que la ocupa: “Rosa-*kari*”, “Toño-*kari*”, “María-*kari*”. Cada casa, sin embargo, sólo consta del dormitorio, pues el resto de los espacios son comunes en cada solar. La *kari* puede ser de diversos materiales: adobe (*sami kari*), ladrillo (*lacrio kari*), pitahayo (*axi kari*) o madera (*tapla kari*).

Más que la organización por “cuadras”, como se conoce a los fragmentos en que se organiza la longitud de las calles en la arquitectura urbana de México, los *bwekaa pa'aria* toman formas irregulares y en la medida en que se extienden hacia las orillas o se fragmentan al interior, algunos solares van quedando en medio. Esto provoca que el tránsito de personas sea continuo entre los solares de diferentes familias para acceder al propio. El incremento de la población y la incertidumbre del *juya ania* ha provocado que más viviendas se asienten dentro del *bwekaa pa'aria*. Solamente en el centro de Vicam Estación y en Pótam la estructura de los poblados tiene un trazo más urbano, por cuadras alineadas divididas en lotes.

Aunque se señala que la propiedad es comunal y por ese hecho indivisible, el solar le pertenece a alguno de los jefes de familia, ya sea la madre o al padre, apropiado por heredad, comprado o conseguido por dotación de la Guardia Tradicional de Gobierno. Al ocupar un nuevo solar, se construyen una o dos habitaciones, una de ellas se ocupa como dormitorio y cocina interior, la otra, por lo general se ocupa como dormitorio únicamente. En esta última se deja lugar para el altar de los santos.

El espacio más importante de la casa es el patio techado. Se trata de una enramada domés-

tica donde se realiza la mayor parte de las actividades cotidianas. Bajo ella se encuentra una mesa larga, aproximadamente para diez personas, así como uno o dos catres de yute que se extienden durante el día para recibir a las visitas y donde la familia se reúne a comentar de las actividades diarias. A un costado de la ramada, en el patio, se encuentra un fogón, lo que constituye la cocina exterior. Este espacio es el principal de la casa, pues es el centro de reunión por excelencia. Las visitas rara vez se introducen en las habitaciones, son atendidas en el patio bajo la ramada. En la mayoría de los solares se encuentran espacios con vegetación: árboles frutales, plantas curativas y de ornato.

Conforme los hijos contraen pareja van construyendo sus casas dentro del solar familiar, pero en general, una vez que procrean suelen conseguir uno propio. En mayor medida los solares se fraccionan para crear uno nuevo y así mantener la independencia entre ellos. Si una pareja decide quedarse a vivir en el solar familiar se construye una habitación más para pernoctar, pero se mantiene el patio techado como centro de reunión.

Aquí se narra brevemente la forma de apropiación de los solares para los yaquis:

- La transferencia de bienes inmuebles es de palabra o de hecho, es decir porque se confirmó verbalmente que se cedía a un nuevo propietario, o bien, de hecho porque el nuevo propietario, siendo familiar del anterior, se quedó a cuidar del propietario y al morir éste siguió viviendo en el solar. No hay siempre un papel que de fe de la posesión de un solar, aunque siempre se reconoce la herencia.
- El Gobierno Tradicional puede extender una constancia “de propiedad” a los usuarios de los solares siempre que se compruebe que no está en préstamo o ha sido adquirido bajo medios deshonestos y se justifique la razón por la cual se tramita el reconocimiento.
- Lo que vale económicamente en los bienes inmuebles son las casas, no los solares. Ya



Casa yaqui.



Cocina interior



Cocina exterior



Patio común de solar

Solar yaqui. Fotos Enriqueta Lerma.

que, según informan algunos yaquis, es posible comprar una casa, pero no un terreno. Sin embargo sí se registran caso de terrenos adquiridos por compra-venta. En cualquier caso el comprador es consciente de que en situaciones extremas la autoridad tradicional yaqui puede expropiar el solar.

- Las casas paternas pueden ser transferidas a cualquiera de los hijos y es muy común que quienes se apropien de ellas sean las personas que vivieron con el último dueño antes de su muerte.
- En ocasiones alguien que no cuenta con solar o casa puede solicitar a un compadre o familiar que le permita construir en su terreno o que le preste una casa. El préstamo se entiende como tal, en cuanto le es solicitado desalojar el espacio la persona debe aceptar y retirarse sin alegatos o convencer al otro que se la venda. Aunque la venta generalmente es a espaldas del Gobierno Tradicional, en ocasiones sí es registrada por la Guardia.
- Las relaciones de parentesco son muy importantes para construir una casa dentro de un solar. Un hombre puede construir casa en el solar de la familia de su mujer o a la inversa, pues los padres generalmente ceden una parte para ese motivo. Algunas mujeres yaquis opinan que cuando un hombre se casa pasa a formar parte de la familia de la mujer porque “se hace a su modo” y deja un poco a sus padres. En este sentido es más común que una mujer desee llevar a su compañero al solar de sus padres. Aunque elegir un lugar tiene que ver con la comodidad y amplitud del solar y las facilidades de acceso al mismo, en ocasiones depende más bien de otros factores que intervienen en el hecho de que esto no sea posible. En el caso de Bertha, por ejemplo, ella quería llevar a su esposo a vivir a un terreno que era de sus tatas y que la familia había decidido cedérselos: aún cuando ya tenían la aprobación de la mayor parte de la familia e incluso contaban con el beneplácito de la Guardia Tradicional, en es-

pecífico del Pueblo Mayor, cuando fueron a medir el terreno, se presentaron familiares de ella que se oponían a la ocupación del solar. Cuenta que ya tenían las estacas clavadas para delimitar el terreno cuando llegaron los familiares acompañados de otros miembros del Gobierno Tradicional y les negaron medir el terreno y apropiarse de él. Bertha se alarmó porque sus familiares le faltaron al respeto al Pueblo Mayor, ofendiéndolo y acusándolo de haber autorizado esa apropiación: “¡Cómo si no fueran a necesitar algún día del Pueblo Mayor!”, comentó la mujer. Ante el problema, el esposo de Bertha habló con su familia y estos le prestaron la casa deshabitada de uno de sus hijos dentro del solar. La casa estaba sola porque el hijo se fue a vivir a Estados Unidos. Aunque estuvieron ahí cómodos, dice Bertha, decidieron solicitarle a los suegros un espacio en el solar para construir su propia casa y no vivir en una prestada. El espacio que les cedieron estaba ocupado por un compadre de sus suegros a quien se lo habían prestado. Asegura que nunca le pidieron que lo dejara, pues ellos pudieron haber compartido con él ese espacio, pero el señor se molestó y lo abandonó. Ahora construyeron una casa y cercaron su parte, de manera que es independiente del resto del solar, pero dentro del *bwekaa pa'aria*.

- En general las mujeres que viven en el solar de la familia de su pareja lo hacen porque no contaron con las circunstancias propicias que les permitieran llevarse al esposo al solar de su familia.
- En caso de que alguien no cuente con espacio en el solar familiar para construir su casa se le solicita al Gobierno Tradicional que le permita buscar uno. La mayoría de las personas que están en esta situación prefieren comprar uno para no alejarse del centro del pueblo o de los solares familiares, sobre todo porque los espacios que la Guardia asigna generalmente están alejados de los servicios y muy próximas al monte.

- En caso de disputa por un solar, las partes en pugna se presentan ante los gobernadores en la Guardia Tradicional acompañados de un “abogado”, éste puede ser algún “maestro” o persona respetable que “sepa hablar” según la costumbre y de acuerdo con la *lutu'uria*. En la asamblea los miembros del Gobierno Tradicional deciden quien tiene derecho al territorio.

Al igual que en los solares, detrás de la dotación de tierras de cultivo (*wasam*) hay toda una reglamentación. Algunos informantes afirman que la repartición de tierras comenzó después de 1939 del lado de Loma de Bacum, donde empezó el desmonte. El gobierno entonces, a través del Banco Rural, les pagaba a los trabajadores que estaban organizados en sociedades para que lo llevaran a cabo. Este lo realizaban con machete, pala y hacha.

Aunque se ha señalado en numerosas ocasiones que la tierra es propiedad comunal y por tanto indivisible, hay quienes han acumulado varias hectáreas y accedieron a ellas de acuerdo con la normatividad de la tribu. Hay tres formas en las que se puede obtener la tierra: a) a través de sociedades agrícola, b) por heredad, y, c) por solicitud.

- a) En el primer caso se trata de personas, actualmente ancianas, que participaron en las primeras etapas de constitución de las sociedades agrícolas tras la restitución territorial. La repartición se hizo a través de la conformación de sociedades, principalmente de hombres, padres de familia, que colaboraron en el desmonte. Una vez que se repartieron los créditos agrícolas se les distribuyó la dotación de tierra y la repartición del agua. Se dotó a cada miembro con diez hectáreas agrupadas en sociedades de tres o cuatro propietarios. Estas tierras son las que han comenzado a darse en heredad. Sin embargo, por la descapitalización del campo, traducida en un apoyo nulo para las sociedades campesinas, las tierras de cultivo

hoy día se alquilan a empresas de particulares *yoris*.

- b) La tierra se hereda de padres a hijos principalmente, aunque no de manera exclusiva. En este caso se notifica a las Guardias Tradicionales del traspaso para que se tome en cuenta al nuevo dueño. La heredad se realiza en vida o tras la muerte del propietario, quien siempre designa a sus beneficiarios. No se reparte a todos los hijos por igual, he observado que depende de la relación que establezca el propietario con sus familiares cercanos o dependiendo de las necesidades económicas de sus sucesores. En el segundo caso, si alguno de los hijos sufre de problemas económicos el padre puede heredarle en vida, haciendo una distinción con el resto. He observado también que algunas mujeres contraen matrimonio varias veces a lo largo de su vida con el fin de ampliar sus propiedades al recibir la herencia de viuda cuando el esposo fallece, esto es visto de manera natural en la comunidad.
- c) Los yaquis que no cuentan con terrenos a su nombre pueden solicitar una dotación. Numerosos yaquis se anotan en las guardias tradicionales en una lista de espera con la esperanza de verse favorecidos en las campañas; sin embargo, el proceso se encuentra actualmente suspendido debido a la falta de agua. La regla señala que cada solicitante debe desmontar la porción de tierra que le es asignada, pero pocos suelen acceder a la petición. debido a que el Distrito de Riego número 18 no le ha sido restituido a los yaquis, se carece del agua que haga productivos los terrenos, por lo tanto carece de sentido solicitar y dotar de porciones de tierra que no serán aprovechadas. Una mujer me explicó que en ocasiones se ha dotado de terrenos a algunos yaquis, pero el costo es muy alto porque hay que cavar para buscar pozos, en contradicción, muchas de las veces el agua encontrada tras la inversión es salitrosa por lo que las tierras deben ser abandonadas. Ante el

riesgo de invertir de manera improductiva, muchos yaquis han optado por buscar otras fuentes de trabajo y dejar de lado la posibilidad de hacerse de algunas hectáreas.<sup>201</sup> Aunque la lista de dotación pareciera imparcial, tienen prioridad las personas que detentan cargos dentro del Gobierno Tradicional o en las agrupaciones del sistema ritual. Una niña me comentó que ella quería ser cantora para poder tener mayores posibilidades de acceder a la tierra cuando comenzara la siguiente campaña de reparto, pero no le habían impuesto ninguna manda por lo que pensaba integrarse al grupo de cantoras de manera voluntaria.

Como se observa, los yaquis mantienen un imaginario en el que se asegura, de manera discursiva, la indivisibilidad de la tierra, pero en sentido estricto existe la propiedad en usufructo y por heredad. No obstante, en el caso de las tierras de cultivo la ganancia se reduce al provecho que se obtiene de la renta de las hectáreas, pues los productos agrícolas pertenecen al rentista, para el cual además trabajan, mucha veces los propietarios yaquis en calidad de peones. Esto crea una paradoja entre los miembros de la tribu: se sienten orgullosos de mantener la propiedad comunal, pero se sienten desanimados porque el beneficio de sus tierras y de su trabajo pertenece a los *yoris*. El desanimo se incrementa al contrastar la realidad actual con su historia. Los yaquis reconocen que la principal causa de sus guerras se debió al intento de los mexicanos por deslindar sus terrenos y hacerlos grandes campos de cultivo en provecho de las empresas agrícolas. Las condiciones actuales las perciben como un avance de los planes económicos nacionales y de intervención en la fragmentación del territorio.

<sup>201</sup> Gran número de yaquis trabajan como obreros en las maquilas ubicadas en la zona industrial de Empalme, muchos otros laboran en los campos de cultivo que ellos mismos rentan a los empresarios agrícolas y desarrollan eventualmente otros oficios, como albañiles, empleados, mecánicos, etc. La temporada de pesca permite también diversificar la ocupación en la temporada alta.

Pese a lo anterior, se puede señalar que la propiedad comunal tiene algunas ventajas para la sociedad yaqui: la tierra de cultivo no se puede vender. El Gobierno Tradicional es el encargado de repartir la tierra y de sustraerla en caso de que a la asamblea general le parezca conveniente. Las causas por las cuales se le puede quitar la propiedad a alguien son: por intento de venta, por siembra de productos ilícitos (marihuana), por abandono de la propiedad, por falta de participación en las sociedades agrícolas, por falta de pago en las cooperaciones económicas a la Guardia Tradicional<sup>202</sup> y por desconocimiento a la Autoridad Tradicional. De esta manera se asegura que la propiedad siga bajo el control del pueblo a través de las decisiones que se toman en la asamblea y de las acciones que tome el Gobierno Tradicional.

#### 4.3 El río y el mar: *itom bawe*

Tal como se registra desde las primeras fuentes, a los yaquis se les adjudicaba el dominio del Río Yaqui.<sup>203</sup> Mantenerlo bajo su propiedad ha sido uno de sus principales retos y actualmente el goce de sus aguas continúa en disputa. Aunque en el Decreto de Restitución del Territorio firmado por el presidente Lázaro Cárdenas en 1937 se estableció que tras la construcción de la presa La Angostura a la etnia se le dotaría de hasta el 50% del líquido almacenado, distribuyéndose conforme se fueran abriendo los campos de cultivo, esto no ha sucedido y algunos asesores de la tribu argumentan que por el momento apenas hacen uso del 10%.<sup>204</sup> La problemática del agua

<sup>202</sup> La Guardia Tradicional obtiene algunos pagos para cubrir necesidades de la comunidad. Por cada hectárea el dueño debe pagar \$100 para la fiesta del santo patrono del pueblo. Quien renta la tierra además debe pagar \$50 por hectárea para que se le expida una carta para solicitar el uso del agua.

<sup>203</sup> A. Pérez de Rivas, *idem*.

<sup>204</sup> Actualmente son tres presas las que contienen las aguas del río Yaqui: la Angostura que se terminó en 1941, la del Oviachi cuya construcción inició en 1945 y la del Novillo, que se construyó en 1961 como parte de la modernización en la producción de energía eléctrica.



*Wasam*: tierras de cultivo en los dominios yaquis.  
Foto: Enriqueta Lerma.

ha repercutido en la posibilidad de realizar nuevas dotaciones de tierra para cultivo, pues al no contar con agua suficiente se ha detenido la repartición de hectáreas.<sup>205</sup> En las Guardias Tradicionales de Gobierno se encuentran largas listas de personas en espera de la apertura de campos de cultivo, no obstante, la posibilidad de abrirlos disminuye por la ausencia de tecnología y presupuesto para localizar nuevos pozos. La explicación que ofrecen los yaquis con respecto a esta problemática se desprende de la falta de voluntad de la Comisión Nacional de Agua (CONAGUA), que debió trasladar a las cooperativas agrícolas yaquis el Distrito de Riego Número 18, actualmente en manos de la CONAGUA.<sup>206</sup>

<sup>205</sup> Enriqueta Lerma, “Concepción y práctica de la autonomía yaqui: una lucha constante” en Giovanna Gasparello y Jaime Quintana (coords.), *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*, México, UAM-I, 2009, p. 87-102.

<sup>206</sup> Otro problema que actualmente enfrenta la Tribu Yaqui es la propuesta del proyecto “Sonora Sí”, con el cual se

Con el fallo a favor se supone que la etnia podría contar con agua adicional en su provecho, sin embargo ahora gozan del Distrito los empresarios agrícolas del Valle del Yaqui.

El aspecto del cauce del río es de desolación: una larga y profunda franja, sobre la que sobrevive una agreste pastura, cruza la mayor parte de los pueblos. Sólo los canales de riego gozan temporalmente del líquido, alrededor de los cuales crecen enormes árboles de álamo.

En lengua *jiak*, tanto río como mar se denominan del mismo modo: *bawe*, y están anclados en una significación mítica común: la separación de las aguas del valle y del golfo en un espacio y tiempo remotos. Sin embargo, la posesión del li-

pretende dotar de agua a Hermosillo con la construcción de un acueducto que partiría de la presa del Novillo y que atravesaría el Territorio Yaqui. Por ahora en las negociaciones los yaquis han propuesto la ampliación del Distrito de Riego Número 18 y su separación del No. 41, que no les pertenece. Periódico local: *Vícam Switch*, Vícam, Sonora, marzo 2010, Año 2, No. 34.

toral marítimo no corre mejor suerte que el río para los *yoeme*. Aunque la sociedad yaqui no se finca en una cultura sedimentada en el mar, una parte de su sociedad se desenvuelve en la franja costera, ubicada al oeste del territorio.

La costa yaqui se delimita al sur con Bahía de Lobos, localidad de Vícam Pueblo, y al norte con el poblado Las Guásimas (localidad de Belén) principal zona pesquera de las cooperativas yaquis.

*El territorio yaqui, según don Gerónimo, comienza en Bahía de Lobos y tiene este nombre porque antes ahí había lobos marinos. Comenta que ésta es artificial y se construyó para cortarla porque era muy grande. De ahí parte la línea del territorio yaqui, aunque en la actualidad ya no existe la lobera. En esa zona hay una isla donde antes había ganado porque ahí hay agua dulce, pero ya no existe este tipo de producción.*<sup>207</sup>

Pese a que el mar está cerca de los pueblos la mayor parte de la población no asiste con frecuencia. Tienden a permanecer en sus localidades y sólo acuden aquellos que trabajan en la pesca. En las Guásimas se desarrolla una gran actividad pesquera a través de una cooperativa camaronera autónoma. Gran parte del producto se vende al exterior a través de convenios y otro tanto se comercializa en las localidades yaquis y aledañas. Es muy común que durante los períodos de cosecha camaronera a la zona costera acudan trabajadores como pescadores o vendedores del producto. Las actividades, sin embargo, enfrentan varios problemas, por ejemplo, cada año los trabajadores y sus familias hacen un cierre de la carretera internacional como protesta contra las autoridades estatales por no permitirles adelantar la temporada de pesca en esa región. El gobierno sonoreense retrasa los permisos para iniciar la veda, pues espera a que la fauna marítima se adentre en el mar, donde

<sup>207</sup> Comentario de Don Gerónimo, danzante de pascola, Vícam Estación, temporada de campo de junio-julio 2008. Diario de campo de la autora. Archivo personal.

sólo tienen acceso las embarcaciones de las grandes empresas pesqueras.

Aunque la disputa por el dominio del mar y del río están envueltos en problemas políticos profundos, su situación actual es puntualmente conocida sólo por algunos yaquis involucrados en los gobiernos tradicionales o en las cooperativas pesqueras y agrícolas, el resto de la población maneja otros referentes de significación, más arraigados a la cosmovisión ancestral que se manifiesta en la ritualidad. El *bawe* es así concebido como un espacio numinoso. Como se narró más arriba, el origen del río se remite al mito de los *surem*, quienes lo poseían y trasladaban hacia donde querían migrar. El mar, en cambio, es un espacio donde habitan los antecesores de los yaquis que no aceptaron el cristianismo y los *jiapsim* de quienes ahí murieron sin rituales mortuorios. Por ese motivo en los rezos dedicados a los difuntos es obligatorio pedir en primer lugar por el descanso de éstos.

En la investigación en campo pude observar tres fiestas en donde el agua es significativa: dos de ellas con respecto al mar en la celebración de la Virgen del Carmen y una más en el día de San Juan Bautista, donde el río simboliza a través del rito la unidad de los pueblos.

La fiesta del Carmen se lleva a cabo el 14 de julio en dos localidades: Bataconica, ubicada al extremo sur del territorio yaqui, y en las Guásimas, asentada en el extremo norte. Ambas poblaciones cuentan con referentes de fundación en torno al agua. En el caso de Bataconica, los pobladores describen que cuando el río aún no era encausado en la presa, el derrame de agua inundaba parte de su valle, provocando la formación de una laguna en la que era posible pescar y desde la que partían pangas con dirección a los pueblos yaquis norteños y hasta Guaymas. Las Guásimas, en cambio, por su cercanía con la costa, ha sido una comunidad tradicionalmente pesquera. Dado que ambas localidades son las más alejadas entre sí dentro del *Toosa* y representan las orillas del Territorio Yaqui, es posible lanzar la hipótesis de que la fiesta del Carmen es una festividad que hace referencia a un espacio primigenio en el que se identificaban las

fronteras. En ese sentido es comprensible una celebración común, primero por su asentamiento fronterizo y después por las redes que debieron construirse con la circulación de las pangas.

A la Virgen del Carmen se le conoce como la Reina del Mar y Patrona de los Pescadores. Durante su festejo era tradicional hacer un recorrido en panga con la imagen a cuestras, pero actualmente éste sólo se realiza en Las Guásimas. Debido a la sequía en Bataoncica este rito se ha cancelado. La relación entre la virgen y el mar puede llevarnos a conjeturar una cercana significación entre ésta y la Abuela del Mar, llamada en ocasiones *Yo'omuumuli*. Pues se observa que la deidad femenina es colocada simbólicamente en la jerarquía del santoral por encima de otros santos masculinos, como Tobías, conocido también como patrono de los pescadores, sin embargo, a éste no se le realiza una festividad específica.

El mar, o “la mar”, como debiera ser dicho correctamente en el género que le otorga la concepción yaqui, es un ente con personalidad propia a la que le molesta la presencia irreverente de los visitantes. “Es tanta su salinidad —dicen algunos yaquis— que es necesario lanzarle trozos de piloncillo para que se endulce y permita a las personas mojarse con sus aguas”. Asimismo, su personalidad celosa repudia la presencia de mujeres menstruantes por lo que aquellas no pueden ingresar más que fuera de su periodo. El agua salada, de este modo, cuenta con una interpretación de hostilidad y de muerte a la que se debe apaciguar.

La relación entre agua-abuela-muerte se encuentra también registrada por José Nicoli en el siglo XIX:

Tal sucedía con las tribus sonorenses, que creían elevar sus sencillas oraciones hasta el trono del sol y la luna.

Para estas tribus existía una vida superior donde las buenas o malas acciones de este mundo recibían su premio o castigo; es decir, no estaban inconscientes respecto a la inmortalidad del alma humana. Un enano, a quien daban el nombre de *Butzu Uni*, re-

cogía las almas en su barca, y después las conducía a una espaciosa laguna. *Butzu Uni* era como el Carón de la mitología antigua atravesando las cenagosas aguas de Aqueronte. Una vieja llamada *Vateconhoatsiqui*, como premio a las almas de los buenos se las comía; cuando estaban pintadas simbolizando el mal, entonces la vieja justiciera las arrojaba a la laguna.<sup>208</sup>

En comparación el río es concebido con una personalidad menos agresiva, lo que me remite a una relación estrecha entre agua dulce y bautismo: ingreso a la humanidad, bienestar y sanación.<sup>209</sup> La significación que dan los yaquis al agua del río (o agua dulce) es posible observarla en la fiesta de San Juan Bautista, realizada en Vítam Pueblo del 22 al 26 de junio:

*En cuanto aparece el Lucero de la Mañana (el 24 de junio) suenan los cuetes anunciando el amanecer y los miembros de ambas ramadas se dirigen a la iglesia para realizar los rezos y cánticos del “Alba”. En cuanto culminan, todos juntos, acompañados de los matachines y el pueblo en general se dirigen “al río” para el bautismo.*

*Desde hace algunos años el río está totalmente seco, por lo que se usa agua que se desvió deliberadamente del canal para siembras y hacen una especie de laguna artificial en la que se pueda llevar a cabo la ceremonia. El recorrido hasta este lugar es de aproximadamente tres kilómetros. Durante el trayecto los rezos, cánticos y danzas continúan. Al llegar depositan la imagen de San Juan frente a la laguna, el maestro dirige unas palabras para recordar la importancia del bautismo. Las mujeres depositan velas alrededor de la laguna para*

<sup>208</sup> Patricio Nicoli, *El estado de Sonora. Yaquis y mayos. Estudio Histórico* (1885), Gobierno del Estado de Sonora, 1993, p. 53.

<sup>209</sup> Hay una creencia yaqui que señala que quién toma agua de los yaquis no puede irse jamás o vuelve constantemente. Idea que provocó muchas bromas hacia mi persona: “Tomaste agua de los yaquis por eso vienes a cada rato”.



*iluminarlo de las tinieblas que en el amanecer aún no se han disipado. El maestro es el primero en bendecir el agua y en echarla con la mano sobre su cabeza. Los matachines se han despojado de sus coronas de flores y se han sentado en una orilla para ver el ritual.*

*El pascola yo'owe dirige unas palabras a la concurrencia, dice algo más o menos así: "Este día venimos a bautizarnos, y esperamos que esta agua bendiga a todos los que están aquí, que bendiga a los que están al sur, al norte, a los del este y a los del oeste; a los de la sierra, a los del mar; a los cuatro puntos de la tierra; a los cinco continentes; a los que no quisieron venir y no pudieron, a los que se quedaron en el camino; a los enfermos, a las mujeres, a los niños, a los ancianos, a los gobernadores..." Tras ello toma su máscara de pascola, se hinca y se echa agua en la cabeza con la máscara. La concurrencia se forma para hincarse frente a la laguna y ser bautizado por el agua de la máscara del pascola.<sup>210</sup>*

Lo que se observa es una transformación de los rituales individuales y privados en un ritual público y colectivo. Los rituales de crisis vitales como el bautismo, y el de "echar agua" (este último privado)<sup>211</sup>, son así reivindicados ante el río como un refrendo de pertenencia al catolicismo yaqui y a la sociedad yaqui. El bautismo dirigido por el *pascola* en la fiesta de San Juan hace de este modo un acto individual extensivo a todos los presentes y a los ausentes (mencionándolos). Transforma así el bautismo personal

<sup>210</sup> Diario de campo de la autora, Vícam Pueblo a 25 de junio de 2008, archivo personal.

<sup>211</sup> El ritual de "echar agua" se realiza de manera privada en una habitación familiar. El maestro litúrgico echa agua sobre la cabeza del niño mientras entona oraciones y le ofrece con una vela la primera luz que guiará su vida; en compañía de sus padrinos le coloca sus primeros nombres. Este se lleva a cabo con la intención de que los recién nacidos pueden concebir el sueño tras aceptar el ruido de los truenos, la lluvia y el viento. Me detendré un poco más en este ritual en el último capítulo de esta tesis.

en grupal. A diferencia de la fiesta de la Virgen del Carmen, donde se encuentran simbólicamente los límites que hacen frente a la otredad —con "el mundo no yaqui" y con el mar por donde llegaron los primeros cristianos—, en la fiesta de San Juan Bautista el río es el elemento de unión entre los cuatro puntos cardinales, los vivos, los ancestros, los pueblos y las creencias del catolicismo yaqui.

Desde mi perspectiva, la festividad a la Virgen del Carmen, celebrada en las orillas del Territorio Yaqui y la fiesta de San Juan Bautista, en la cabecera principal (al centro de los ocho pueblos) muestran una relación que sólo puede comprenderse bajo una interpretación del *bawe*: el agua yaqui. Con estos dos procesos rituales se crea un círculo de cierre del espacio y al mismo tiempo una intersección entre los diferentes lugares que componen el territorio y los elementos significativos de su cultura.

Hasta este punto en este capítulo he tratado de exponer de manera puntual las características particulares de cada espacio que compone la territorialidad yaqui. El *Toosa* puede ser entendido como el concepto más cercano al que concebimos en la cultura occidental como "territorio", y aunque pudiera parecer una metáfora su traducción como "nido", para los yaquis su significado es una idea plausible, es pues un nido al cuidado de la cabeza de la tribu: el Gobernador. Un espacio terrestre cargado de significado, donde se yuxtaponen dos formas de percibir el espacio: el mundo objetivo y el *yo'onia*. Visto así el desierto no puede ser concebido como han señalado otros autores, como lugar vacío, peligroso o de exoneración. En oposición el desierto yaqui cuenta con cualidades que lo distinguen de otro tipo de paisajes y de otros desiertos.

Si bien aquí me remití principalmente a la descripción y análisis de la configuración de las distintas instancias que componen el *Toosa*, queda por profundizar en la composición y explicación de los asentamientos yaquis, los cuales se designan como los Ocho Pueblos. Su origen mítico y su ordenamiento actual, serán abordados en el siguiente capítulo.

## Capítulo V

### Los míticos Ocho Pueblos yaquis

Como se señaló antes, el *Toosa* es concebido como un nido habitado y resguardado por los yaquis, principalmente por los coyotes-capitanes de las Guardias Tradicionales. En su conjunto el nido yaqui está conformado por el valle y sus cerros, el litoral, el río, los campos de cultivo, la sierra, el monte y los Ocho Pueblos, además de la noción espacial del *yo'o ania* (el reino antiguo). Dado que más arriba se hace referencia a cada instancia espacial de manera puntual, en este apartado sólo expondré lo relativo a los denominados Ocho Pueblos, los cuales considero parte de una concepción anclada en una cosmovisión ancestral. Actualmente se cuenta con mayor número de poblaciones, sin embargo, para los yaquis la proliferación de nuevos asentamientos no ha transformado la percepción del espacio, el cual sigue delimitada en el imaginario social con la misma cantidad de poblaciones.

#### 5.1 La fundación de los Ocho Pueblos

Según narra lo que se ha conocido en el campo académico como *Testamento Yaqui*, tras el diluvio, ocho “profetas” acompañados de ángeles recibieron los pueblos dotados divinamente como herencia,<sup>212</sup> siendo quienes trabajaron para fundarlos Jose Ygnacio Bayuletey, Andres

<sup>212</sup>Ver E. Spicer, *Los yaquis, op cit*, p. 216, y E. Spicer, “El problema yaqui”, *América Indígena*, No. 4, Vol. V, México, D.F., Octubre, 1945, p. 272-286.

Kuzme, Patricio Yhuikoyoli, Sisto Jiosia, Juan José Sealey, Jistei Kauhuamea, Sion Kauhuamea Yomomoli y Cosme Tajinkoi, cada uno estableciendo un pueblo:

No.1 the ones who were being given Kokoim  
Pueblo, our  
elder father earth inheritance,  
the one who received it, José Ygnacio Bayuletey,  
Pueblo Holy Spirit, like this is called this  
Kokoi Pueblo,

No.2 Vascom Pueblo, our elder earth, with  
prophets  
who worked it, Andres Kuzme,  
a Yaqui priest, Pueblo Eden, Santa Rosa, like  
this  
is called this Vasco Pueblo

No.3 Torim Pueblo, our elders, the one who  
was given this our  
elder earth, Patricio Yhuikoyoli  
Pueblo San Ygnacio, like this is called this  
Pueblo Tori

4. Vicam Pueblo, our elders, this earth  
inheritance, the one who was given it, Sisto  
Jiosia, Pueblo  
of our Virgin Queen Guadalupana, like this in  
named  
this Vicam Pueblo

No.5 Potam pueblo, our elders, this our earth inheritance, the one who was given, Juan Jose Sealey, of the Most Holy Trinity, like this is called this Potam Pueplo

No.6 in Rajum, our elders, this earth inheritance, the one who was given, Jistei Kahuamea, Pueplo San Manuel Kustorio, like this is named this Raju Pueplo

No. 7 Huivis Pueplo, our elders, this earth inheritance, the one who was given, Sion Kahuamea Yomomoli, Pueplo San Rafael, this Pueplo Huivis

No.8 Pueplo Belen, our elders, this our earth, the ones who were given, our elders, the ones who receive the inheritance, Cosme Tajinkoi, San Pedro, like this called Belen Pueplo<sup>213</sup>

Cada pueblo se concibe como unidad “sagrada”, ocupando un lugar específico en la ordenación y distribución del espacio, así como devoto del patrono de dicha población. De este modo los “Ocho Pueblos tradicionales” yaquis son, de sureste a noroeste: Cocorit, Bacum, Tórim, Vícam, Pótam, Ráhum, Huirivis y Belen. Algunos de ellos han sido significados como lugares de suma trascendencia en el catolicismo yaqui al considerarse lugares donde Jesús o “el viejito” —como llaman en ocasiones a Jesucristo— vivió:

En los relatos sagrados se ha dado a veces nombres bíblicos a sitios y colinas, de modo que existe un Edén, un Sinaí, un Gólgota y un Belén. Esta reinterpretación de anti-quísimos linderos yaquis indica cuán grande ha sido el genio de los yaquis siempre presente al integrar así los préstamos

<sup>213</sup> Versión traducida del *jiak* al español, tomada de Larry Evers, *op cit*, p. 100.

culturales. Al oír los mitos, se vuelve clarísima la naturaleza de carácter sagrado de la tierra; no es sagrada solamente por haber sido la morada de los antepasados y por ser hoy la propia, sino que es sagrada al igual que lo era para los cruzados la Tierra Santa, porque todos los santos nacieron y murieron allí.<sup>214</sup>

Aunada a esta resignificación del espacio por el contacto con el catolicismo jesuita, en la cosmovisión *yoeme* se concibe el orden de los Ocho Pueblos en dos grandes grupos: pueblos del noroeste y pueblos del sureste. Fundados en un espacio mítico, tras la lucha enfrentada entre *surem* renegados y *surem* pro-cristianismo. Respectivamente, Vícam se convirtió en la cabecera de los cuatro pueblos del sureste: Tórim, Bacum y Cócorit; y Pótam en la cabecera de Ráhum, Hurivis y Belen, hacia el noroeste. De las dos Vícam es la cabecera principal.

Aunque es difícil establecer cuál es el origen de los Ocho Pueblos, algunos autores ubican su fundación en el siglo XVII. Raquel Padilla y Zulema Trejo<sup>215</sup> señalan que los yaquis fueron reducidos originalmente por los jesuitas en once asentamientos y posteriormente en ocho:

A diferencia del valle que siempre ha estado ahí, los Ocho Pueblos tienen un origen muy concreto, fueron fundados en el siglo XVII, cuando el misionero jesuita Andrés Pérez de Ribas penetró en la cuenca del río Yaqui (...) Aunque el origen de los Ocho Pueblos está directamente relacionado con los métodos evangelizadores de la compañía de Jesús, para mediados del siglo XIX los yaquis parecían haber olvidado su origen.<sup>216</sup>

<sup>214</sup> E. Spicer, “El problema yaqui”, *op cit*, p. 279.

<sup>215</sup> Raquel Padilla y Zulema Trejo, “Los ocho pueblos como concepto”, en *Conflicto y armonía. Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora*, México, CNCA / INAH Sonora, 2009, p. 195-212.

<sup>216</sup> Raquel Padilla, “Los ocho pueblos como concepto”, *idem*, p. 201. El paréntesis es mío.

Aun cuando al parecer el concepto de Ocho Pueblos está estrechamente relacionado con la instauración de las misiones, para los yaquis éstos son anteriores al período de evangelización y han existido en todas las épocas. Sin embargo, coincido con Padilla y Trejo cuando señalan que la noción de Ocho Pueblos corresponde principalmente a una idea más que a la existencia concreta de los mismos. En distintos momentos de la historia yaqui estos han cambiado de número y de ubicación, sin que se contravenga en el imaginario y en el discurso yaqui la creencia de que la población está organizada en dicho número de poblaciones. Lo cual es comprensible si se toma en cuenta tres aspectos: a) la movilidad provocada por la creciente del río; b) las constantes luchas armadas que obligaban a la migración y con ello a la disolución de los poblados; y, c) la distinción arquitectónica que hacemos de “pueblo” desde una perspectiva occidental frente a un ordenamiento disperso que es comprendido como una unidad poblacional en la cultura yaqui.<sup>217</sup>

a) Tal como han descrito Padilla y Trejo, ubicar el asentamiento de las primeras misiones en el Valle del Yaqui resulta problemático, toda vez que las constantes inundaciones propiciaban el traslado de las iglesias y de la población:

Localidades enteras cambiaban de lugar y en cada ocasión, los sacerdotes solicitaban nuevos permisos para volver a construir

<sup>217</sup> “Veamos, pues el concepto de “población”: este concierne a la *totalidad* de habitantes de un lugar, aun cuando no exista otro rasgo en común que el de co-habitarlo, y el de poseer, mayoritaria o centralmente, la misma lengua y quizás el mismo origen étnico. Hasta cierto punto, entonces, podría considerarse la “población” como un hecho natural o casi-natural. De acuerdo con lo dicho, en cambio, “pueblo” configura una *creación cultural*. “Pueblo”, en efecto, designa una ligazón de los habitantes de un país en torno a un objetivo común, un vínculo que conlleva implícitamente una *voluntad de acción*, o directamente un accionar conjunto. Esta diferenciación que hacemos implica cuando menos la posibilidad de que no todos los habitantes de un lugar participen o deseen participar en la persecución de una meta común”. Conrado Eggers Lan, “Los conceptos de “Pueblo” y “Nación” en la propuesta de Unidad Latinoamericana”, [http://www.cepag.com.ar/pdf/peronistas\\_3/eggers%20lan.pdf](http://www.cepag.com.ar/pdf/peronistas_3/eggers%20lan.pdf), (08/10/2010), p. 29.

sus edificios misionales en lugares diferentes pero bajo el mismo nombre. (...)

Siendo coherentes con un ecosistema tal, los yaquis construían y reconstruían sus viviendas con materiales perecederos, pero los no nativos, cuya memoria se construye en los vestigios materiales, eran los suficientemente obstinados en imponer los cánones españoles que implicaban mucho trabajo y tiempo para con adobe levantar la casa de Dios y la del cura que, igualmente, terminaban por desaparecer.<sup>218</sup>

La situación no cambió de manera abrupta, todavía hasta 1949 se presentó la última gran inundación que orilló al reordenamiento de los asentamientos.<sup>219</sup> Con la construcción de la presa La Angostura se dio fin a una época de traslados por causa del agua.

b) El período de guerras que enfrentó la tribu en distintos momentos de su historia (siglos XVIII al XX) obligó a la migración de sus miembros a causa de la persecución y de las deportaciones hacia el sur de México. Algunos huyeron a las colonias recién creadas en Hermosillo, otros más hacia el poblado de Santa Rosalía en Baja California Norte; familias enteras buscaron refugio en Arizona, Estados Unidos, y algunos “rebeldes” se escondieron en la Sierra del Baakateebe. El abandono de los poblados provocó su desaparición. Visto así, a una cultura de traslado de sus asentamientos por causa de las inundaciones, se sumó el abandono por motivos de la guerra:

En aquellos siglos por las inundaciones, en siglos más recientes por las constantes guerras que enfrentó el pueblo yaqui en su territorio y que terminaban con el incendio y la destrucción de los recintos sagrados.<sup>220</sup>

<sup>218</sup> Raquel Padilla y Zulema Trejo, *idem*, p. 200.

<sup>219</sup> Como se observó en el capítulo II, el reordenamiento de los poblados yaquis a partir del desborde del río es parte de su vida cotidiana y de su historia, incluso en los mitos se habla de cuando los *surem* se cambiaban de lugar llevando su río con ellos.

<sup>220</sup> Raquel Padilla y Zulema Trejo, *idem*, p. 200.

Pese a la situación de prófugos y guerrilleros la noción de Ocho Pueblos permaneció en la mentalidad de los yaquis que se escondieron en la sierra del Baakateebe. Pues aún ahí mantuvieron una organización con base en ese imaginario:

*Don Fermín cuenta que su suegro, siendo niño, se perdió en la sierra “en los tiempos en que estaba la guerra”. Como no encontraba la manera de regresar con los suyos, se asustó mucho. Estaba ya lejos de su territorio y pensó que no volvería a ver a su familia. Delimitaban la sierra con la pura imaginación y se daban una idea de hasta donde llegaba su territorio de acuerdo con las fronteras que tenían sus pueblos en el valle. Pero como su suegro era muy joven no sabía muy bien cuáles eran los límites, así que cuando se dio cuenta estaba perdido. Tras una larga caminata se encontró con unos guerrilleros baqueños, o sea, originarios del pueblo de Bacum; con los “indios alzados”. Estos se compadecieron de él porque corría mucho peligro estando solo. Dice Don Fermín que durante dos años el muchacho estuvo con los guerrilleros. Con ellos su suegro aprendió a conocer la sierra.*<sup>221</sup>

Según este testimonio, fue la organización a partir de la concepción de los Ocho Pueblos lo que permitió dar orden en la sierra a los batallones rebeldes, dio continuidad a la ritualidad y a la permanencia de una memoria colectiva que ayudó más adelante a asentar los pueblos en el valle cuando se apaciguó el conflicto.

c) La noción actual que concebimos acerca de la estructura espacial de un “pueblo”, impuesta como modelo arquitectónico durante la Colonia, no gozó de misma suerte en el septentrión de la Nueva España:

<sup>221</sup> Etnografía de la autora. Archivo personal. Comentario de Don Fermín Flores.

En contraste con lo que sucede en otros rumbos donde la idea de misión se asocia a una estructura material, en el Yaqui este concepto no puede rastrearse en un conjunto de piedras, pues el Río desbordaba sus aguas con frecuencia y desaparecía los poblados aledaños. Las misiones en el Yaqui partieron de un territorio cuando los jesuitas estructuraron la colonización, pero se volvieron utópicas por las condiciones propias de la ecología.<sup>222</sup>

Tal como Calvo registró en el siglo XIX, los yaquis estaban repartidos en cuatro parroquias y cuatro pueblos de visita, pero los asentamientos de las viviendas se encontraban dispersos entre el monte.<sup>223</sup> Sin duda la concepción de Ocho Pueblos no dependió nunca de asentamientos ordenados como unidades arquitectónicas alrededor de un centro. Aún en la actualidad se observan caseríos dispersos, alejados del que ahora sí se concibe como el centro poblacional y, aún cuando se encuentren en lugares fronterizos, entre un pueblo y otro, se adscriben a un pueblo determinado.<sup>224</sup> Incluso se observa que los yaquis nacidos y crecidos en un lugar distinto al de sus progenitores se adscriben al pueblo originario de sus padres. De este modo la pertenencia a un lugar depende más de una filiación de ascendencia que espacial. Posiblemente tal adscripción dependa de otros referentes culturales. Haciendo caso del testimonio que recogen Padilla y Trejo, es probable que con un estudio profundo de las relaciones de parentesco se encuentren coordinadas de inteligibilidad que ordenan la idea de “pueblos” por clanes:

Pero aún hay más, existen en el Yaqui especies de linajes o clanes que se distinguen por un nombre en particular, generalmente de algún animal, y muchas veces estos están vinculados a un pueblo

<sup>222</sup> Raquel Padilla y Zulema Trejo, *idem*, p. 198.

<sup>223</sup> Eduardo Flores y Edgar O. Gutiérrez, *idem*, p. 134.

<sup>224</sup> Un ejemplo de esta disposición y adjudicación en el siglo XIX puede revisarse en la cita que hice de Vicente Calvo en el capítulo uno de este trabajo.

de procedencia en específico. Wikit, por ejemplo, significa “pájaro”. Para el *yo’eme* es sumamente importante reconocer el pueblo del que proviene y el pueblo donde vive. En sus conversaciones es muy común que den santo y seña de sus movimientos por los pueblos.

Los Jutahuijuris son originarios de Pótam, los Paros (liebres) de Tórim, la familia de los Tabos (conejos) es de Vícam, los Wicha (espino, espinoso, espinoza) son de Cócorit. Según el yaqui Silvestre, estos linajes fueron modificados por los jesuitas.<sup>225</sup>

Con base en estos tres puntos es posible señalar que, independientemente de su origen, mitológico o histórico, el imaginario de los Ocho Pueblos ha permitido a los *yoeme* ordenar su sociedad en el espacio. Ante un ecosistema que imposibilitó la consolidación de los poblados y frente a una serie de guerras que destruyeron los asentamientos, la idea ha sido el referente que posibilita la reestructuración, redistribución y fundación de las poblaciones con una gran capacidad de resiliencia. Una resiliencia no sedimentada en la posibilidad de recuperación para proyectarse a futuro, sino al contrario, para volver a ser como en el origen: el eterno retorno, diría Mircea Eliade.

## 5.2 La refundación de los Ocho Pueblos tras la guerra

En el período de guerras los pueblos yaquis habían enfrentado modificaciones drásticas en su composición social o en su ubicación.<sup>226</sup> Todos habían sido invadidos y algunos llegaron a desaparecer completamente. Spicer asegura que fue justamente el inicio de la Revolución lo que tuvo la intromisión de los mestizos en dichos poblados. Lo que significó un respiro para la tribu,

éste se presentó con las negociaciones de 1917 —entre el líder yaqui Ignacio Mori y el entonces gobernador de Sonora, Adolfo de la Huerta— en donde se acordó la expulsión de los blancos de Pótam y Vícam, la reconstrucción de seis iglesias (exceptuando las de Cócorit y Huirivis) y el reconocimiento de los Ocho Pueblos, lo que dio a los yaquis una período de paz de dos décadas, lapso en que algunos grupos de *yoemes* volvieron al territorio.

El inicio de esta reestructuración se vio interrumpida diez años más tarde a causa de la invasión de hacendados, la ocupación militar y nuevas deportaciones de yaquis al sur del país. La causa que motivó la nueva política fue la construcción de canales de riego que desviaban el afluente del río Yaqui hacia el sur, en dirección a la recién nombrada región Valle del Yaqui, en manos de empresarios agrícolas. La oposición de los *yoeme* a esta desviación culminó en una serie de ataques guerrilleros en contra de los mestizos invasores.

Tras un complicado proceso de ataques y contraataques, la pacificación no se presentó hasta 1937, cuando el entonces presidente de México, general Lázaro Cárdenas, ordenó la restitución definitiva del “territorio”. Dado que en el acuerdo sólo se reconoció como propiedad de los yaquis las tierras y pueblos ubicados en la margen norte del río, Cócorit y Bacum, que ya contaban con una invasión importante de mestizos, quedaron fuera de lo pactado, dando como resultado la posibilidad de restablecer sólo seis pueblos.<sup>227</sup>

La concepción de reorganizar el territorio en Ocho Pueblos trazó las coordenadas de inteligibilidad para la tribu que permitieron reestructurar la organización del espacio de acuerdo con la *lu’uturia*, pero la tarea no fue sencilla. No sólo se habían dejado fuera dos pueblos, además tres de ellos habían desaparecido:

<sup>225</sup> Raquel Padilla y Zulema Trejo, *idem*, p. 205.

<sup>226</sup> Para una visión más amplia de este proceso se puede revisar el capítulo V de la obra de E. Spicer, *Los Yaquis*, *idem*.

<sup>227</sup> Copia de los comunicados entre la Tribu Yaqui y el gobierno federal y estatal durante el proceso de restitución del territorio pueden consultarse en el “Apéndice” de la obra de Alfonso Fabila, *Las Tribus Yaquis de Sonora*, *idem*.

In the Yaqui River country itself the fact that two of the eight original pueblos have been taken over by Mexicans and that the sites of three others are uninhabitable (or almost) as result of depletion of the water supply is an important political issue.<sup>228</sup>

En la reconstrucción de las localidades intervinieron nuevos factores: las condiciones en que se encontraban los asentamientos, el lugar de origen y la posición bélico-política de los yaquis al reintegrarse. El estatus con que retornaron los antiguos pobladores, como ex-militares; “alzados”, “rebeldes” o “brancos”; “apaciguados”; “torocoyoris” o “traidores”; definió las condiciones de reestructuración del tejido social y acarrió serias transformaciones en la reconstrucción y disposición de las localidades.<sup>229</sup>

En estas condiciones es comprensible que la refundación y el repoblamiento se presentaran

<sup>228</sup> Edward Spicer, “Yaqui villages past and present”, *The Kiva*, No. 1, Vol. 13, November, 1947, p. 4.

<sup>229</sup> Como yaquis ex militares se señala a quienes participaron de manera voluntaria o como leva en la Revolución. Como “alzados”, “rebeldes” o “brancos” se conoce a quienes lucharon al lado de Cajeme y/o Tetabiate y más tarde se integraron a los grupos guerrilleros, así mismo incluye a quienes permanecieron prófugos en la sierra. Como yaquis “apaciguados” se identifica a quienes permanecieron en el valle integrados a sus pueblos o se desplazaron hacia otras regiones. “Torocoyoris” es un calificativo, por demás excluyente, que designa a los yaquis que lucharon del lado del poder estatal o federal en contra de su pueblo, por tanto se les llama “traidores”. Sin embargo esta caracterización no fue fija para todos, en la mayoría de los casos los yaquis estuvieron de un lado o de otro en distintas coyunturas. Para profundizar en la complejidad de este tema se pueden consultar las siguientes obras que se abocan a “las Guerras del Yaqui” y a la participación de los yaquis en la Revolución Mexicana: Cécile Gouy-Gilbert, *Una resistencia india: los yaquis*, México, INI/ Centre d’Etudes Mexicaines et Centraméricaines, 1983. Raquel Padilla, *Yucatán, el fin del sueño yaqui. El tráfico de yaquis y el otro triunvirato*, Sonora, Gobierno del Estado de Sonora/Secretaría de Educación y Cultura, 1995. Alfonso Torúa, *Frontera en llamas. Los Yaquis y la Revolución Mexicana*, Sonora, UNISON/CESUES, 2006. Ana Luz Ramírez Zavala, *La participación de los Yaquis en la Revolución 1913-1920*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Sonora, Hermosillo, 2005.

La explicación de la reconfiguración del espacio yaqui en el siglo XX por estos principios no es ninguna novedad para el caso de Pótam, en cambio, para otros lugares todavía hay aspectos que señalar.

de manera lenta y arrastrando serias diferencias entre los yaquis, sobre todo con marcados contrastes entre los pueblos del noroeste y los del sureste. Algunos miembros de la tribu actualmente aseguran que Belén, Rahum y Huirivis habían desaparecido por completo a causa de la migración, la deportación, la huida a la sierra y por su sumaria participación en los conflictos armados.<sup>230</sup> Los pocos que se habían aferrado al valle se concentraron más al norte en Pitahaya, una localidad planeada y resguardada por mestizos y por el poder estatal, con un nuevo destacamento militar para el control de la tribu.

En cambio Pótam, Vícam y Tórim habían permanecido en el mismo lugar, habitados por algunos yaquis e invadido por militares;<sup>231</sup> por ese motivo se considera que ahí se concentraron los yaquis “apaciguados”. También se señala que parte de esta población, sumada a los de Cócorit y Bacum, fueron quienes se escondieron masivamente en la Sierra del Baakateebe como “ya-

<sup>230</sup> El caso de Huirivis destaca entre estos, pues sus habitantes se alzaron primero en grupos guerrilleros y posteriormente se enrolaron de forma sumaria en los batallones revolucionarios. Muestra de ello es el batallón conocido como “Los Fieles de Huirivis” que apoyaron estrechamente al general Álvaro Obregón en un período tardío de las guerras yaquis. Ana Luz Ramírez Zavala, *idem*, p. 49.

<sup>231</sup> Aunque Tórim, Pótam y Vícam compartieron condiciones similares, el caso de Tórim tuvo algunas excepciones: el poder estatal había realizado remodelaciones con un trazado cuadrangular, plaza y quiosco, a la usanza del tipo mexicano. Sin embargo, asegura Spicer, éste “nunca perdió del todo su carácter yaqui”: “Tórim había sido escogido por la familia Torres para sede de la dinastía, y habían intentado impulsar su crecimiento como centro sonorenses de las artes, aunque sin mayor éxito. Habían remodelado un parte del pueblo siguiendo el tipo de asentamiento mexicano, limpiando y construyendo una gran plaza en la orilla del río Yaqui, donde colocaron palmas, estatuas y un quiosco donde los domingos tocaba la banda. A un lado de la plaza había un gran cuartel que durante todo el régimen de Torres alojó a varios centenares de soldados y que siguió siendo utilizado durante la Revolución y fue incluso ampliado (...) El plano cuadrangular de las calles sólo era respetado en las inmediaciones de la plaza: la iglesia yaqui se mantuvo donde siempre había estado desde la época de los jesuitas, en un promontorio rocoso al lado occidental de la plaza, y las casas de los yaquis (...) siguieron construyéndose en la tradicional forma dispersa entre los mezquites a lo lado de los senderos que llevaban a la iglesia-centro”. Spicer, *Los Yaquis*, *idem*, p. 286.

**HABITANTES DE LOS POBLADOS YAQUIS**  
(9)

POBLADOS	Yaquis	Mestizos y blancos
Totales .....	9,531	11,124
Babójori .....	100	—
Bácum (municipio) .....	95	1,109
Bataoncica .....	1,500	—
Cócorit (municipio) .....	456	7,025
Corasepe .....	80	—
Compuertas .....	80	—
Cuesta Alta .....	500	—
El Baburo .....	30	—
El Dátil .....	500	—
Huarache .....	20	80
Huichamoco .....	40	160
Labores .....	100	—
Pótam .....	2,500	250
Pitahaya .....	100	—
Palo Parado .....	100	—
Tierra Blanca .....	30	—
Tórim .....	300	—
Vícam Estación .....	2,500	2,500
Vícam Pueblo .....	500	—

(9).—En estas cifras no se comprenden las familias dispersas en Sonora, así como tampoco los expatriados políticos que se hallan aun en Veracruz, Tlaxcala, Estados Unidos, etc., y que se han estado repatriando.

Cuadro 1. (Fabila, 1978: 129).

quis alzados” y sufrieron intensamente la deportación.<sup>232</sup>

Testimonios actuales describen que tras la “repatriación”, los yaquis fueron reducidos, bajo vigilancia militar, en dos grupos: los lugareños de Vícam, Tórim, Bacum y Cócorit se concentra-

ron en la localidad asentada alrededor de la estación del tren llamada Vícam Estación.<sup>233</sup> Los oriundos de Rahum, Huirivis y Belén fueron aglutinados en Pótam.<sup>234</sup>

<sup>232</sup> Como señalan Padilla y Trejo, *idem*, los pobladores de las localidades del norte acusan a los del sur de no haber participado tan activamente como ellos en las disputas armadas y de ser en cambio los que más han gozado de los resultados de la lucha. Estos datos los he corroborado en el trabajo de campo, donde efectivamente se asegura que los pueblos del norte derramaron más sangre en todos los procesos bélicos y los del sur estuvieron del lado de los “indios broncos” y de “los apaciguados”.

<sup>233</sup> “Vícam Estación” o “Vícam Switch” es una localidad que se inauguró con la construcción de la estación del tren —que conducía de Guadalajara a Empalme— en el siglo XX, a unos seis kilómetros de Vícam Pueblo. Este asentamiento se encontraba principalmente ocupado por militares, funcionarios estatales, comerciantes y empelados del ferrocarril.

<sup>234</sup> Otras colonias fuera del territorio en donde se asentaron los yaquis que años más tarde retornaron al valle pueden observarse en el artículo de E. Spicer, “Yaqui villages...”, *idem*.



La concentración de yaquis en unas cuantas localidades debió continuar al menos hacia finales de la primera mitad del siglo XX, como lo indican los datos recogidos por Alfonso Fabila en 1945 (ver cuadro 1), quien todavía observó el proceso de repoblamiento de los asentamientos.

Según el cuadro de Fabila, los yaquis se concentraban mayoritariamente en tres localidades: Bataconcica, Pótam y Vícam Estación; en contraste, Belén, Rahum y Huirivis no existían. Tras varios años los yaquis reducidos pudieron reintegrarse a sus pueblos originarios o a sus sustitutos. Ciertos grupos decidieron internarse más hacia la costa, alejándose lo más posible de la vía del tren y de la frontera oeste de sus antiguos poblados con la intención deliberada de abarcar más espacio y hacer más amplios los límites de los mismos. De este modo las dimensiones de los pueblos son irregulares. Algunos son más grandes que otros y no necesariamente todas las localidades están bajo la jurisdicción de la Guardia Tradicional que les es más cercana. Por ejemplo, la extensión territorial de Huirivis, Rahum y Belén, es tan reducida que apenas cuentan con aproximadamente 50 hectáreas de cultivo cada uno, por fortuna tienen bastante sierra y por ello un amplio terreno de agostadero. Otras localidades en cambio se expandieron ampliamente. Es el caso de Vícam Pueblo, donde la gente fundó Tetabiate a una distancia considerable del asentamiento rector, haciendo sus dimensiones más grandes.

En el tiempo que los pueblos del sur se concentraron en Vícam Estación sus habitantes mantuvieron sus límites poblacionales de acuerdo con la distribución que ocupaban “originalmente” a lo largo del territorio. Algunos informantes me señalaron que esto puede corroborarse con las pocas tumbas, todavía hoy visibles, de antiguos panteones que se distinguen entre sí por resguardar restos de yaquis de diferentes pueblos: “¡Ni muertos nos revolvemos los yaquis!”, dicen.<sup>235</sup>

<sup>235</sup>Incluso, para enterrar a sus muertos, cada pueblo construyó en Vícam Estación su propio cementerio para distinguirse de los otros. Actualmente pueden encontrarse, entre el monte (*juya*) del territorio viqueño, tumbas del antiguo panteón de los baqueños. Estas no han desaparecido del todo, han quedado a orillas del actual panteón, cubiertas y ocultas

Tras el decreto de Lázaro Cárdenas (1937), Bacum y Cócorit quedaron totalmente fuera del dominio yaqui por lo que sus antiguos habitantes —agrupados en Vícam Switch—, consecuentes con su cosmovisión, partieron a completar los Ocho Pueblos fundando dos localidades: Torocoba para sustituir a Cócorit y Bataconcica para sustituir a Bacum.

Cuando salieron de Vícam Estación los oriundos de Bacum se trasladaron inicialmente al norte del anterior asentamiento en una localidad a la que llamaron *Musechopoi* (“donde hay alto musero”), también conocida como Bataconcica. Más tarde a causa de la inundación de 1949 se trasladaron hacia lo que hoy se conoce como Loma de Bacum. El acuerdo original de los baqueños era volver a la primera localidad una vez que las aguas diezmaran. Sin embargo, debido a la negativa de la mayoría de los migrantes, la Guardia Tradicional de Gobierno se quedó en “la Loma”, donde aún permanece el pueblo que sustituyó a Bacum. El resultado fue una comunidad enfrentada a causa de las imágenes de la iglesia, pues estas se retuvieron en el nuevo asentamiento y al momento de la reconstrucción de las iglesias el templo principal quedó en Loma de Bacum.

La fundación de Loma de Guamúchil, que sustituyó al pueblo de Cócorit fue similar:

Con la restitución de parte de sus tierras y la imposibilidad de recuperar la población de Cócorit, Torocoba pasa en 1937 a ser la cabecera del tradicional pueblo de Cócorit (...) Los habitantes de Torocoba se habían movido para entonces a Guamúchil a raíz de una creciente que inundó el poblado. Pero las inundaciones de principios de los años cincuenta obligaron a sus habitantes a desplazarse hacia sitios más seguros. De

por la maleza. Me informan que el ahora “panteón yori” era originalmente el panteón de “los cocoreños” habitantes de Cócorit, (después conocidos como “los guamuchilenos”). En Vícam Estación no hubo panteón para los torimeños porque su pueblo estaba relativamente cerca de la estación. En cambio Bacum, Bataconcica y Cócorit sí se acomodaron en Vícam Estación, donde quedaron sus panteones.



Tórim: Arriba, a la izquierda el interior de la iglesia. A la derecha, el panteón y el cuartel militar (de fondo). Abajo, la explanada principal. Foto: Enriqueta Lerma.

esa manera se mudaron muy cerca de ahí, a la parte alta de la loma. La nueva localidad cambió de nombre por la de Loma de Guamúchil.<sup>236</sup>

Sin embargo, en su momento no todos los cocoreños aceptaron integrarse a las nuevas localidades. Algunos volvieron al asentamiento original, pese a que éste permanecía bajo dominio *yori*, y fundaron en la orilla norte de Cócorit la colonia “El Conti”, que todavía prevalece

<sup>236</sup> José Luis Moctezuma Zamarrón, *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*, México, Siglo XXI/El Colegio de Sinaloa, 2001, p. 82-83. Como bien señala Moctezuma, Loma de Guamúchil es la única población con nombre castellano, el resto conservaron el original o bautizaron los nuevos asentamientos con nombres en lengua *jiak*.

bajo la jurisdicción de Loma de Guamúchil. Hoy en día Torocoba es sólo una pequeña comunidad que forma parte de la Loma. Por el contacto con la cultura mestiza-norteña, actualmente el desplazamiento de la lengua *jiak* es evidente en este barrio, así como las innovaciones en sus manifestaciones culturales.<sup>237</sup>

Tórim al parecer enfrentó menos problemas al momento del repoblamiento. Considerando que durante el período de guerras había seguido habitado mayoritariamente por yaquis y dado que su cercanía con Vícam Estación era relativamente corta, al momento del retorno

<sup>237</sup> Algunas de estas transformaciones se observan en las celebraciones de la Semana Santa donde sobre todo los *chayekas* (personajes rituales) muestran variaciones en sus atuendos y en su comportamiento.

los recién llegados pudieron establecerse de inmediato en Tórim. Incluso la apropiación del espacio fue casi total. De la arquitectura cuadrangular que había dominado el centro del pueblo en años anteriores sólo quedó la plaza. Conforme los yaquis se fueron asentando y los *yoris* marchando, los alrededores se fueron haciendo más dispersos hasta retomar la forma tradicional yaqui. Hasta la actualidad Tórim es el pueblo con mayor reconocimiento entre los *yoeme*, pues se considera que en él se preserva de manera más fidedigna “la tradición” y es uno de los menos invadidos por mestizos.<sup>238</sup>

Si la reconstrucción de los pueblos del sureste fue lenta en los del noroeste el proceso fue aún más complicado, sobre todo porque tres de ellos habían desaparecido por completo. Los antiguos pobladores y sus descendientes habían estado dispersos en Hermosillo, Pitahaya, Pótam, Estados Unidos y al sur del país. Esto, sumado a la heterogeneidad del estatus con el que volvieron a Sonora, condujo a que al concentrarse en la cabecera poteña, no todos decidieran regresar a sus antiguos asentamientos.

La refundación de Rahum debió ser tan reciente que aún hoy en día algunos yaquis muy jóvenes aseguran que forma un mismo pueblo con Pótam. Según la versión de algunos *yoeme*, la Guardia Tradicional de Rahum estuvo hasta hace no más de cuarenta años establecida en la cabecera poteña.<sup>239</sup> El traslado hacia lo que ahora es Rahum ocasionó problemas al interior de la comunidad. Como algunos raumeños se oponían a abandonar Pótam la población se di-

<sup>238</sup> A este pueblo se le considera en la actualidad el “más tradicional” pese a la serie de acontecimientos históricos que enfrentó: en sus inmediaciones no sólo se planeó el centro sonorense de las artes y se modificó su estructura arquitectónica, también se vio invadido innumerables ocasiones por mestizos, empresarios, un cuartel del ejército y alojó a miles de chinos que sufrieron la expulsión en el siglo XIX. Es interesante, además, que desde el registro de Pérez de Rivas a este pueblo se le consideró el más renuente a la evangelización.

<sup>239</sup> Esta versión contrasta con la de E. Spicer, quien registra en 1947 que aunque la mayor parte de la población se encontraba en Pitahaya, Rahum ya estaba habitado por algunos yaquis: “Nevertheless some valiant groups are still occupying the old site of rahum, the church has been reorganized and ceremonies of the old sort are carried out regularly”. E. Spicer, “Yaqui villages...”, *idem*, p. 5.

vidió en dos bandos, los que pugnaban por refundar su propio pueblo y los que se negaban. De este modo aunque Rahum se estableció más al norte, algunos yaquis permanecieron en la cabecera. El resultado fue la duplicación de los espacios ceremoniales: así como en Rahum se ubica la “iglesia principal”, en Pótam permanece una segunda iglesia raumeña, la de “Los Toribios”, quienes se negaron a reubicarse.<sup>240</sup>

Así como algunos yaquis se resistieron a participar en la ajetreada refundación de sus poblados, otros cuentan una larga y ardua trayectoria para restablecer los propios, como narra el testimonio de una mujer yaqui, habitante de Huirivis:

*Yo nací en Guanajuato porque allá se llevaron a mi mamá, ella era soldadera porque mi papá era soldado. Andábamos con él para todos lados que lo mandaban. Primero estuvimos en Guanajuato, luego en Tlaxcala y luego en Veracruz. Siempre me hablaron mis papás de su tierra: que era muy bonito, que ya se querían regresar. Donde yo vivía había muchas plantas y árboles, mucha agua y gente, pero siempre nos queríamos regresar. Nos trajo el general Amarillas. El primer lugar al que llegamos fue a Hermosillo. Cuando al fin volvimos aquí y vi el lugar de que tanto me hablaron mis papás no lo creía, todo me parecía feo, no había plantas, todo estaba seco, un montón de sol, calor todo el día, no había agua. No teníamos ni que comer. Sufrimos mucho cuando llegamos a Hermosillo con unos parientes de mi papá, estábamos de arrimados y nos venían mal. Después llegamos a Pótam, ahí murieron mis papás. Yo no me quise quedar ahí porque había muchos problemas y la gente no nos veía bien. Y pues me vine para mi pueblo, que mis papás me decían que era de Huirivis, pero Huirivis estaba solo. Toda la gente estaba más pa allá, en el Médano. Ahí sí tenían agua porque estaban cerca del río y del mar. Allá estaba*

<sup>240</sup> Al parecer la iglesia de “los Toribios” posee ese nombre en referencia a Toribio, el personaje que incitó a una parte de los rahumeños a permanecer en Pótam.

*toda la gente de Huirivis. Yo me vine primero con mi familia para acá, pero sufrimos mucho porque no había ni camino para llegar y tampoco había agua. Cuando ya abríamos camino para llegar a Huirivis había un señor que le pagaba el gobierno, era torocoyori, y venía y nos tapaba los caminos para que no pudiéramos ir por agua ni por comida. Sufrimos mucho. Todavía hace unos años aquí apenas éramos como diez casas.*<sup>241</sup>

Los huiriveños permanecieron mucho tiempo dispersos en distintos pueblos. Una gran parte se concentró en Pótam, de donde algunos se negaron a partir:

Durante la década de 1930 y hasta 1950 una considerable proporción de los yaquis de Pótam descendían de gente que había vivido en Huirivis antes de la dispersión; los huiriveños siguieron manteniendo su unidad de grupo a pesar de que no estaban concentrados en una parte del pueblo sino ampliamente dispersos. Conservan su propia organización para la vida ceremonial y su propia asociación de la iglesia. Así en todas las ocasiones importantes de ceremonia los grupos de Pótam y Huirivis cumplían los rituales lado a lado, cada uno con su propio personal. Esta situación perduró hasta 1964.<sup>242</sup>

Pese a que la mayor parte de los huiriveños estaban en Pótam, algunos se encontraban en el asentamiento previo al repoblamiento de Huirivis: El Médano o Copás, de donde partió la Guardia Tradicional en 1961 para trasladarse a su ubicación actual. Pero no todos siguieron a su gobierno, algunos decidieron quedarse en Pótam debido a diferencias por su estatus social:

<sup>241</sup> Testimonio de la señora Juana Zavala, recogido en Huirivis, temporada de campo junio-julio 2009. Testimonios similares recabó Jane Holden, quien narra la difícil situación de cuatro mujeres yaquis que volvieron a Sonora tras el proceso de extradición al sur del país. Ver. Jane Holden, *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, México, FCE., 1978.

<sup>242</sup> E. Spicer, *Los Yaquis...*, *idem*, p. 342.

*Huirivis, Sonora, sábado 24 de octubre de 2009. Según Silverio, en el siglo XIX, a causa de la creciente del río, el pueblo se cambió a otra zona, un lugar llamado El Médano, conocido también como Copás (que hace referencia a una copa de oro). En su análisis considera que el pueblo quedó desolado en la época de las Guerras del Yaqui, pues la mayor parte de la gente migró a Hermosillo y después se trasladaron a Estados Unidos. En un censo, que asegura realizó en los pueblos asentados en Arizona, más del 50% provenían de Huirivis, motivo por el cual el pueblo tardó en ser restituido. Asimismo asegura que en Huirivis se formó el “Batallón de los Fieles de Huirivis”, quienes apoyaron a Álvaro Obregón durante el proceso de la Revolución Mexicana. Esto incrementó el abandono del pueblo. Cuando los soldados volvieron no fueron aceptados en el pueblo por “los Broncos”, por ser considerados traidores a la tribu, ya que Obregón traicionó a los yaquis. Por ese motivo tuvieron que asentarse en Pótam. Los Fieles de Huirivis al migrar hacia Pótam no permitieron la restitución de los santos a la iglesia de Huirivis —que estaban resguardados en Potam—, por ese motivo, actualmente hay dos grupos de chapayekas en la iglesia poteña: los de su localidad y los de los huiriveños. La única imagen que permaneció en Huirivis fue El Santísimo (...) Fue hasta 1961 que se volvió a levantar Huirivis.*<sup>243</sup>

Aún ahora Huirivis es una localidad pequeña con poco más de 400 habitantes. El acceso es complicado con apenas tres horarios de transporte al día. Pese a ello y a la lejanía espacial de la población *yori*, justo por su trayectoria histórica es uno de los poblados con mayor desplazamiento lingüístico y que aún está en proceso

<sup>243</sup> Testimonio del señor Juan Silverio Jaime, recogido en Huirivis, temporada de campo octubre-noviembre 2009. Diario de campo de la autora. Archivo personal.

de “reconstruir su sistema festivo”, como ellos dicen. Hoy en día en Huirivis es muy común el contacto con los mestizos debido a tres factores que saltan a la vista: a) en él habita una de las curanderas más afamadas de la tribu yaqui, frecuentemente visitada por población *yori*; aunque casos similares se presentan en otros pueblos, sin embargo, en ellos el contacto no es tan estrecho; b) ahí se ubica la Casa de la Cultura, sede de Culturas Populares, por lo que investigadores, antropólogos y turistas se concentran principalmente en este poblado;<sup>244</sup> d) la escasa población y la poca participación de sus miembros en el sistema ritual ha propiciado que personas de Hermosillo y Ciudad Obregón, principalmente, tomen parte como fiesteros, danzantes y padrinos, lo que crea el desprestigio en el resto de los pueblos, quienes consideran que en Huirivis “la tradición no se cumple como debe ser”.

La refundación de Belén también se postergó. En 1947 Spicer indica que sus anteriores pobladores se encontraban todavía en Pótam o permanecían aún en la comunidad de Pitahaya. La población se trasladó a Belén en los años posteriores a 1970, por lo que se puede hablar de una refundación reciente. Hoy día la población es escasa contando a lo mucho 200 habitantes. En Belén, hasta hace tres meses por su camino de terracería sólo circulaba un horario de transporte público al día por lo que el contacto con mestizos era mínimo. Con la inauguración del pavimento en agosto de 2009 los transportes se incrementaron a tres horarios. La vida en Belén no parece fácil ya que se carece de agua. No todas las casas disponen de servicio de luz y tampoco hay servicios médicos. Sin embargo, al igual que Tórim esta comunidad goza de prestigio entre los demás pueblos por su continuidad en “la costumbre” según la *lu’uturia*, dicen algunos yaquis.

<sup>244</sup> La dirección de Culturas Populares es una instancia dependiente del Consejo Nacional para la Cultura y la Artes y del Instituto Sonorense de Cultura que tiene, entre otros objetivos, difundir las culturas indígenas de México.

### 5.3 Las dos cabeceras yaquis: Vícam y Pótam

Mención aparte merecen las dos cabeceras de los Ocho Pueblos Yaquis —de las cuales Vícam es la principal—; en ambas se han presentado procesos de reestructuración significativa a partir de antagonismos políticos que se originaron desde la época de la reterritorialización. En ellas la conformación de la espacialidad se guió por otras directrices que hicieron estos casos sumamente complejos.

El caso de Vícam es paradigmático. La construcción de la estación del tren, a seis kilómetros del centro de “asentamiento original”,<sup>245</sup> provocó serias disputas que a la fecha han transformado la composición social, espacial y política de los pueblos. Vícam Estación o Vícam Switch —como se llamó a la nueva localidad— se convirtió a finales del siglo XIX y principios del XX en el centro comercial de los pueblos yaquis por la posibilidad de acceder al flujo de mercancías y por convertirse en sede de la representación de los poderes locales y federales. Cuando los yaquis del sureste partieron de los alrededores de la estación para refundar sus pueblos, muchos de ellos decidieron quedarse. Según algunos testimonios, entre ellos se encontraban los gobernadores tradicionales de Vícam, quienes habían permanecido durante la guerra en la fuga serreña y portaban los bastones de mando del Gobierno Tradicional. Los narradores aseguran que por mucho tiempo el gobierno legítimo de Vícam se asentó en Vícam Estación y ambas localidades prevalecieron unidas bajo una misma autoridad tradicional. Desconozco en qué momento los yaquis decidieron trasladar la sede de su gobierno al antiguo poblado, momento en que debieron iniciar las diferencias entre ambas localidades.

<sup>245</sup> “Vícam empezó como una estación del ferrocarril subpacífico, que llegó de Nogales a Estación Corral entre los años 1904 y 1906. Según el señor José Ignacio Ibarra Morales, en su libro *Rieles* (1975), el tendido de la vía por tramos llegó a lo que sería Estación Cajeme el 14 de diciembre de 1906. Por lo tanto, Vícam cumplió el año pasado 100 años” Consuelo Noemí Velázquez, *Vícam Switch*, sábado 1º de diciembre de 2007.

Alejandro Figueroa registra al menos un conflicto grave entre Vícam Estación y Vícam Pueblo a causa de la intromisión de un apache, apoyado por Vícam Switch, que pretendía marcar nuevas directrices en el manejo de la autonomía yaqui.<sup>246</sup> Sin embargo, el momento más álgido se presentó en los primeros años de la década de 1990, cuando ambas localidades se enfrentaron por diferencias políticas y económicas en el manejo del Proyecto Integral de Desarrollo de la Tribu Yaqui (PIDTY). Un proyecto financiado a través de un fideicomiso por la Secretaría de Desarrollo Social para el desarrollo económico de la tribu y con el que no todas las Guardias Tradicionales estuvieron de acuerdo al final, pues se acusaba de malos manejos.

Las consecuencias de la deslegitimación del PIDTY dejaron como saldo varios muertos, la conformación de nuevas guardias tradicionales y pueblos aliados en dos bandos cada uno apoyando a un diferente Vícam, que mantenían posiciones opuestas al respecto: Vícam Pueblo rechazaba al PIDTY y Vícam Estación lo apoyaba. Desde entonces en la actualidad hay pueblos con dos o más representaciones del gobierno yaqui.<sup>247</sup>

<sup>246</sup> “Al parecer, el apache era miembro de algunas organizaciones muy politizadas y separatistas de Norteamérica, y trataba de impulsar entre los yaquis reivindicaciones políticas de corte radical en contra de la población no india de la región. El apache se convirtió en un elemento de polarización sobre todo entre los yaquis del pueblo de Vícam. Aunque no logró sus objetivos y tuvo una corta estancia con los yaquis, algunos de los que simpatizaron con él —según me contaron quienes estaban en su contra— comenzaron a cuestionar a las autoridades internas, a exigir que se pelearan por tierras (...) Al final, en el año de 1980 se provocó una escisión del pueblo. Así durante los primeros cuatro o cinco años de la década había dos pueblos yaquis tradicionales con el mismo nombre —uno ubicado en su asentamiento tradicional “Vícam Pueblo”, y el otro en Vícam Estación o Vícam “Suichi”. Alejandro Figueroa, *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, Culturas Populares /CNCA, 1994, p. 188.

<sup>247</sup> Para ahondar en este tema se puede consultar: Gerardo Valenzuela, *Las políticas de desarrollo autogestivo en comunidades indígenas. El caso del plan integral de desarrollo de la tribu yaqui*, Tesis de maestría en Ciencias Sociales con especialidad en Políticas Públicas, COLSON, Hermosillo, Sonora, 2004. Francisca De la Maza, *El sistema político yaqui contemporáneo: un análisis del gobierno, los conflictos y su relación con el estado mexicano en el pueblo yaqui de Pótam*,

Aunque los gobiernos duales están presentes tanto en Pótam como en Vícam en este último la situación es más asequible.

En Pótam hay dos gobiernos que se reclaman como “el gobierno legítimo tradicional yaqui”: “Pótam tradicional” y “Pótam Pinito”. Ambos se encuentran en la misma localidad y sus sedes se ubican una frente a otra en los dos extremos de la plaza central del pueblo. De este modo los poteños se adscriben a una u otra Guardia Tradicional dependiendo de su posición política o de sus intereses coyunturales. En cambio en Vícam hablamos de Guardias Tradicionales distintas con sede en dos localidades diferentes. Actualmente tanto Vícam Estación como Vícam Pueblo cuentan con población diferenciada entre sí, con iglesias propias a cargo de sus respectivas cofradías religiosas y con distintos Gobiernos Tradicionales. Sin embargo, ambas poblaciones se reclaman como el “pueblo tradicional”.

Los habitantes de Vícam Estación argumentan que aunque Vícam Pueblo no cambió radicalmente su lugar de asentamiento durante el siglo XIX los bastones de mando estuvieron siempre del lado de “los alzados” quienes después se establecieron cerca de la vía del tren y accedieron de manera voluntaria al traslado del gobierno tradicional a Vícam Pueblo. Además aseguran que cuando ya no estuvieron de acuerdo con las posiciones políticas de los miembros del gobierno tradicional, en el contexto de los conflictos de la década de 1990, Vícam Estación arrebató por la fuerza los bastones de mando a Vícam Pueblo por lo que la representación legítima está de su lado. Dicha aseveración es difícil de confirmar pues las autoridades de

Sonora, Tesis de Maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2003. Enriqueta Lerma Rodríguez, *Venado de dos cabezas: políticas del lenguaje en las comunidades yaquis, El caso de las relaciones de poder en torno al Proyecto Educativo de la Tribu Yaqui*, Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007; y, María Macrina Restor Rodríguez, *La influencia de las instituciones y los programas gubernamentales en la división interna entre los yaquis de Sonora 1970-1994*, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, mayo de 2007.

ambos gobiernos tradicionales aseguran tener bajo su resguardo los bastones auténticos. De cualquier modo la localidad más grande de los Ocho Pueblos es Vícam Estación que se ha transformado en el pueblo con mejores servicios de salud, de infraestructura, de transporte, de comercio y de centros educativos, además de ser la localidad donde hay mayor población mestiza. En contraste Vícam Pueblo permanece en desventaja casi en todos los servicios y su población es casi en su totalidad yaqui.

Si los problemas más graves de Vícam se presentaron en los últimos veinte años, en el caso de Pótam las diferencias se hicieron ver desde la primera mitad del siglo XX. Como bien apunta Spicer, la apropiación del espacio tras la restitución se vio influida por el origen, las diferencias políticas, la activa o nula participación en la lucha armada y el estatus de los repobladores; con base en estos criterios se conformaron distintos barrios que hicieron de Pótam “una sociedad plural”:

Por ejemplo una agrupación llamada “los Aguileros” (por el nombre de una hacienda en que habían estado estacionados, en el borde occidental del territorio yaqui) se instaló en Pótam en la década de 1920. Estaba formado por nativos descendientes de Pótam y Huirivis y se estableció en Pótam casi como una unidad. La mayoría de los yaquis de Pótam eran “legítimos” y se sentían muy distintos de los “aguileros”, a quienes llamaban a veces “mansos” o también “militaristas”, porque habían servido voluntariamente en el ejército mexicano (...).

Durante la década de 1930 se estaban construyendo en Pótam un Barrio Mérida y un Barrio Veracruz, y los nombres siguieron usándose en las décadas siguientes a medida que iban creciendo. Los núcleos de los habitantes de esos barrios estaban constituidos por familias que habían regresado después de haber sido incorporados por la fuerza al ejército mexicano tras el “levantamiento” de 1927. En Barrio Veracruz se establecieron las familias de los soldados que habían estado estacionados en Vera-

cruz y en Barrio Mérida las de quienes habían estado en la capital yucateca.<sup>248</sup>

Atendiendo a estos datos, si se toma en cuenta que en el proceso de repoblamiento Pótam estaba organizado en barrios por gente que retornaba del sur y además se encontraba todavía ocupado por habitantes de Huirivis y Rahum, es comprensible porqué en este lugar la forma que tomó la arquitectura fue muy segmentada y similar al trazado cuadrangular de las zonas urbanas mexicanas: pues la organización arquitectónica segmentada permitía hacer distinciones entre grupos.

Aunque actualmente los barrios han pasado de ser designaciones sectoriales a simples locativos, a Pótam se le estigmatizó como un pueblo problemático a causa de su heterogeneidad y por considerarse el más violento del territorio. Sin embargo, puede señalarse que actualmente el que muestra mayor diversidad social es Vícam Estación. Sobre todo porque en dicha localidad se han asentados yaquis de diversos pueblos, se han avecinado mestizos de la región y han permanecido algunos descendientes de los soldados que alguna vez habitaron la zona.

Los antecedentes que he expuesto acerca de Vícam y Pótam se prestan a un análisis profundo acerca de la concepción de los Ocho Pueblos. En ambos la población está organizada en más de una Guardia Tradicional, sin embargo, esto no ha inducido a sus habitantes a verse como pueblos separados. Es decir, aunque en Pótam haya un “Pótam Tradicional” y un “Pótam Pinito” sus habitantes consideran que sólo tienen diferencias políticas, pero que pertenecen a un mismo pueblo. Lo mismo sucede en el caso de Vícam, donde la situación es más compleja. Pese a que Vícam Estación y Vícam Pueblo se encuentran separados espacialmente y conservan sus respectivas autonomías, ninguno de los dos se considera un noveno pueblo, por el contrario, en el entendido de que en el territorio sólo puede haber ocho, ambos se legitiman como el original o en todo caso como

<sup>248</sup> E. Spicer, *Los Yaquis...*, *idem*, p. 340.

“el mismo”. Dadas las condiciones de autonomía entre ambas poblaciones, bajo la lupa de una visión política podrían catalogarse como dos pueblos separados, pero desde la perspectiva yaqui no es cuestionable que ambos se definan como “el mismo”, ya que sus referentes se anclan en una cosmovisión ancestral en donde lo trascendente no es la disposición espacial. Es decir, la noción de pueblo no responde a la integración de un grupo social que comparte la vida cotidiana en un espacio determinado y bajo un mismo sistema de organización política, social y religiosa, sino más a bien a la pertenencia a una comunidad que se

originó en el pasado inmemorial, organizado alrededor de una cofradía religiosa y cuyo gobierno tradicional es legitimado con la portación de los bastones de mando. Más que definirse por una espacialidad que puede ser móvil y por tanto volátil el núcleo del concepto de pueblo está en la organización tradicional de pertenecer a los ocho pueblos.

Sin embargo, como se verá en el último capítulo, entre la población yaqui circulan diferentes versiones acerca de los pueblos que conforman el Territorio Yaqui, mismas que parten de posiciones políticas y de diferentes interpretaciones de su historia.





## Capítulo VI

### Ritualidad y significación del espacio en período de secas: *seberia kibake* y *tataria kibake*

Espacio y tiempo: yuxtaposición concebida en todas las culturas, dota de sentido la vida humana.<sup>249</sup> Bajo esas coordenadas se organizan los períodos productivos, los desplazamientos colectivos y la ritualidad: conjunto de episodios que significan la espacialidad y la temporalidad. Relación cíclica y continua en la que la finitud humana se contacta con las fuerzas numinosas infinitas; es el espacio entonces una instancia marcada por tales intercambios, donde va de por medio el bienestar de los hombres y la permanencia del mundo. El ciclo anual festivo organiza la temporalidad y significa los lugares donde se manifiesta la presencia de los seres “sagrados”. En los ciclos festivos algunos rituales garantizan así la continuidad de los sistemas productivos y la complacencia de las fuerzas numinosas.

Pocos han sido los estudios integrales sobre la ritualidad y la espacialidad yaqui. M. E. Olavarría ha profundizado en ellos, abordando principalmente la significación del centro ceremonial, compuesto por la iglesia, el camino del *conti* y la ramada tradicional de gobierno. La autora describe el ciclo anual centrándose en el análisis de dos fiestas: la de la Virgen del Cami-

no en Loma de Bacum y la del Carmen en las Guásimas, estudio que hasta ahora es el más completo respecto a espacio y ritualidad.

Con la intención de profundizar en la relación espacio-tiempo-ciclo anual festivo, en los dos siguientes capítulos me he dado a la tarea de ofrecer una panorámica de la organización y significación de las fiestas, tomando en cuenta el análisis del territorio, visto desde la perspectiva del catolicismo yaqui. No puede negarse la complejidad de dicha tarea, sin embargo, mi pretensión no es abordar todo el ciclo. Por el contrario, mi objetivo es apuntar a ritos precisos, poco conocidos y que permiten interpretar la concepción de las dimensiones del espacio que componen el “mundo yaqui”: el *itom ania*. En este capítulo me aboco al análisis de los rituales efectuados durante la temporada de secas y en el siguiente en los realizados en las fiestas patronales en temporada de lluvias. En el primero destaco rituales que me parecen relevantes: la concepción espacial desprendida del juego de “matar panal” y la celebración a San Lázaro, ambos realizados durante la Cuaresma yaqui. Dejo para el siguiente capítulo las festividades y los rituales relativos al periodo ordinario.

En primera instancia habría que mencionar que, tal como señala Olavarría, es casi necesario partir de cero, pues “se desconoce prácticamente

<sup>249</sup> Baste pensar en la hegemonía del meridiano de Greenwich que a través de la línea que une los dos polos marca los *usos horarios* para el resto del mundo.

todo”.<sup>250</sup> Apelo así a la argumentación etnográfica, única herramienta de la que puedo, hasta ahora, fiarme.

### 6.1 El ciclo festivo yaqui

Por ciclo festivo entiendo lo que Patrizia Burdi ha señalado al respecto:

La fiesta patronal y de un modo más amplio, el ciclo anual festivo, es una de las expresiones socioculturales más representativas del sistema de creencias religiosas mesoamericano; como unidad de análisis etnológico ésta es una institución total, una especie de (referente plural) caracterizado por una multidimensionalidad de mensajes y de códigos, que permite la elaboración de un doble sistema interpretativo: por un lado, el estudio orgánico de las diferentes celebraciones en su articulación cíclica, entendida como una especie de mapa de tiempo, que posee significación en el contexto más amplio de las actividades primarias, descifrando los acontecimientos festivos como paradigma de la estructura social y política de una determinada comunidad. Desde este punto de vista el ciclo festivo ofrece informaciones determinantes para una mayor comprensión del contexto en que los diferentes niveles de la realidad social —ecológicos, religiosos, políticos— interactúan.<sup>251</sup>

El ciclo festivo yaqui se ha comparado con el mesoamericano, en donde “el inicio del año litúrgico lo marca el día de la Santa Cruz, el 3 de

<sup>250</sup> M. A. Olavarría, *Cruces, flores y serpientes*, *idem*, p. 115.

<sup>251</sup> Patrizia Burdi, “Los tiempos de la fiesta. Estructura ritual y valencias simbólicas del culto de Santiago Matamoros (Sierra Norte de Puebla, México)” en Ingrid Geist (Comp.), *Procesos de significación y contextos rituales*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 1996, pp. 179-180.

mayo”.<sup>252</sup> Bajo este entendido se considera que para los yaquis, igual que en Mesoamérica, en esta fecha termina la Cuaresma y se marca el inicio de la temporada de lluvias. Sin embargo, con base en la observación etnográfica y en una serie de testimonios, sostengo que el año yaqui termina realmente el Sábado de Gloria (cuando Jesús resucita para los *yoeme*) e inicia al día siguiente en Domingo de Resurrección, además de que las lluvias comienzan propiamente hasta el día de San Juan: 25 de junio. Aunque mi explicación profundiza más adelante, en el Cuadro 2 es posible observar el calendario festivo del catolicismo yaqui, interpretado del trabajo en campo.

E. Spicer,<sup>253</sup> A. Figueroa<sup>254</sup> y M. A. Olavarría<sup>255</sup> coinciden en clasificar el calendario festivo yaqui de acuerdo con dos temporadas: la de secas (invierno-primavera) y la de lluvias (verano-otoño). La primera correspondiente al ceremonial de las deidades masculinas y la segunda a las femeninas. Esta división distingue la organización en dos períodos festivos del ciclo anual competo. Por períodos festivos me refiero a los conjuntos de manifestaciones sociales correspondientes a cada una de las estaciones del año: secas o lluvias; mismos que, anclados en la cosmovisión yaqui e influidos por el medio ambiente, se relacionan con sistemas de producción y de circulación poblacional específicos, y que conllevan expresiones rituales espacio-temporales con significación distinta.

Para Spicer el año yaqui tiene como eje la Cuaresma (invierno-primavera). Asimismo señala que el tiempo regular (verano-otoño) se ciñe al calendario festivo católico, y aunque indica que tales celebraciones guardan un paralelismo con la cultura huichola y hopi, ahonda poco en estas relaciones y no profundiza en la descripción de dichos festejos. Olavarría profundiza más en dicha clasificación haciendo hincapié en dos grandes bloques, antecedidos por dos breves ciclos festivos:

<sup>252</sup> M.E. Olavarría, *Idem*, p. 119.

<sup>253</sup> E. Spicer, *Los yaquis. Historia...*, p. 71.

<sup>254</sup> Alejandro Figueroa, *Por la tierra...*, *idem*, p. 265.

<sup>255</sup> M. E. Olavarría, *Cruces, flores y serpientes...*, *idem*, p. 119.

Así vemos dos grandes periodos: el de fiestas patronales y el de Cuaresma-Semana Santa son anunciados cada uno por breves ciclos festivos, de lluvias y dedicado a las tres vírgenes —Virgen del Camino— el primero, y de Natividad y Epifanía dedicado al Niño Jesús, el segundo.<sup>256</sup>

Si bien coincido en términos generales con ambas propuestas, considero que la complejidad es más profunda. A la distinción entre el período invierno-primavera (relacionada con Jesús, donde destaca la celebración de Cuaresma) y al de verano-otoño (regido por las fiestas patronales), le es necesaria una mayor precisión para comprender la significación específica de los diferentes rituales que componen cada período festivo. Para ellos es necesario señalar que en cada período festivo (coincidente con la temporada de lluvias o la de secas) se llevan a cabo manifestaciones festivas y rituales que permiten identificar más de un proceso ritual. El proceso ritual lo defino como el conjunto de festividades que guardan similitud protagónica, una matriz significativa común y cierto tipo de organización social en un lapso continuo. De este modo es posible, por ejemplo, distinguir en el periodo ordinario dos procesos rituales diferenciados: el primero conformado por las fiestas patronales y el segundo dedicado a las celebraciones a los muertos. Cada proceso ritual, a su vez, se compone de diferentes fiestas.

Tenemos así, como muestra, que las fiestas de Trinidad, Espíritu Santo y Corpus Christi, por ejemplo, pertenecen al proceso ritual de Tiempo Pascual; en cambio, las fiestas de San Juan Bautista, La Virgen del Camino, Santa Rosalía, entre otras, pertenecen al proceso ritual de las fiestas patronales; sin embargo, ambos procesos forman parte del período festivo ordinario, coincidente con la temporada de lluvias.

Para mayor profundidad, y ampliando la escala de observación, se puede clasificar cada fies-

ta por “etapas”: antevíspera, víspera y despedida. Bajo este entendido las etapas serían las fases generales que componen cada celebración. Las etapas, a su vez, se caracterizan por articular una serie de rituales que parecieran realizarse de manera autónoma, pero que en conjunto parten de un mismo orden festivo, por ejemplo la misa, el cambio de fiesteros, una danza o “el pago de bolo”, son rituales que conforman cada etapa y que a veces ocurren de manera simultánea.

El ciclo festivo yaqui se organiza de acuerdo con las temporadas de secas y lluvias. La temporada de secas se compone de *seberia kibake* (secas con frío) y *tataria kibake* (secas con calor), en tanto la de lluvias comprende *tubu'uria* (lluvias intensas) y *keepa chatu* (lluvias esporádicas). Ver cuadro 3.

Aunque las festividades pudieran interpretarse a simple vista como una reproducción del santoral católico, su significación profunda puede observarse en las escenas rituales de los miembros del *oficio*. Pascolas y Venado expresan manifestaciones no siempre coincidentes con la concepción cristiana hegemónica. Del mismo modo las escenas rituales de los *chapyekas*,<sup>257</sup> durante la Cuaresma, muestran características que no comparten los actos rituales de la cosmovisión católica.

Los rituales relativos al período de secas son alusivos principalmente a las figuras masculinas, pero no referentes de manera exclusiva a la figura de Jesús, en éste se incluyen otras entidades en al menos tres procesos rituales: *a*) los relativos a la investidura de las autoridades tradicionales de gobierno (*Seberia kibake*, diciembre-enero); *b*) la devoción a Jesús (y sus advocaciones): San Ramos y Nazareno; a San Lázaro y a una entidad femenina: *Yo'omuumuli*, durante la Cuaresma (*Tataria kibake*, fechas móviles); y, *c*) el Tiempo Pascual con seis fiestas: Santa Cruz, San Isidro Labrador, “Amarre de Fiesteros”, “Cajetes”, Corpus Christi y Pentecostés (*Tataria kibake*, fechas móviles).

<sup>257</sup> Más adelante describiré puntualmente a estos personajes.

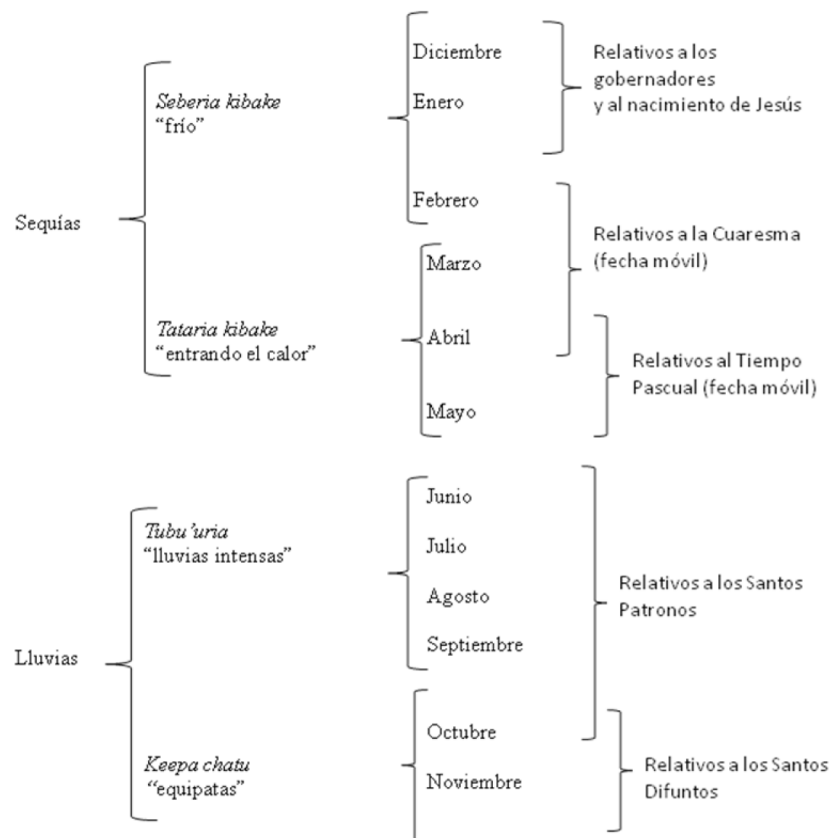
<sup>256</sup> *idem*, p. 120.

**Cuadro 2:  
Calendario del Ciclo Festivo Yaqui**

<i>Celebración</i>	<i>Fecha (s)</i>	<i>Contexto festivo</i>	<i>Lugar*</i>	<i>Significado</i>	<i>Participantes</i>
Cuaresma	Móvil	Suspensión del gobierno tradicional/ gobierno de la <i>cotumbre</i> / Festividades de matar panal	Nueve Pueblos y localidades extraterritoriales	Rituales correspondientes a la cuaresma/ captura del viejito/ ritualidad con relación a <i>Yo'omuumuli</i> / Fiesta de San Lázaro	<i>Cotumbre</i> , Cofradía religiosa, Oficio, Comunidad local y sus relaciones externas
Sábado de gloria	Móvil	Semana Santa Temporada de secas, entrando el calor	Nueve Pueblos y localidades extraterritoriales	Resurrección de Jesús. Fin de año	<i>Cotumbre</i> , Cofradía religiosa, Oficio, Comunidad local y sus relaciones externas
Domingo de gloria	Móvil	Semana Santa Temporada de secas, entrando el calor	Nueve Pueblos y localidades extraterritoriales	Reencuentro del Niño Jesús con su madre y con el santoral. Inicio del nuevo año	<i>Cotumbre</i> , Cofradía religiosa, Oficio, Comunidad y sus relaciones externas
Santa Cruz	1-3 de mayo	Temporada de secas, entrando en calor	Tórim	Fin de la abstinencia	Cofradía religiosa, Fiesteros, Oficio, Ocho Pueblos.
San Isidro Labrador	14-15 de mayo	Inician las peticiones de lluvias Temporada de secas, calor	Pótam y Tetabiate (Vícam Pueblo)	Resignificación del mito del “sapo que trajo la lluvia”	Cofradía religiosa, Oficio y Sociedades agrícolas
Trinidad	Móvil	Fin de cuaresma Temporada de secas, calor	Pótam	Reconocimiento de la Santísima Trinidad Ascensión de Jesús	Cofradía religiosa, Fiesteros, Oficio, Comunidad local y sus relaciones externas
Espíritu Santo	Móvil	Temporada de secas, calor	Loma de Guamúchil y Cócorit	Inicio del periodo de Gracia	Cofradía religiosa, Oficio, Comunidad local y sus relaciones externas
Corpus Christi	9-12 de junio		Rahum		Cofradía religiosa, Fiesteros, Oficio, Comunidad local y sus relaciones externas
San Juan Bautista	12-26 de junio	Inicio de temporada de lluvias Inicia período de siembras	Vícam Pueblo	Bautizo comunitario y bendición del agua dulce.	Cofradía religiosa, Fiesteros, Oficio, Comunidad local y sus relaciones externas
San Pedro y San Pablo	14-29 de junio	Período de siembras	Belén		Cofradía religiosa, Fiesteros, Oficio, Comunidad local y sus relaciones externas
Virgen del Camino	2 y 3 de julio	Temporada de lluvias. Persignación de kyoisteis Período de siembras	Loma de Bacum	Culto a <i>Yo'omuumuli</i> : madre de los yaquis: fertilidad.	Cofradía religiosa, Oficio, Ocho Pueblos y sus relaciones extraterritoriales
Santa Isabel	8 de julio	Temporada de lluvias, persignación de cantoras y <i>tenanchis</i> Período de siembras	Vícam Estación		Cofradía religiosa, Oficio, Comunidad local.

Virgen del Carmen	15 de julio	Temporada de lluvias. Petición de buena pesca. Período de siembras	Bataconcia y las Guásimas	Culto a <i>Yo'omuumuli</i> , madre de los yaquis, bendición del agua salada.	Cofradía religiosa, Oficio, Comunidad local y sus relaciones externas
San Ignacio de Loyola	30-31 de julio	Período de siembras	Tórim		Cofradía religiosa, Oficio, Comunidad local y sus relaciones externas
Asunción	15 de agosto		Nueve Pueblos		Cofradía religiosa
Sta. Rosa de Lima	30 de agosto		Bataconcia		
Sta. Rosalía	4 de septiembre		Loma de Bacum		Cofradía religiosa, Oficio, Comunidad local y sus relaciones externas
Recibimiento de los muertos	1º de octubre	Período de siembras	Nueve pueblos	Paseo de “la cabeza del cura” y llegada de los ancestros	Cofradía religiosa, comunidad local.
San Francisco	4 de octubre		Magdalena de Kino Extraterritorial	Peregrinación	
Virgen del Rosario	7 de octubre	Período de siembras	Pótam		Cofradía religiosa, Oficio, Comunidad local y sus relaciones externas
San Rafael	22-24 de octubre	Temporada de lluvias y pesca Período de siembras	Huirivis	Bendición al mar y la pesca.	Cofradía religiosa, Oficio y Comunidad local
Celebración de ofrendas de muertos	1-3 de noviembre	Inicia Temporada de secas y heladas	Nueve Pueblos	Encuentro con los ancestros	Cofradía religiosa y comunidad local en ceremonias domésticas
Despedida de muertos	30 de noviembre	Temporada de secas y heladas	Nueve Pueblos	Partida de los ancestros	Cofradía religiosa y comunidad local en ceremonias domésticas
Virgen de Guadalupe	12 de diciembre	Elección de los nuevos gobernadores Temporada de secas y heladas	Nueve Pueblos	Sacralización del gobierno tradicional.	Cofradía religiosa, comunidad local y guardia tradicional.
Navidad	24 de diciembre	Nombramiento de los nuevos gobernadores. Nacimiento de Jesús/ Danza de los pastores Temporada de secas y heladas	Nueve Pueblos/ Tórim	Sacralización del gobierno tradicional/ Sacralización del gobierno tradicional/	Cofradía religiosa, comunidad local y guardia tradicional/
Santos Reyes	6 de enero	Toma de cago de los nuevos gobernadores/ Nacimiento de Jesús Temporada de secas y heladas	Nueve Pueblos	Fundación de los Ocho Pueblos	Cofradía religiosa, comunidad local y guardia tradicional.

\* Cuando hago referencia a los nueve pueblos es porque he tomado en cuenta a Vicam Estación como un pueblo independiente de Vicam Pueblo con base en lo comentado en el capítulo anterior.



Cuadro 3. Ciclo festivo de acuerdo con el ciclo de lluvias.

### 6.2 Período de secas relativo al caos y al orden del mundo: tiempo ritual del *yo'onia*

Los dos primeros meses, correspondientes a *seberia kibabe* (frío intenso), diciembre y enero, se ven permeados por escenas rituales de carácter gubernamental. Aunque las festividades son más amplias e incluyen celebraciones a la Virgen de Guadalupe y al Niño Jesús, éstas coinciden con rituales que refieren al establecimiento del orden. El 12 de diciembre, día de la guadalupana, en las enramadas gubernamentales de los nueve pueblos son designadas las autoridades del siguiente año para ser ratificadas el día 24 en la misa de Navidad. El cargo propiamente se

toma el 6 de enero, día de los Santos Reyes y data de la fundación mítica de los Ocho Pueblos. En ese sentido, simbólicamente esta última fecha representa la entrega de la "herencia" territorial a los yaquis y el establecimiento de las fiestas patronales, tal como lo designa el Canto de la Frontera.<sup>258</sup> En este contexto interpreto la imagen de Jesús estrechamente ligada a los

<sup>258</sup> "Y después de estas cosas del año 1414 ah 1417 / Isiderio Sinsai y Andres Cusmes Andres Quiso / Ratbi Kawuamea dijo a los que lo acompañan / hoy 6 del primer mez de dos niños inocentes / del año 1414 caminad por todos los montes y / serros y aldeas predicando la santa línea / divisoria anunciando el evangelio del reyno / de dios para salir ah un lugar que es / takalaim y le dijo id delante y horar y / cantamos la alva". Larry Evers, *idem*, p. 88.

guerreros, dado que su natalicio coincide con el nombramiento de las nuevas autoridades: nacen los pueblos, sus gobernantes y el Niño Dios en un mismo proceso.<sup>259</sup> *Seberia kibake* y su relación con los guerreros remite a la cacería, pues este período es el de mayor intensidad en la región en cuanto a dicha práctica. La noción de Jesús-guerrero puede confirmarse la noche de velación de Semana Santa y el Sábado de Resurrección yaquí, cuando el coyote, ícono de los guerreros, y quien sólo participa en las velaciones de los guerreros-coyote, ejecuta su danza en honor a Jesús.<sup>260</sup>

Jesús no sólo representa la autoridad gubernamental, con su natalicio también se simboliza el origen de las danzas. En Tórim, durante la Noche Buena, se realiza la *danza de los pastores*, representada por los *matachines*, quienes son acompañados por un personaje que porta en su indumentaria símbolos de todas las danzas.

En esta lógica es comprensible que durante la Cuaresma, el siguiente proceso ritual que corresponde a *tataria kibake* (“está entrando el calor”: marzo y abril, principalmente), se suspenda la autoridad de los gobiernos tradicionales, dando paso al gobierno de la *cotumbre*, organización representante del caos. Jesús, fundador del orden, es perseguido por seres que provienen del monte: personajes enmascarados que se apoderan de los pueblos y buscan matar al Niño Dios una vez que ha llegado a la vejez.

La *cotumbre* se organiza en la siguiente jerarquía:

- Banderero
- Flautero
- Tambulero (quien lleva el tambor)
- Pilatos (pueden ser varios, pero sólo uno es el jefe: el Pilatos Mayor), se distinguen por su atuendo negro y portar una capa del mismo color.

<sup>259</sup> La relación entre Jesús y los guerreros también es comprensible si se toma en cuenta que la Compañía de Jesús era considerada una orden militar.

<sup>260</sup> Actualmente la danza del coyote en Sábado de Gloria sólo la he podido registrar en la iglesia de Vícam Pueblo.

- Capitanes. Estos a su vez se dividen en tres cargos: sargento, cabo y fariseo. Los fariseos, también llamados *judasím*, judíos, judas o *chapyekas*, son personajes enmascarados. Los cabos (vestidos de blanco y con capa negra) se encargan de auxiliarlos, pues los primeros no pueden hablar ni realizar algunas actividades.<sup>261</sup>

La Cuaresma en la cultura yaquí, a mi juicio, representa un período primigenio donde sólo existía el *yo’o ania*, habitado por las entidades numinosas primigenias que dieron sentido al *itom ania*: Jesús (“el viejito”, el curandero, el *hitebi* de Belen)<sup>262</sup>, María, su madre; el Venado y los animales.

<sup>261</sup> Fariseos son los encargados de dirigir y llevar el control de todos los eventos, son lo que señalan el momento de iniciar o terminar una actividad, cuando emprender la marcha o cuando detenerse. Llevan el control de las fiestas y toman las decisiones en todo momento. Entre éstos hay tres de rango más importante: el mayor primero, el mayor segundo y el mayor tercero. Para escalar en estos rangos es necesario pasar tres años en cada uno de los niveles, del tercero al primero. Se les reconoce porque durante el cargo de mayor tercero se usa una máscara de orejona, en el mayor segundo una de viejito y en el mayor primero nuevamente de orejona. El resto de los fariseos pueden usar la máscara que gusten. En general muestran una bandera roja.

Cuando es necesario resolver un problema éstos se reúnen y se ponen de acuerdo, cuando no hay un consenso el fariseo mayor primero es quien tiene la última palabra.

Los Pilatos usan una vara con punta de lanza que tiene manchas color rojo. Los cabos portan una espada de madera, los capitanes unos báculos o bastones con la punta roja. Se supone que ese color representa que es la sangre de Jesús puesto que con esas armas lo mataron.

<sup>262</sup> Jesús es representado con diferentes advocaciones: “Niño Dios”, “Niño Jesús”, “El viejito”, “El Nazareno”, “San Ramos” y “San Ramón”. En la mitología yaquí Jesús fue un curandero, *hitebi*, que nació en el pueblo yaquí de Belen y que curó en los Ocho Pueblos a los yaquis.

La concepción del “viejito” sigue sin ser completamente explicada. Al menos en campo he registrado tres señalamientos importantes relacionados con él: “el Viejito” que se corretea en Semana Santa; San Lázaro, quien también es “un viejito” y el “Santísimo” de Huirivis, reconocido como curandero, quien visita a los enfermos en espíritu mientras estos duermen y cuya voz es “como de viejito”. La historia de este último es muy particular, se cuenta que durante el período de guerras su imagen estuvo escondida en la estación del tren en Oroz para que no lo destruyeran cuando fueron quemadas las iglesias. De ahí fue trasladada a la sierra por un yaquí que lo rescató de entre los disparos de los sol-





Aspecto del camino del *Conti* en Huirivis. Foto: Enriqueta Lerma.

La Cuaresma se realiza en los nueve pueblos y en las comunidades extraterritoriales yaquis, su desarrollo guarda entre las localidades una autonomía relativa. En cada una, la *cotumbre* toma el poder en día miércoles de ceniza y se suspende el Gobierno Tradicional. A partir de ese momento el proceso ritual se caracteriza por tres etapas: a) el inicio de los recorridos del *conti*, b) la celebración de los *pajkos* y b) la Semana Santa; acompañadas de una serie de prescripciones para toda la comunidad: la prohibición de la celebración de todo rito de paso (excepto la iniciación de los *chapayekas*), de la realización de tareas arduas y del arreglo personal. Pero también se suspende la actividad de los curanderos.<sup>263</sup> Se traza así un período de recogimiento y abstinencia que concluye sólo con el inicio del año nuevo en Domingo de Pascua, cuando Jesús

---

dados que practicaban con ella al tiro. Tras la pacificación fue bajada y llevada en tren a Pótam. Años más tarde un grupo de cantoras, maestros y *temajtianes* la regresaron a Huirivis.

<sup>263</sup> Los curanderos mantienen la creencia de que si realizan alguna actividad relacionada con sus prácticas en este período pueden perder su poder.

resucita como niño y se reencuentra con su madre María y su padrino San Juan Bautista.

Los *chapayekas*, “narices aplastadas”, se caracterizan por usar máscaras tipo casco que varía en tres tipos: las de animales, las de protohumanas y las de *beranaca*; en ellas sobresale la dimensión de las orejas.<sup>264</sup> Su ropa es una cobija roja que cubre el torso y un pantalón blanco sobre el que se colocan pantorrilleras negras que imitan botas militares, su calzado son los tradicionales guaraches de tres puntadas. Son personajes cuya entidad anímica no es compatible con la corporeidad humana. Por ese motivo quienes los caracterizan se ciñen a una férrea disciplina que les permita no quedarse con la “máscara pegada”, lo que se interpreta como “quedar vagando

<sup>264</sup> *Beranaca* significa “sin dueño”. Este dato es interesante, pues según algunos yaquis las grandes orejas representan un estado “salvaje”. De este modo cuando alguien no está bajo los designios de Dios o aún no tiene compromiso matrimonial se dice que “está orejón”. Según algunos argumentan, las vacas se marcan cortándoles las orejas para que los demás sepan que son propiedad de alguien. Por ese motivo cuando los *chapayekas* queman sus máscaras en Sábado de Gloria se dice que “han sido cortadas sus orejas” y están bajo el mandato de Dios.



*Chapayeka Beranaca.* Hermosillo. Foto: Enriqueta Lerma.



*Chapayekas.* Hermosillo. Foto: Enriqueta Lerma.

como *chapyekas* eternamente”.<sup>265</sup> Su significación es polisémica: al tiempo que representan a los enemigos de Jesús en calidad de “fariseos” y “judas”, significan los enemigos de los yaquis: los *yoris*; pero también a las entidades potencialmente anímicas que pueden hacer daño en el *Toosa*. Representan, de esto modo, la amenaza proveniente de dos puntos: del resto del mundo “no yaqui” y del *yo’o ania*. Su principal objetivo, no obstante, es matar a Jesús y permanecer en el *Toosa* en calidad de autoridades, propiciando el caos.

La Cuaresma inicia el día Miércoles de Ceniza cuando los feligreses han *tomado ceniza* en señal del reconocimiento de la finitud humana.<sup>266</sup> A partir del siguiente viernes la comunidad inicia la primera etapa del proceso ritual con la celebración del primero de siete *contis* que se realizarán en el mismo día hasta el Viernes Santo.<sup>267</sup> Los *contis* calendarizan el número de

<sup>265</sup> Entre las interdicciones que deben cumplir los *chapyekas* se encuentra: no hablar con los miembros de la comunidad que no forman parte de su grupo, no ingresar a los solares a menos que sea durante la celebración de una fiesta de pago de manda, no quitarse la máscara en presencia de la gente y en caso contrario cubrir su rostro con un paño para no ser reconocidos, no ingerir bebidas alcohólicas, no tener relaciones sexuales, no visitar a sus parientes mientras están en servicio, no hablar mientras portan la máscara. Por otro lado, están obligados a mantener el rosario entre los labios mientras rezan y sólo pueden comunicarse entre ellos con mímica, ayudados por una vara pequeña sostenida por la mano izquierda a la que llaman “espina” y que también denominan “lengua”. Se cree que la máscara puede “quedar pegada” si sobreviven pruebas de la participación como *chapyekas*, por ese motivo los restos con que se fabrican las máscaras se destruyen también por el fuego en Sábado de Gloria (pinturas, pinceles, material sobrante). Tampoco puede quedar registro de su imagen, razón por la cual se prohíbe dibujarlos o fotografiarlos. La fotografía que muestro en este capítulo sobre un *Beranaca* la tomé en la ciudad de Hermosillo, donde la comunidad del Coloso sí permite fotografiar la Semana Santa.

<sup>266</sup> Este día se toman los primeros acuerdos entre la cofradía católica yaqui y quienes están dispuestos a pagar una fiesta de manda.

<sup>267</sup> El *conti*, llamado también “camino”, “caminar en círculo” o en “derredor de...” es una peregrinación que se realiza en derredor del centro cívico-ceremonial. En su andar los yaquis, con las imágenes de Jesús, “El Niño Dios”, tres Vírgenes y San Juan Bautista, a cuestras, realizan catorce paradas en lugares donde se han clavado cruces y levantan rezos.

semanas de la Cuaresma y la proximidad del año nuevo con la Resurrección. A medida que avanzan semanalmente los *contis*, los *chapyekas* incrementan en número y persiguen a los peregrinos, hostigando a los miembros de la cofradía religiosa. La protección a Jesús de los *judios* se logra a través de la celebración de los *pajkos*, también llamadas “fiestas de Pasión”, que corresponden a la segunda etapa del proceso.<sup>268</sup> La fiesta o *pakjo* se remite a una celebración doméstica en la que una o varias familias se organizan para hospedar las imágenes de Jesús y de María en un solar. La fiesta responde a la curación “milagrosa” de una enfermedad o a la solución de un problema grave que se paga por tres años consecutivos. El número de fiestas en cada pueblo varía para cada cofradía religiosa, dependiendo de la capacidad económica de los lugareños para financiarlas y del número de mandas que se deban pagar; se llevan a cabo en días continuos, noche tras noche hasta concluir las todas.<sup>269</sup> La cofradía representativa de cada iglesia no asiste únicamente al llamado de las familias de su pueblo. Los miembros de Vícam Estación, por ejemplo, pueden trasladarse a un *pajko* en Loma de Bácum, Tórim o Pitahaya. De este modo las relaciones entre comunidades se estrechan en un proceso de movilidad horizontal.<sup>270</sup>

El *pajko* se celebra generalmente dentro del solar, lugar en que es colocada una enramada de carrizo, orientada casi siempre hacia el Este, nunca hacia el oeste “donde muere el sol”. La enramada debe estar separado del área doméstica y es muy importante que cuente con un camino de aproximadamente doscientos metros, misma que conduzca de una cruz de carrizo a la entrada de la enramada, espacio a veces llamado “contincito”. Éste se requiere para llevar a cabo los movimientos que forman parte del ri-

<sup>268</sup> La etapa de *pajkos* no inicia al mismo tiempo en todos los pueblos. Tórim y Pótam comienzan tras el segundo *conti*, el resto de los pueblos inician después del tercero.

<sup>269</sup> En el ciclo que observé en 2009 en Vícam Estación se celebraron sólo cuatro fiestas, mientras que en 2010 se incrementaron a ocho.

<sup>270</sup> El 17 de marzo de 2009 hubo tres *pajkos* en Vícam Estación: una de cofradía de la iglesia local, otra de la de Rahum y una más proveniente de Vícam Pueblo.



Grupo de cantoras, al centro la *kियोistei*. Foto Enriqueta Lerma

tual, entre ellos el *conti* de recibimiento y el de despedida, a la mañana siguiente cuando finaliza la fiesta.

La enramada se divide en su interior en dos partes. Vista de frente, del lado izquierdo, está colocado el altar del señor Jesucristo y de la Virgen María, adornado por arcos de carrizo, forrados de tela y adornados con flores de colores. Cada arco representa a una de las personas que ofrece la fiesta como pago de manda. En el piso, a modo de alfombra, se colocan frente al altar tapetes tejidos con yute. Esta parte es exclusiva para los miembros de la cofradía religiosa: maestros, *temajtianes*, cantoras, *kियोisteis*, *tenanchis* y *alpeses*.<sup>271</sup> En el interior, del lado derecho, es el espacio de los *pascolas* y del venado. Sobre una banca que se encuentra al fondo se sientan

<sup>271</sup> El maestro litúrgico es el encargado de dirigir el culto, su cargo es por manda y sigue la tradición heredada de la época jesuita por lo que oficia la misa en latín. El *temajtían* es su ayudante. Las cantoras entonan los himnos que acompañan cada misa y la *kियोistei* es la “jefa de la iglesia”, encargada de arreglar la iglesia, cambiar a los santos y de preparar los diferentes altares de cada ceremonia. Las mujeres y hombres *alpes* son encargados de resguardar las banderas y anteceder con movimientos de las mismas cada ceremonia. Al exterior de la enramada, del mismo lado, las mujeres de este grupo pernoctan intermitentemente a la intemperie durante la noche.

a tocar sus instrumentos el violinista y arpero. Ambos espacios se separan por la frontera que forman los músicos del Venado, quienes se sientan en el piso en medio de la enramada, viendo hacia el lado del *oficio*. De frente a la enramada y viendo al interior, se sienta, también sobre el suelo, el tambolero-flautero que acompaña las danzas. Él es quién marca, casi siempre, los tiempos de las mismas.

En las fiestas de pasión se celebra la danza de *matachines* antes de la media noche y con posterioridad la de pascolas y de Venado. De manera intermitente los miembros de la cofradía religiosa se turnan para elevar sus cánticos y celebrar las misas. Se ofrece de comer *wakabaki*,<sup>272</sup> frijol con carne, sopa de pasta, carne con chile y café.

No es mi intención explicar de manera detallada cada una de las escenas rituales, ni de los actos rituales que conforman el *pajko*, me detendré solamente en aquellos que simbolizan de manera profunda la significación entre espacio y tiempo. Comprendida ésta sólo si se toma en

<sup>272</sup> El *wakabaki* es la comida tradicional y ritual yaqui, la cual consta de un caldo de res muy salado, acompañado de verduras: zanahoria, calabaza, col, elote, garbanzo y papas.



Enramada de Semana Santa. Hermosillo. Foto: Enriqueta Lerma.



Danza de pascolas, al fondo se observa el arpero y el violinista.  
Foto: Enriqueta Lerma.



Comida ritual tradicional yaqui: *Wakabaki*. Foto: Enriqueta Lerma.

cuenta la forma de organización diacrónica y sincrónica que siguen las fiestas.

La relación espacio-tiempo puede interpretarse en los *pajkos*, tomando como eje de observación la presencia o ausencia de algunos miembros del *oficio* y los actos rituales que se realizan durante las fiestas. Sobresale así un orden ritual que permite reconocer etapas específicas que señalan la temporalidad. Los *pajkos* se ordenan en dos procesos de continuidad que responden al tipo de conjunción que resulta del número de fiesta en un mismo proceso y el número de fiesta de un mismo pago de manda que puede ser el primer año, el segundo o el tercero:

- a) Tres fiestas para el pago de una misma manda en tres procesos anuales, relacionadas diacrónicamente.
- b) Número indefinido de fiestas para distintas mandas en un mismo proceso ritual (o ciclo), relacionadas sincrónicamente.

Los tipos de actos rituales que celebran los miembros del *oficio* dependen de esta relación.

Cada año, al iniciar las fiestas de Pasión, es prioritario que los pascolas asistan desde la primera fiesta, no así el Venado, el cual sólo aparece a partir de la tercera. De este modo las fiestas siempre deben ser mínimo tres para dar lugar a la presencia del Venado. Las familias que realizan *pajko* por primera vez son calendarizadas en las primeras fechas para ir recorriendo en días posteriores a quienes ya han pagado años atrás y así puedan ocupar lugares posteriores a la tercera y logren recibir al Venado en sus casas. La intención es conjuntar la tercera fiesta diacrónica del pago de una misma manda con la tercera fiesta en relación sincrónica de un mismo proceso ritual. A partir de que sincronía y diacronía han coincidido puede celebrarse la escena ritual que corona el pago de la manda, la celebración de *Matar panal*: *muumu me'a* (figura 6).

El ritual de *Matar panal* ha sido poco observado,<sup>273</sup> probablemente se le considera entre las danzas que se creen “desaparecidas”:

<sup>273</sup> La única referencia con respecto al ritual de “matar panal” que he encontrado la ofrece González Enríquez, en la que hace una breve descripción de su desarrollo, *idem*, p. 121.

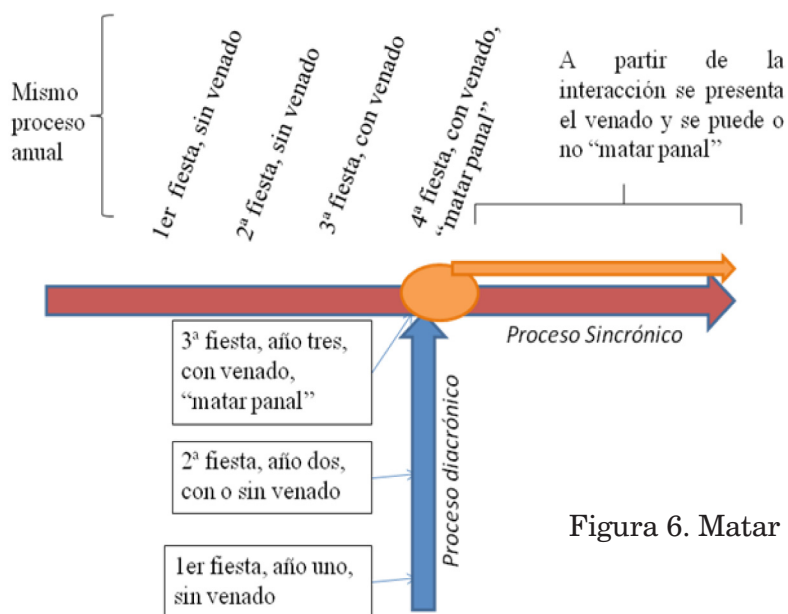


Figura 6. Matar panel.

Hay otras tres danzas que probablemente corresponden a la categoría de las profanas según la visión de los yaquis del siglo XX. Las tres son danzas animales, imitativas en cierta medida de algunos animales, de las cuales sólo una sobrevivió hasta las década de los 1970. Una danza llamada *Nahi* (libélula) se bailaba todavía en Sonora en 1890, según se registra. Otra danza, imitativa del mapache llamado Matupari, puede haber sobrevivido hasta la misma época, pero a mediados del siglo XX quedaban escasos recuerdos de ella. La tercera danza animal, la del *Maso* o Venado, está viva en el momento de escribir esto y se ejecuta en conjunción con la danza de los pascolas.<sup>274</sup>

Sin embargo, según mis observaciones en campo, al menos la denominada “del mapache”

<sup>274</sup> E. Spicer, *Los yaquis*, *idem*, p. 122.

es vigente, sólo que no se la considera danza sino “un juego” que se realiza como parte de los ritos funerarios durante el cabo de año.<sup>275</sup> Del mismo modo al ritual de *Matar panel* se le considera erradamente como “danza” cuando en realidad representa “un juego” de los pascolas.<sup>276</sup>

Por la periodicidad que siguen las fiestas el juego de *Matar panel* se realiza cercano al equinoccio de primavera, en un lapso que abarcan las dos lunas llenas que acompañan a la Cuaresma, la cual se muestra después del tercer *conti*, cuando todos los pueblos han iniciado las fiestas de Pasión. El mismo juego se celebra por última vez el sábado anterior al Domingo de Ramos.

<sup>275</sup> Su descripción está registrada en mi diario de campo. Archivo personal.

<sup>276</sup> El trabajo en campo me permitió percatarme de cierta continuidad significativa en los “juegos” de los pascolas, los cuales se realizan a la mañana siguiente de concluir cualquier fiesta de tres días: velorio, novenario, fiesta de pasión o fiesta patronal.

*muumu me'a* , “matar panal” hace referencia a las abejas, cuya madre es *Yo'omuuli*: “gran panal” o “madre de las abejas”. Se lleva a cabo a la mañana siguiente de cumplir las tres fiestas anuales del pago de manda.

El juego se realiza del siguiente modo: Los *chapyekas*, quienes ocupan el “contincito” se dirigen a la enramada de los pascolas. Encabeza la comisión un *chapyeka* que representa a un “*yorí*”. Éste pretende entablar acuerdos con los pascolas, comunicándoles que ellos irán en busca del panal, pero es desdeñado. Tras una breve conversación el *chapyeka-yorí* se reúne con sus compañeros. Los pascolas, indiferentes, los observan desde la enramada.

En el camino del “contincito” se han colocado dos árboles y en cada uno de ellos, entre las ramas, dos paquetes envueltos en papel de estraza que simbolizan los panales de abejas. El “contincito” en ese momento representa “el monte”, *juya ania*. Los *chapyekas* salen en grupos en busca del panal: cruzan ríos, laderas, llanos, suben montes... En el camino tienen muchos inconvenientes: les falta agua, se tropiezan, caen en barrancos, se pierden, se distraen. En fin: no logran encontrar el panal. Tras una larga caminata deciden volver a la ramada con las manos vacías. Retan a los pascolas a que ellos tampoco lo encontrarán; la intención es que los pascolas hallen el panal para robárselos. El pascola mayor los tacha de inútiles: tendrá que ir él mismo con sus hijos a buscarlo. Detrás de él los pascolas “hijos” comienzan a preparar sus cosas para salir al *juya ania*. A manera de parodia, los “pascolitas” representan a niños pequeños: cubren sus cabezas con sombreros de paja destartados por el uso y portan pequeños machetitos de madera; toman sus juguetes y le dan a su “padre” un garrafón de clorasol donde llevan agua. El padre se pone su sombrero y se cuelga el garrafón en el brazo. Los pascolas hacen sátira de una visita familiar al monte, donde el padre es el experto y los hijos, actuando como tontos, no tienen noción de los peligros que éste representa.

En esta ocasión son cinco pascolas: el padre y cuatro hijos. El padre va sacando de la enramada a sus hijos empezando por el más pequeño. El

pascolita sale contento y brincando con su balón de fútbol bajo el brazo. Se lo presume a los *chapyekas*, haciendo ruido como si fuera una abeja. Tras él sale un segundo pascola, éste cubre su cabeza con una cachucha de beisbol que tienen una visera de cartón como de medio metro de largo, arrastra un carrito jalado por un hilo. Corriendo alcanza a su hermano menor. El tercer pascola sale con una gran vara de carrizo. El cuarto pascola, más serio, también sigue a sus hermanos. El pascola-padre, con su roto sombrero y su garrafón de cloro, sale a seguir a sus hijos, va comentando que ellos no saben encontrar el panal, que les va costar trabajo. Mientras los cinco recorren el monte van contando chistes, jugando, tropezando. Todo el tiempo son seguidos por los *chapyekas*, quienes los molestan, les quitan los juguetes, etcétera. De pronto entre los dos grupos surgen pleitos: jaloneos, sombreros y golpes por los juguetes de los pascolas. La gente ríe con las trifulcas, las caídas y las marometas. Los *chapyekas-yorí* no dejan en paz a los “pascolitas”: cuando quieren tomar agua en el arroyo los *chapyekas* los empujan dentro para que se ahoguen.

Tras instalarse en un lugar, los pascolas esperan ver una abeja para seguirla (según me informó don Fermín es posible saber a qué distancia se dirige una abeja por la altura en que vuela). Un *chapyeka beranaca* toma una ramita y toca con ella el panal, después como si volara, simula ser una abeja y llega con los pascolas para molestarlos con las hojitas de la rama. Se supone que es la abeja que va del panal y regresa a él. El padre envía a sus hijos a que sigan a las abejas y ubiquen el panal. Por distintos motivos todos los pascolas pierden el rastro de los insectos y vuelven sin noticias. El padre, cansado de esperar, va él mismo por el panal. Los hijos lo siguen, cuando lo encuentran se ponen felices. Debajo del árbol que sostiene el panal hay una pequeña jícara con agua que el pascola padre retira. Les enseña, además, que deben prender una pequeña hoguera debajo del árbol para que las abejas se ahuyenten con el humo. Cuando al fin las abejas se han ido, el padre les da el panal a sus hijos para que lo lleven “a su madre”. En



ese momento los *chapayekas* atacan y se desata una dura pelea por apropiarse del botín: se pegan, se tiran, se corretean. Los *chapayekas* jalonean el panal, pero por más que insisten los pascolas logran vencerlos.

Al final los pascolas vuelven contentos con su recompensa. Han amarrado el panal a una vara y lo llevan entre dos cargado al hombro. Llegan muy contentos para dárselo a su “madre”. Entre música y risas dan vuelta cargando el panal dentro de la enramada. El público se pone feliz por el triunfo. Cuando lo abren está lleno de dulces, galletas, chocolates, frituras y naranjas. Los niños se acercan a la enramada para ver si consiguen algunos. Los productos se distribuyen primero entre los miembros del *oficio* y los músicos, después se reparte a los niños que están alrededor.

Cuando los *chapayekas* ven la felicidad de los pascolas les piden consejo para encontrar su propio panal. El pascola-padre les da señas. Con menos algarabía los *chapayekas* encuentran su propio panal en el segundo árbol y vuelven felices con él. Este panal está relleno de capirotada, no lo comen, lo entregan a los miembros de la cofradía religiosa.<sup>277</sup>

Minutos más tarde los *chapayekas* comienzan a tocar “música tradicional *yorí*” como si fueran sones. Bailan en parejas o en grupos, representando lo más fiel posible a los personajes de sus máscaras: gallos, toros, cerdos salvajes, etc. Es el momento que aprovechan *chapayekas* y pascolas para pedir limosna a la concurrencia. En cuanto acaba el baile la gente se dispersa a sus casas. Sólo los miembros del *oficio*, de la liturgia católica y los fariseos permanecen en el lugar para dirigirse a la siguiente fiesta.

La significación que guarda este ritual remite de manera directa —incluso, según los testimonios de algunos informantes— al momento en que *Yo'omuuli* descifró el mensaje del *árbol parlante*. Momento mítico en el que los *surem* tomaron corporeidad animal y humana y fueron adoptadas las creencias de quienes mataron el árbol: los *yoris* cristianos. La rebeldía en contra del cam-

bio ontológico que experimentaron los *surem* se encuentra representada en la vasija con agua colocada debajo del árbol. Agua que simboliza el hábitat de los primeros seres del *yo'onia*: los peces, quienes se supone, descubrieron el sol y están “defendiendo el panal de ser robado”. López Austin señala que la salida del sol daría paso al endurecimiento de las “cascaras” corpóreas y al establecimiento del mundo tal como lo conocemos, con lo cual coincide. Al mismo tiempo el ritual es interpretado por los yaquis actuales como una guerra contra los *yoris*, quienes desean apoderarse de su territorio y acabar con sus costumbres.

La temporalidad en que se realiza *muumu me'a*, sin embargo, sugiere nuevas interpretaciones con respecto a la significación del período de secas, en específico de *tataria kibake*. Ya que destaca la figura de *Yo'omuuli*, la abuela, en un período dedicado casi de manera exclusiva a las figuras masculinas. Algunos yaquis interpretan que la peregrinación representada en la escena de *Matar panal* habla del ascenso a la sierra donde se encuentra el árbol parlante y del retorno al origen. En ese sentido remite a un período primigenio del mundo. Estos datos coinciden con lo que señala López Austin, quien anota que las abejas son concebidas en algunas culturas mesoamericanas como sobrevivientes del diluvio y parte del mundo subterráneo:

Si la figura compleja de la colmena y las abejas sirve para referirse al mundo subterráneo del dueño y su riqueza, hay que tomar en cuenta que el gran hueco interior del Monte Sagrado tiene para los nahuas veracruzanos manantiales de donde brota miel. El propio Dueño recibe entre los tephuas el nombre de “Dueño de las Abejitas”, y los chinantecos lo imaginan cargando un panal sobre su espalda.<sup>278</sup>

Dicha temporalidad coincide, además, con el fin del período más exhaustivo de cacería, pues

<sup>277</sup> La capirotada es un platillo dulce preparado con pan, piloncillo, frutos, cacahuates y pasas, muy usual durante la Cuaresma.

<sup>278</sup> A. López Austin, “Con el Dios en el cuerpo”, *op cit*, p. 32.

la primavera traza el período de gestación del venado y ello implica la suspensión esta actividad.

Patricia Medina señala la trascendencia de la relación entre el ciclo vital del venado y la ritualidad en la cultura mayo. La autora pone énfasis en diciembre y enero como los meses en que éste se reproduce para establecer concordancia directa entre el Venado y las festividades del nacimiento de Jesús:

“Las adoraciones al Niño Dios” y los sentidos que cobra este ciclo de dos meses en donde se ubica de manera significativa, la fiesta de la virgen de Guadalupe, la “*nochi buena*” (el nacimiento del Niño Dios) y el año nuevo; todas estas fechas y sus prácticas rituales, conllevan a la celebración del solsticio de invierno y al tránsito solar estacional. Esto coincide con dos elementos más que quisiera rescatar, por un lado con el ciclo de reproducción del venado, pues en esta región del noroeste, el venado cola blanca se aparea, aunque los datos recuperados son que dicho apareamiento se da entre los meses de noviembre a febrero, pero esto se vincula con las fechas de este ciclo festivo de matachines, con el nacimiento del Niño Dios, con la posibilidad que se celebre el nacimiento del Sol, el Sol que va nacer y con la gestación para la reproducción y nacimiento del propio venado.<sup>279</sup>

En oposición, según los datos de los especialistas, la gestación del venado cola blanca se desarrolla de enero a agosto y su etapa de aprovechamiento es de noviembre a febrero.<sup>280</sup> Considero, por tanto, que las festividades previas al año nuevo

<sup>279</sup> Patricia Medina, *Identidad y conocimiento. Territorios de la memoria: experiencia intercultural yoreme mayo de Sinaloa*, México, CONACYT/UPN/PyV, 2007, p. 144.

<sup>280</sup> Fuente: *Plan de manejo tipo de venado cola blanca en zonas templadas y tropicales de México*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Subsecretaría, de Gestión para la Protección Ambiental, Dirección General de Vida Silvestre, Febrero, 2007. <http://www.semarnat.gob.mx/gestionambiental/vidasilvestre/Documents/Planes%20de%20Manejo/Plan%20de%20Manejo%20Tipo%20de%20Venado%20Cola%20Blanca%20en%20Zonas%20Templadas%20y%20Tropicales.pdf>, (21/05/2010).

yaqui (Domingo de Gloria) se realizan durante la Cuaresma,<sup>281</sup> cuando se lleva a cabo el ritual de *Matar panal* y el descubrimiento del sol por los peces.<sup>282</sup> Un período mítico primigenio en el *yo'o ania* que concluye con la resurrección de Jesús, pero también con el nacimiento del venado, el cual desaparece de la escena ritual durante la semana mayor y reaparece sólo el Domingo Santo.

Considero que la confusión se origina en concebir el período de secas de manera homogénea, como si *seberia kibake* y *tataria kibake* representaran lo mismo, lo que conduce a forzar las fechas de gestación del venado para que coincidan con el nacimiento del Niño Dios en diciembre, período que no podría coincidir en absoluto tomando en cuenta que noviembre y diciembre son los meses de cacería incentiva.

A mi juicio *seberia kibake* (“seca fría”) es un período de establecimiento del orden alrededor del solsticio invierno, donde Jesús guarda una relación directa con la guerra, la autoridad y el coyote. En cambio, en derredor del equinoccio de primavera, *tataria kibake* (seca calurosa), se anuncia el nacimiento del sol, de Jesús-Venado, el endurecimiento de las cáscaras de los seres actuales que habitan el *itom ania* y el inicio del año nuevo con la derrota de los *chapyekas*.

Otro ritual que puede reforzar la idea que propongo: ver a *tataria kibake* como la significación de un espacio y un tiempo primigenios, dominio del *yo'o ania*, puede interpretarse de un ritual que “coincide” temporalmente con la etapa ritual de *Matar panal*: la fiesta de San Lázaro en honor a los perros, la cual se celebra el viernes de quinto *conti*, después del equinoccio de primavera y en los días que aún se celebra a *Yo'omuumuli* (figura 7). El día a San Lázaro se vincula a la imagen del Nazareno, quien aparece por primera vez en el sexto *conti*, ataviado con su capa roja, y el resto de las imágenes son cubiertas por “el luto”, símbolo de la muerte.

<sup>281</sup> No me detendré en detalles acerca del proceso ritual de Cuaresma, sino sólo en aquellas etapas rituales que por su significación aluden de manera puntual a la comprensión de la espacialidad yaqui.

<sup>282</sup> El mito del pez que descubrió el sol se encuentra narrado en la primera nota al pie de página del capítulo tres de este trabajo.

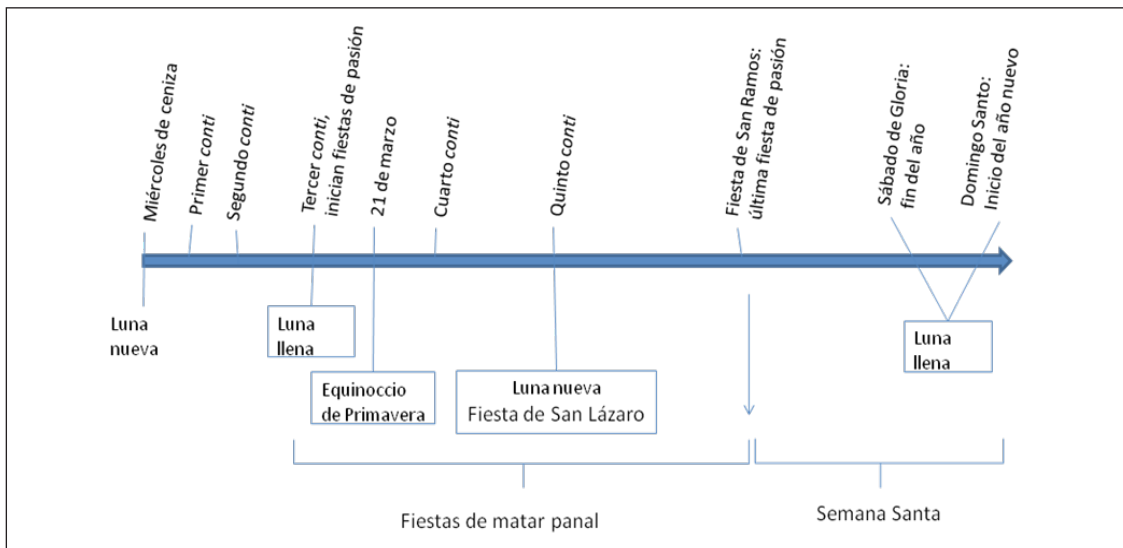


Figura 7 . Fiestas de matar panal y San Lazaro, en el contexto del equinoccio de primavera.



Festejo de los perros en el día de San Lázaro. Obsérvese el listón rojo atado al cuello en muestra de aprecio y la comida servida en la cruz del solar. Foto: Enriqueta Lerma.

La fiesta de San Lázaro representa un ritual doméstico y por lo mismo poco vistoso en el contexto cuaresmal. Al pie de la cruz de los solares familiares, los yaquis ofrecen a los perros grandes comilonas. Originalmente se consideraba que el alimento debía consistir en platillos preparados con cebada, pero actualmente éstos se han diversificado. A los perros se les ata, en señal de aprecio, un listón color rojo al cuello. Al punto del medio día se prenden tres cuetes en la cruz del solar para hacer el llamado a “las almas” de los animales y estos son conducidos a la cruz para ser alimentados. Algunos de los perros pagan manda por lo que su “dueño” está obligado a alimentar a los de su misma especie que merodean el lugar.<sup>283</sup>

Para explicar este ritual algunos yaquis narran algunas historias en las que Jesús, San Lázaro y los perros están estrechamente relacionados:

*Hace muchos años no había perros. Vivía un hombre llamado Lázaro que era amigo de Jesús, pero el hombre tenía muchos hijos, éstos, cada vez que Jesús visitaba a su padre le decían muchas groserías. Una vez Jesús visitó a Lázaro y le preguntó dónde estaban sus hijos. Lázaro contestó que no sabía, entonces Jesús le dijo que fuera a buscarlos. El hombre salió pero no vio nada. Al volver contó a Jesús que no había encontrado a sus hijos, pero había visto a unos animales grandes que tenían cola. Jesús le dijo que eran perros y que eran sus hijos, que desde entonces todos los perros serían sus hijos. Por esa razón el día de San Lázaro se festeja a todos los perros.*

...

<sup>283</sup> *Ese perro está pagando manda porque cuando era chiquito se enfermó bien feo, tenía un mal desconocido. Como aquí no hay veterinario le daba medicina para gente, pero no se curaba: no comía, no bebía agua. Estaba triste y lleno de pulgas, tirado esperando la muerte. Cuando me di cuenta que iba a morirle le dije a San Lázaro que se lo iba a dejar para que lo curara. Entonces lo puse ahí en la cruz y le dije: “¡Ya llévate! o déjalo de una vez!”. El perro estuvo ahí todo el día, al anochecer el perro ya estaba curado.* Diario de campo 2009. Archivo Personal.

*San Lázaro era un mendigo con una fe muy grande en Dios. Pedía comida, pero nadie quería darle. Se juntaba con los perros, con quienes compartía las migajas de pan que caían de las mesas de los ricos. Ellos tenían compasión de él y le lamían las llagas que cubrían su cuerpo para curarlo de sus dolores. San Lázaro pidió comida a un rico y éste no quiso darle. El rico no quería ni a San Lázaro ni a los perros. Pero llegó el día en que el rico y San Lázaro murieron. El rico pedía perdón en el infierno y suplicaba para que San Lázaro, que estaba en el cielo, se mojara un dedo y le refrescara los labios. San Lázaro quiso mandar a uno de los perros para que lo sacara del infierno o le llevara agua, pero ninguno accedió por haberlos tratado mal.*

Además de estas versiones se considera que el Lázaro aludido es el mismo personaje a quien “Jesús resucitó de entre los muertos”. Al verlo salir desnudo del sepulcro el Nazareno dio a Lázaro su capa roja para cubrirse. De esta manera el listón rojo de los perros simboliza la capa nazarena que después portó San Lázaro. En ese sentido la relación perros-San Lázaro-Jesús-resurrección, apunta a una vinculación entre *Toosa* y *yo’o ania*. San Lázaro es el encargado de cuidar a los perros mientras permanecen en la tierra, de escuchar sus peticiones y de recibirlos al momento de la muerte. Al subir al cielo, los *jiapisim*, “entidades anímicas” de los animales, éstos le confiesan cómo se comportaron los humanos con ellos. La evaluación de tales actos da como consecuencia la posibilidad de escapar del infierno, de permanecer en él o de resucitar en el *Toosa*. Un ejemplo es la historia de una habitante de Tórim: los perros la acusaron con San Lázaro de haber sido maltratados por ella. Entonces la mujer prometió que si revivía se encargaría de cuidarlos afanosamente. San Lázaro la regresó y ahora ella tiene un criadero de perros en su casa.<sup>284</sup>

<sup>284</sup> Dato de Betina Minjárez Sosa, comunicación personal.

El significado de los perros en la concepción yaqui dista profundamente de la interpretación de la parábola católica:

Las migajas son los trozos del pan de Dios que desechan los ricos, es decir, en su moral o religión no estiman necesario comer las pequeñas grandes claves que dan las revelaciones espirituales escondidas en la Palabra, para nuestro crecimiento espiritual. Lázaro espera saciarse en su corazón por ver al rico recibir y comprender estas revelaciones, perlas, pero el Señor nos advierte: No deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas delante de los cerdos, no sea que las pisoteen, y se vuelvan y os despedacen.

Alegóricamente el perro es un ángel de Satanás que nos ladra y nos amenaza con mordernos si nos salimos fuera del camino de la Ley de Dios. Es un fiscal como el diablo que nos acusa si no vamos en el camino de la Ley de Dios. Cristo dice que cuando estemos en la nueva Jerusalén los perros estarán fuera. Que cuando uno ya anda con Cristo, ya no necesita el perro que le ladre, aunque sigue haciéndolo, al cual reprenderemos en el nombre de Cristo. Estos viene a lamerle las yagas, y estas son las dolencias de las cargas del ministerio que estos perros se encargan de hacernos recordar para intentar que nos cansemos de nuestra labor. Aconteció que murió el mendigo, y fue llevado por los ángeles al seno de Abraham; y murió también el rico, y fue sepultado. Qué gran diferencia en la muerte de ambos, Lázaro es llevado en una corte por los ángeles como alguien invitado a palacio, sin embargo el rico es sepultado. Cristo en su muerte, tras su resurrección vuelve al seno del Padre.<sup>285</sup>

En la cultura yaqui los perros representan lo contrario: una posibilidad de vida, pues se con-

<sup>285</sup> Jesucristo.net, <http://www.jesucristo.net/RicoyLazaro.htm> (24/10/2010).

sidera que quienes los han escuchado hablar viven por muchos años.<sup>286</sup> Por su cercanía con el *yo'onia* los perros tienen una mayor potestad para ahuyentar a los “espíritus” que dañan al ingresar a los solares. Sobre todo los machos, totalmente negros, son muypreciados por ser los más efectivos para ahuyentar “el mal”. Algunos yaquis creen que éstos podrían, en algún momento reencarnar en personas.

La fiesta de San Lázaro puede interpretarse como un ritual de reconocimiento de las entidades anímicas de los animales y de la posibilidad de su reencarnación como *yoemes*. Al mismo tiempo de la resurrección humana: celebración de la de Lázaro y, en un contexto de luto, el anuncio de la vuelta a la vida de Jesús.

Ambos rituales: *muumu me'a* y la celebración a San Lázaro dan cuenta de la íntima relación entre humanos y animales, entre *yo'onia* y *Toosa*. Observable también en otros actos rituales y prácticas cotidianas más acotados y menos específicos. La dotación de alimento colocada fuera de los hormigueros, la explosión de tres cuetes tras el sacrificio de una res en el contexto de las fiestas para que su *jiapsi* suba al cielo, la autodenominación yaqui como “cochis salvajes” y, sobre todo, las danzas de *oficio*, son muestras claras de una vinculación que vas más allá de una relación puramente instrumental con la fauna.

La etapa de *pajkos* concluye la noche anterior al Domingo de Ramos con la fiesta de San Ramos,<sup>287</sup> a quien se le colocan listones de colores para cumplir mandas específicas. Es también la última fecha en que es posible celebrar el ritual de *Matar panal*. Por la mañana de domingo dicha imagen recorre los solares yaquis en representación de la entrada triunfal de Jesús a

<sup>286</sup> Este dato es interesante, pues se considera que los perros tienen la capacidad de hablar, no así el resto de los animales, por ejemplo se cree que a los niños pequeños no se les debe dar de comer productos marinos ni el corazón del venado, pues son seres que no hablan y al ingerirlos los párvulos podrían no adquirir el habla.

<sup>287</sup> La imagen de San Ramos muestra a un hombre joven, montado en un asno, en cuya espalda porta una capa azul, y lleva atados a la bestia espigas de trigo y un bule con agua.



Niños angelitos durante la Semana Santa. Hermosillo.  
Foto: Enriqueta Lerma.

Jerusalén. Este festejo inaugura la Semana Mayor, caracterizada por una actividad creciente de los *chapayekas*.

### 6.3 Semana Santa: retorno del orden, reestructuración del *To'osa*

Durante la Semana Santa Yaqui se presenta simbólicamente una batalla entre los poderes numinosos adversos que han asaltado el *Toosa* y las fuerzas del orden que dan sentido al período ordinario: oficio, cofradía religiosa, matachines y personajes correspondientes a esta etapa, “angelitos” y “verónicas”<sup>288</sup>. El “miércoles

<sup>288</sup> Los angelitos y las verónicas son niños y niñas que protegen a Jesús. Portan una rama con la que pueden librar de la muerte a los *chapayekas* que han caído en su marcha, de lo contrario en el transcurso de ese año el *chapyeka* morirá sin llegar a la próxima Semana Santa. Protegen asimismo el altar mayor de las amenazas de los fariseos y acompañan las imágenes del santoral durante los recorridos del *conti*. Se caracterizan por usar vestidos blancos adornados en la cintura por listones y llevar una guirnalda floral en la cabeza.

de tinieblas” los pecados se absuelven después de las once de la noche dentro de la iglesia, cuando los miembros de la comunidad y los *chapayekas* —despojados de sus máscaras— son azotados en medio de la oscuridad. Preludio de los días de mayor recogimiento: jueves, viernes y sábado, “Triduo Pascual”,<sup>289</sup> cuando se suspende todo tipo de ritual mortuario e incluso los difuntos no pueden ser enterrados. Las mujeres se despojan de todos sus adornos y sueltan sus cabellos cada que ingresan al templo. Asimismo se suspenden todas las actividades laborales y domésticas. Ese día se coloca también una enramada, bendecida por los *chapyekas*, a unos doscientos metros frente a la iglesia formando un *conti* pequeño. En ella se celebrará el jueves la última cena, representada por un niño que alude “al viejito”, acompañado por doce apóstoles.

<sup>289</sup> “La Cuaresma dentro del año litúrgico”, Delegación Diocesana de Liturgia -Teruel y Albarracín-[http://www.diocesisdeteruel.org/pdf%20y%20otros/Cuaresma%2008/A%C3%B1o\\_liturgico.pdf](http://www.diocesisdeteruel.org/pdf%20y%20otros/Cuaresma%2008/A%C3%B1o_liturgico.pdf)

Desde la mañana del jueves se puede observar una gran intensidad ritual que no se detiene hasta la tarde del Domingo Santo, ésta se organiza a través de *contis* que marcan el paso de una fase a otra.

La numeración de los acontecimientos señalados aquí abajo ayudarán más adelante a la interpretación de algunas escenas rituales para explicar el fin de año y el inicio de otro:

#### Jueves Santo:

1. *Primer conti*, 10:00 a.m., el *conti* es dentro de la iglesia. *Ecce Hommo* queda prisionero y resguardado por dos *chapayekas*.
2. Sale la gente al 2º *conti* en torno al camino de las cruces, el orden que siguen las imágenes es: a) El Nazareno, b) San Juan Bautista, c) las 3 Vírgenes.
3. Terminado el *conti* los fariseos se separan de la peregrinación y se dirigen a una casa donde recogen “al viejito”. Ahí se les ofrece alimento. Los *chapayekas* deben comer fuera del solar, nunca pueden ingresar.
4. Los *chapayekas* se llevan al viejito en una escena que parece muy violenta, como un secuestro. Lo llevan tapado de la cabeza con una sábana blanca.
5. El viejito es conducido a la iglesia, donde 12 apóstoles, interpretados por niños, con corona de hojas de mezquite, lo reguardarán formando dos columnas. En tanto se hacen cánticos y rezos a *Ecce Hommo* encarcelado.
6. Sale el viejito acompañados por sus apóstoles. Son dirigidos por dos pilatos, hacia la ramada que está enfrente de la iglesia. La liturgia religiosa los sigue hasta ese lugar.
7. Viendo la ramada de frente, las cantoras se colocan del lado derecho. Del lado izquierdo, alrededor de una mesa se sientan los apóstoles y el viejito. La escena representa la última cena. Jesús y sus acompañantes reciben 12 platillos cada uno. Éstos llegan de la enramada-cocina —ubicada a la izquierda, a unos cuarenta metros de la enramada principal— circulando en una

- larga fila compuesta por fariseos, cabos, pilatos y gobernadores yaquis. Cada platillo que sale de la cocina pasa por las manos de cada uno de los de la fila hasta la mesa. Antes que el plato pase a la siguiente persona, quien lo sostiene lo huele (tal como se alimentaban los *surem*). Cada apóstol y el viejito son acompañados por una mujer, casi siempre su madre. Ella se encargada de recoger los platillos porque son tantos que no da tiempo de comerse todos. Nadie puede comer hasta que se completan los doce platos. En cuanto concluyen los himnos de las cantoras, que acompañan la santa cena, todos los platos deben ser retirados y el mantel es enrollado para retirarse.
8. Los apóstoles son conducidos a la iglesia, acompañados del resto de la *cotumbre*. El viejito huye al monte. Los *chapayekas* le siguen el rastro. Confunden al viejito con un *chapayeka* disfrazado como tal al cual capturan, tras darse cuenta del error lo dejan libre. A partir de ese momento el *chapayeka* disfrazado de viejito no deja de imitar con sarcasmo cada movimiento del “verdadero viejito”.
  9. El viejito es capturado por unos cuantos *chapayekas* y conducido al huerto del *Getsemani*. Ahí es encerrado en un espacio acondicionado como bosque con árboles sobrepuestos. El resto de los *chapayekas* corren varias vueltas para alcanzar al grupo que lo ha aprisionado. Corren cuatro veces del huerto a la iglesia.
  10. El viejito es llevado del huerto a la Cruz Mayor, frente a la iglesia, ahí la gente se dirige para persignarse frente a él. El viejito se mantiene de pie sosteniendo en la mano una vara de carrizo. En un plato que está a sus pies los creyentes depositan monedas como limosna. El niño-viejito se queda con el dinero.
  11. Los apóstoles vuelven a la iglesia para persignarse frente al altar y retirarse.
  12. Se realiza un *3er conti* en el camino de las cruces: *Ecce Hommo* es retirado de su prisión y depositado en el altar mayor, en su



Primer plano de la Cruz Mayor de Hurivis y Cruz Mayor, frente a la iglesia de Pótam.  
Foto: Enriqueta Lerma.

lugar ha quedado detenido el Nazareno, con dos lanzas cruzadas al frente. Las cantoras y maestros le rezan.

13. El viejito se retira tras persignarse frente al altar.
14. Comienza el pago de manda de “vestirse de Nazareno”: se cubre a niños pequeños con una túnica color rojo, similar a la del santo, para que crezcan con salud o sanen de algún mal. Son acompañados por sus padres, el padrino o la madrina, según el sexo del infante.
15. Mientras se viste a “los nazarenos” comienza el 4<sup>o</sup> conti en el camino de las cruces. Éste se realiza aproximadamente a los 21:00 hrs. Los maestros y cantoras levantan himnos y rezos frente al Nazareno, quien sigue prisionero. Se dice que el jueves santo “sopla el viento que borra las huellas de Jesús”. Se supone que a partir de este día ya no podrá seguirse el rastro.
16. Por la noche y hasta que amanece los *chayekass* marchan fuera de la iglesia y de pronto entran a la iglesia dando vueltas. Su actitud es amenazadora.

#### Viernes Santo

Los rituales de este día se siguen de manera continua al anterior:

17. Pasadas las 00:00 a.m. el Nazareno es retirado de su prisión y colocado en el altar principal.
18. El crucifijo es recostado en el piso viendo hacia arriba.
19. A las 4:00 a.m. hombres y mujeres, formados en parejas mixtas, pasan a persignarse frente al Crucifijo. Sin zapatos y con los cabellos desatados, se toman de la mano y avanzan de rodillas, en el camino se realizan tres paradas para inclinarse y en cada una de ellas con la frente en el piso se dibuja con el rostro una cruz, hasta llegar a los pies del crucifijo. De regreso, sin dar la espalda, se realizan las mismas tres paradas repitiendo el mismo gesto. Los primeros en persignarse de este modo son los gobernadores, después los maestros y los miembros demás miembros de la cofradía católica, tras ellos el pueblo en general.



20. El crucifijo es levantado por los gobernadores para realizar un 5º *conti*, esta vez sólo hasta la Cruz Mayor.
21. Se realiza el 6º *conti* en el camino de las cruces donde sólo participan los *chapayekas*.
22. Se realiza un 7º *conti* donde participa toda la congregación, incluyendo a los *chapayekas*, en éste sólo peregrinan San Juan y las tres vírgenes.
23. Al regreso del *conti*, ya entrada la mañana, maestro, *chapayekas*, pilatos, caballeros, ángeles y verónicas, se dirigen en comitiva a la casa donde se ha diseñado la urna donde se sepulta a Jesús. En el trascurso la gente los mira con curiosidad.
24. Al llegar a la casa los recibe la familia dirigida por “un abogado”. Éste les da la bienvenida y les ofrece la urna para que se la lleven. El maestro da las gracias y les recuerda para qué es. El momento es solemne y triste, pues algunas mujeres lloran. La urna también se construye como parte de un pago de manda. Como parte de la misma la familia ofrece comida a todos los que han ido por la urna.
25. Tras la comida la urna es dirigida a la iglesia, cargada por los pilatos.
26. Pasado el medio día se realiza el 8º *conti*, el cual va de la iglesia a la enramada que está del otro lado de la explanada, de frente a la iglesia.
27. Mientras se recogió la urna se colocaron árboles dentro de la iglesia. Estos la dividen en dos partes: de la entrada principal al centro y de esa mitad hacia el altar. Del lado del altar se colocan los miembros de la cofradía religiosa, quienes continúan cantando y rezando. En la otra parte permanecen los miembros de la *cotumbre* y la congregación en general.
28. Al volver con la urna ya se ha colocado fuera de la iglesia el “*Chapayeka* mayor” o “*Judas* mayor”. Se trata de un muñeco de un poco más de tres metros de alto, hecho con varas de árboles de mezquite. Tiene una máscara de *chapayeka beranaca*. La gente deposita veladoras a sus pies para pedirle favores.
29. El crucifijo es depositado en la urna por los maestros.
30. Unos hombres, llamados “varones”, vestidos de pies a cabeza con sábanas blancas, levantan la urna para salir con ella e iniciar el 9º *conti* en el camino de las cruces.
31. Concluido el *conti*, la urna es depositada en la primera mitad de la iglesia y los árboles que dividían el templo son retirados. Al resguardo de la urna quedan dos *chapayekas*, quienes fungen de guardias del sepulcro.
32. A partir de este momento, ya anochecido, comienzan a llegar personas que colocan veladoras y monedas como limosna al frente de la urna y hombres adultos que pagan manda, se alternan en grupos de cuatro para hacer guardias al cuerpo de Jesús.

#### Sábado de gloria

Los rituales de este día se siguen de manera continúa al anterior:

33. A la 01:00 horas se realiza el 10º *conti*, éste se divide en dos partes, algunos lo recorren girando en el sentido de las manecillas del reloj y otros hacia el lado opuesto. En el primero llevan a las Tres Marías y en el segundo a San Juan Bautista.
34. Durante las largas horas de la noche los dos *chapayekas* que vigilan la urna hacen bromas y juegan para “aguantar el desvelo”: se avientan entre ellos, se lanzan cosas, tocan instrumentos musicales y juegan fútbol.
35. A las 3:00 a.m. los maestros y *temajtianes* retiran a Jesús de la urna, lo que representa su resurrección. El crucifijo es depositado en un cuarto provisional hecho de tela blanca, adornado con flores en el interior, símbolo de retorno a su reino al *yo’o ania*. En el mismo cuarto ha permanecido el Niño Dios desde del miércoles de tinieblas. Ambos comparten el lugar.
36. El jefe de los *chapayekas* llega a supervisar el trabajo de los guardias, descubre que el cuerpo ha desaparecido. Les reclama no

- haber cuidado la urna, por lo que son azotados y llevados como prisioneros.
37. El resto de los *chapayekas* saca la urna vacía de la iglesia y la conducen a unos metros de la entrada del templo. Tocan sus instrumentos musicales entonando música de mariachi alrededor de la misma.
  38. Durante lo que resta de la mañana, hasta las 9:00, los maestros y cantoras han seguido dando alabanzas a Cristo resucitado y al Niño Dios.
  39. A las 9:00 a.m. únicamente los *chapayekas* realizan un *11º conti*, llevando con ellos al “Judas mayor”, éste permaneció toda la noche custodiado por un cabo.
  40. Al concluir el *conti* el “*Chapayeka Mayor*” es colocado a unos metros de la Cruz Mayor, en medio de la explanada, entre la iglesia y la ramada de los apóstoles. Una vez en su lugar, la gente comienza a depositarle pagos de manda y promesas. Pidiendo salud para sus familiares y para sus animales en el año que está por iniciar. Algunos le atan mascadas de colores vistosos, listones, billetes, dulces o cuetes. Las mandas a este *chapayeka* son, en general, *para cerrar bien el año y comenzar bien otro*, “sin problemas, ni pecados”. A sus pies se han colocado también costales con los restos del material con el que se confeccionó la indumentaria de todos los *chapayekas*: pinturas, pinceles, cartón, cuero, etcétera.
  41. En la explanada comienza el evento más concurrido por los visitantes: “los juegos de *chapayeka*”. Éstos representan una sátira a las diversiones de los “yoris”. Los *chapayekas*, según sus disfraces, imitan peleas de gallos, la lucha libre y el box. También realizan danzas de apaches y peleas entre ellos. Destaca de manera predominante la “*corrida de toros*”. La gente se ríe feliz, formando un círculo en su derredor. Los *chapayekas* que no están actuando en ese momento caminan entre el público cargando sus muñecos de peluche, a éstos atan recipientes con los que piden limosna. Los juegos inician en un primer círculo, después se deshace para formar otro, más cercano a la iglesia y continuar los juegos.
  42. Dentro de la iglesia danzan los pascolas y el venado, que habían dejado la escena desde la fiesta de San Ramos. La gente se congrega en el interior para ver la llegada de los *chapayekas*. En Pueblo Vícam, dentro de la iglesia, también danza el coyote.
  43. La iglesia está dividida en dos por largas cortinas que cubren el altar, del otro lado están los miembros de la liturgia católica haciendo lo suyo, acompañados de los angelitos, las verónicas y los matachines. Se supone que las cortinas son el velo que cubre el lugar sagrado, que es también el cielo, *téeka*, del ataque *chapayeka*.
  44. Al concluir los juegos los *chapayekas* se forman afuera de la iglesia en dos hileras. Cada uno es acompañado a la izquierda por el padrino y la derecha por su madrina. La hilera representa el deseo de los *chapayekas* por entrar al cielo. Afuera hacen grandes brincos, gritan y se alegran.
  45. Por tres veces los *chapayekas* y sus padrinos entran corriendo a la iglesia. Al interior los pascolas les lanzan pedazos de papel de los restos de flores que se usaron para adornar los arcos de las fiestas de pasión, lo que simboliza la sangre de Jesús que puede librarlos. Entran y salen corriendo y gritando. Cada que entran los padrinos les van despojando de sus prendas de *chapayeka*. En la última vuelta, al salir de la iglesia, le es retirada la máscara. La sangre de Jesús, lanzada por los pascolas, los ha transformado en flores: “matachines”.<sup>290</sup>
  46. Al salir en la tercera corrida, los *chapayekas* llegan hasta el Judas Mayor, en el que encajan sus espadas y sobre ellas colocan sus máscaras. Se prende fuego al *chapayeka* y el júbilo surge entre los presentes: les han sido cortadas las orejas. Los *chapayekas* entran corriendo a la iglesia con el ros-

<sup>290</sup> Los *matachines* están relacionados con las flores de la virgen, en ese sentido la representan.

tro cubierto con una pañoleta; a este acto le llaman “Gloria”. Las madrinas son las encargadas de cubrirles el rostro para que no sean reconocidos. Sólo dos máscaras no son quemadas, si algún *chapayeka* muere en el transcurso del siguiente año una de ellas le será colocada en el velorio junto a su cuerpo.

47. De regreso a la iglesia los velos del altar se abren para permitir el ingreso al cielo de los *chapayekas* liberados.
48. Dentro de la iglesia los *matachines* continúan su alabanza. Y los *chapayekas* se hincan en fila para pasar a persignarse con sus padrinos.
49. La quema del judas provoca mucha alegría en los presentes, quienes se emocionan al ver los cuetes que salen disparados de su cuerpo.
50. Al concluir la persignación de todos, lo cual abarca más de tres horas, se realiza un recorrido. En éste los miembros de la liturgia católica, acompañados de angelitos y verónicas, conducen a los pascolas y al Venado hacia la ramada mayor. Con ellos van pilatos, caballeros y cabos, estos últimos no retornarán a la iglesia. Sólo los *matachines* continúan danzando en el templo.
51. La danza de oficio se realiza toda la noche, en la enramada de los apóstoles.
52. Aproximadamente a las 19:00 horas los *matachines*, acompañados de los miembros de la liturgia católica, encabezan un recorrido de la iglesia a la enramada para llevar al Niño Dios. Lo depositan en el altar, a la derecha. A excepción de los *matachines*, los miembros de la liturgia regresan a la iglesia.
53. Ya oscurecido, los *matachines* regresan a la iglesia para danza durante toda la noche. Aquellos que participaron como *chapayekas* suelen turnarse hasta el amanecer danzando también *matachín* dentro del templo.
54. Durante la noche, al tiempo que se realiza la danza de *matachines* en la iglesia, se ejecuta en la ramada la danza de oficio.

## Domingo Santo

Los rituales de este día se siguen de manera continúa al anterior:

55. Los antes *chapayekas*, convertidos en *matachines*, y los miembros del oficio amanecen danzando. En Pueblo Vícam también danza el coyote. Fuera de la enramada los *chapayekas*, ya sin su indumentaria, pernoctan recostados en el suelo en partes de la noche.
56. Desde la madrugada y hasta el amanecer, los que se inician como danzantes de pascola y Venado practican en la ramada mayor. Entre risas la gente se burla de ellos para ver si pueden realmente dedicarse a ese oficio. Se prestan sonajas, máscaras y cabeza de venado en una verbena de niños y adolescentes que tratan de ejecutar de la mejor manera sus danzas.
57. Los cabos trazan un camino con varas y hojas de árbol que conduce de la enramada mayor a la puerta de la iglesia. En medio del camino, entre ambos recintos, se coloca sólo en venado con sus músicos, los pascolas se quedan en la enramada. Alrededor del camino la gente se aglutina para ver el ritual.
58. Los *chapayekas*, ahora vestidos de blanco, en lugar de espadas llevan ramas en sus manos y cargan sus cobijas enrolladas al hombro. Caminan en las orillas del camino, formando una valla hasta llegar a la iglesia. A manera de guardianes protegen el trayecto.
59. Dentro de la iglesia las *kiyoisteis* preparan a cuatro doncellas para que carguen a la Virgen y corran con ella, una joven más hará de *alpes* con una bandera roja. Les adornan la cabeza con velos y coronas de tela. Las jóvenes cargan en hombros a la Virgen por las cuatro orillas y, antecedidas por la *alpes*, inician una carrera que se divide en tres partes o en tres carreras. La primera va de la iglesia a la cruz del perdón, retornan al tempo para comenzar la

segunda que va hasta la mitad del camino. Al volver, la tercera va de la iglesia hasta la enramada mayor. Éstas son continuas y casi sin descanso. Durante la segunda carrera de las doncellas inician otras tres carreras, pero ahora con cuatro matachines vestidos de monahas,<sup>291</sup> quienes cargan a San Juan Bautista, padrino de Jesús.

60. Durante las corridas los matachines danzan en la iglesia. En cada carrera el Venado danza con mayor ahínco, acompañado de música. En los breves descansos de las carreras lo hace tranquilo y sin música.
61. Se observan dos grupos rituales, viéndose de frente, a los lejos: uno en la Enramada Mayor y otro en la puerta de la iglesia. Ambos observan las carreras. El de la enramada se compone por pascolas, verónicas, un maestro, parte de las cantoras y por los gobernadores. Estos acompañan al Niño Dios que aún está prisionero. Son anteceditos por una *alpes* de bandera azul. Del lado de la iglesia se encuentran los matachines, las *tenanchis*, otras cantoras y un maestro. Ellos acompañan a las tres Vírgenes y a San Juan Bautista. Los precede una *alpes* con bandera roja.
62. Los dos grupos comienzan a avanzar al mismo tiempo para encontrarse en el centro del camino donde está el Venado, quien no ha dejado de danzar desde que empezó el recorrido. Los matachines encabezan al grupo de la iglesia, tras ellos las cantoras, las imágenes de los santos y los maestros. El lado opuesto lo encabezan los pascolas.
63. Una vez que se han encontrado, ambos grupos se saludan tres veces levantando los santos hacia el cielo y bajándolos a la altura de los hombros. Las tres vírgenes y San Juan reciben así al Niño Dios. Es un momento de gran alegría. La gente lanza confeti y pétalos de flores.
64. Todos los que se han encontrado voltean hacia el templo y retornan en conjunto. Encabeza la caminata el grupo de la iglesia. El Venado se integra danzando, aunque sus músicos han quedado en medio del camino.
65. Al ingresar al templo los matachines y los miembros del oficio danzan un momento.
66. Se realiza un *conti* alrededor del panteón en el que participa toda la congregación.
67. Al volver, los que antes eran *chapayekas*, se hincan en dos filas dentro de la iglesia. Pasan al altar los gobernadores para persignarse. Inmediatamente después las cantoras levantan sus himnos.
68. Al concluir una larga oración dirigida por el maestro, los siguientes en persignarse son los pascolas y el venado. Después los matachines. Tras ellos los *chapayakeas*, acompañados de sus padrinos y madrinan. Al salir estos permanecen fuera de la iglesia.
69. Una vez concluida la persignación de los diferentes grupos sus miembros inician la retirada.
70. Los *chapayekas* se reúnen fuera de la iglesia donde su jefe les dice un largo discurso. Les da las gracias por haber participado y les recuerda que esa manda les ayuda a seguir sanos y con bienestar, que espera que se encuentren bien el siguiente año y todos vuelvan a reencontrarse.
71. Los miembros de la *cotumbre* se dirigen a la enramada del Gobierno Tradicional y hacen entrega del poder a los gobernadores. Ambos grupos se dan las gracias.
72. Los gobernadores se dirigen a la iglesia, donde les es reiterado el gobierno y el maestro litúrgico les aconseja.

<sup>291</sup> “La sociedad de Matachines, como la llama Painter tiene una división jerárquica; la máxima autoridad de los danzantes de un pueblo es el *Kobanao* de Matachines o el *Monaha yo’owe*, éste es regularmente el anciano del grupo, que puede o no bailar por su condición física, pero es quien invita a los Matachines a participar. En el momento de la danza el Monaha o Monarca tiene la autoridad, también suele ser el de mayor edad; es él quien dirige, encabezando la partida. Para llegar a ocupar el puesto de *Monaha*, el *Matachín* debe conocer bien todos los movimientos coreográficos de la danza así como toda la variedad de pasos y secuencias”, Marivel Mendoza, “Los soldados de la virgen”, M.E. Olavarría, *Simbolos del desierto... op cit*, p. 80.

73. Pasadas algunas horas, tras finalizar la ceremonia, casi para anochecer. Las familias de los antes *chapayekas* —y padrinos de los angelitos—<sup>292</sup>, ofrecen a sus ahijados siete platillos en la enramada-cocina. Este es propiamente el último festejo de la Semana Santa: “el bolo de los angelitos”.

El fin del año yaqui y el inicio de otro puede interpretarse de varias escenas rituales, que clasifico del siguiente modo: a) irrupción del tiempo ordinario, b) purificación, c) conflicto entre las fuerzas del “bien” y del “mal”, d) fin del año y e) renovación.<sup>293</sup>

Se puede observar en la Cuaresma la ruptura del tiempo ordinario, dominada por la presencia gubernamental de los fariseos, con el arrebató del poder a Jesús y a sus representantes. Los cuarenta días significan entonces una etapa de purificación comunitaria, donde se suspenden los ritos de paso y la población se somete a un proceso de ablución evitando el trabajo arduo, la realización de actividades domésticas y la ingesta de ciertos alimentos, sobre todo en los últimos días de la Semana Santa. Asimismo se purgan los pecados en miércoles de tinieblas y se restablece la comunión con Jesús en la madrugada del Viernes Santo con la persignación en tres paradas hasta los pies del crucifijo (19). Del mismo modo se saldan las cuentas del año anterior por medio de las mandas depositadas en el torso del Judas Mayor (40).

<sup>292</sup> Los angelitos y las verónicas cuentan con madrina y padrino, ella debe ser generalmente una mujer joven, en cambio el padrino es casi siempre un *chapayeka*.

<sup>293</sup> Las escenas rituales que señalo coinciden con las que clasifica Mircea Eliade para hablar de los rituales que anteceden al Año Nuevo: “Para nosotros lo esencial es que en todas partes existe una concepción del fin y de comienzo de un período temporal, fundado en la observación de los ritmos bis-cósmicos que se encuadran en un sistema más vasto, el de las purificaciones periódicas (cf. purgas, ayunos, confesión de los pecados, etc., al consumir la nueva cosecha) y de la regeneración periódica de la vida. (...) La importancia de toda una serie de ceremonias periódicas que, por comodidad de exposición podemos clasificar bajo dos grandes títulos: 1º, la expulsión anual de los demonios, enfermedades y pecados; 2º, rituales de los días que preceden y siguen al Año Nuevo. (...) También en esa ocasión se celebran las ceremonias de iniciación de los jóvenes”. Mircea Eliade, *op cit*, p. 52, 53 y 54.

El conflicto entre las fuerzas que se debaten por prevalecer en el *Toosa* se observa desde el miércoles de ceniza, incrementando cada viernes de *conti*. Y desde ese día se presenta en cada *pajko*, donde el Niño Dios es protegido por sus fieles. En algunos momentos los representantes del caos toman ventaja con el aprisionamiento de *Ecce Hommo* (1, 5) y del Nazareno (13). Dos escenas, sin embargo, son emblemáticas: “la persecución del viejito” (8-10) y “el asalto de los *chapayekas* al cielo” (44-45). En esta última las fuerzas del “mal” son derrotadas por “la bendición” de los pascolas, quienes arrojan la sangre de Jesús, en forma de flores, sobre los fariseos.

Por otro lado, el fin del año y el inicio del siguiente se representa con el significado que se otorga al “viento que borra las huellas de Jesús” (15), cese a un futuro hostigamiento; con “la muerte del toro” (41) durante los juegos de Sábado de Gloria; con el “corte de orejas” de los *chapayekas* —significada en la quema de máscaras— y con la quema del Judas Mayor, llamado también “el mal humor” (46).

La renovación se significa a su vez por otros actos rituales: en las representaciones del juego de *Matar panal*, la importancia del periodo de gestación del venado, la resurrección de Lázaro y de Jesús (35), la celebración a los niños investidos de Nazareno (14) y el bolo a los angelitos (73). Pero también con la apertura del velo que representa “el cielo”, la derrota de los *chapayekas* por el sol —marcador del tiempo— (47), la conversión de los *chapayekas* en *matachines* o flores (53, 55), el depósito de peticiones al Judas Mayor (40), la iniciación de los danzantes en la enramada (56), el reencuentro del Niño Dios con las tres Vírgenes y San Juan Bautista (61-63), y, sobre todo, con la restauración del Gobierno Tradicional Yaqui (72-73).

Estas celebraciones tienen características comunes en todos los poblados. Aún cuando cada uno se encarga de sus propios rituales, entre ellos se entretejen relaciones de reciprocidad, que se muestran en la posible movilidad de las cofradías religiosas para la celebración de *pajkos*, las frecuentes visitas de *chapayekas* a otras localidades y el pago de mandas en iglesias



Iniciación de los pascolas en Domingo de Resurrección. Foto: Samuel Flores.

que no son siempre las más cercanas al domicilio de quien las ejecuta. La reciprocidad observable en dichas festividades —dispersa hacia distintos puntos— se focaliza hacia localidades específicas en el siguiente proceso ritual: el Tiempo Pascual.

#### 6.4 Tiempo pascual

El Tiempo Pascual corresponde a los cincuenta días posteriores al Domingo de Resurrección, que en el calendario oficial católico abarca dos fiestas: Ascensión y Pentecostés. Sin embargo, este proceso ritual abarca en el Territorio Yáqui cinco fiestas, dos de ellas con fecha fija: la de la Santa Cruz (en Tórim, 1-3 de mayo) y la de San Isidro Labrador (en Pótam y en la localidad de Tetabiate, Vícam, 14 y 15 de mayo). Las otras: “Amarre de fiesteros” y fiesta de “Cajetes” (en Pótam) y la del Espíritu Santo (en Cócorito y Loma de Guamúchil), son móviles, en correspondencia con la cuenta posterior al Domingo

Santo. Estas fiestas se caracterizan por focalizar la reciprocidad de algunos pueblos hacia las localidades donde se realizan. Al mismo tiempo celebran el cierre de *tataria kibake* (está entrando el calor), al coincidir, sobre todo las dos primeras, como bien señala Johanna Broda, con la petición de lluvias al iniciar el ciclo de siembras.<sup>294</sup>

Las fiestas de Tiempo Pascual presentan cambios significativos en su organización social en comparación con las de Cuaresma, las cuales, como señalé con antelación, se realizan en todos los pueblos con sus correspondientes cofradías religiosas, miembros de *oficio* y grupos de *cotumbre*. En cambio, las de Tiempo Pascual se llevan a cabo en pueblos específicos y muestran cualidades que organizan a los grupos de fiesteros tomando en cuenta una importante ubica-

<sup>294</sup> Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica” en Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, UNAM/CNCA, 2001p. 165-238.



En la imagen se observa la enramada ritual a la izquierda y pegada a la derecha la enramada-cocina. Fiesta de Cajetes. Pótam. Foto: Enriqueta Lerma.

ción espacial.<sup>295</sup> Con excepción de la fiesta de San Isidro Labrador, las otras: “Amarre de fiesteros”, Cajetes y Espíritu Santo, siguen un patrón similar.

La de San Isidro Labrador, patrono de los agricultores, expuesta en el capítulo dos, es organizada únicamente por miembros de las sociedades agrícolas en dos comunidades: en la localidad de Tetabiate, perteneciente a Vícam Pueblo, donde acuden agricultores de los pueblos del sureste, y en Pótam, donde se congregan las sociedades de los pueblos del noroeste. El festejo está a cargo de los campesinos y se celebra con sólo una enramada de fiesteros pertenecientes al gremio. Las otras cuentan con dos grupos de “fiesteros”, encargados de realizar la celebración, agrupados casi siempre en dos bandos: rojos y azules (se distinguen porque, los hombres principalmente, cubren su cabeza con una

<sup>295</sup> La forma como incide la ubicación espacial para la designación de los fiesteros en rojos o azules la expondré detalladamente en el siguiente capítulo.

especie de turbante del color que representan) que se concentran en dos enramadas diferentes, dependiendo de su color, en la periferia del centro cívico-ceremonial.<sup>296</sup>

La fiesta de la Santa Cruz representa para los yaquis el fin de la Cuaresma. Algunas personas suelen cumplir el período de recogimiento hasta ese día, en que la Santa Cruz es celebrada en Tórim, a cargo de la cofradía litúrgica local. La fiesta se realiza en el cerro *Abauscare*, a unos tres kilómetros de la iglesia hacia el oeste.<sup>297</sup> En la falda del mismo se colocan juegos

<sup>296</sup> En el siguiente capítulo describiré de manera más precisa la forma de organización de la fiesta y la estructura social de los fiesteros.

<sup>297</sup> Con anterioridad se celebrara en un cerro a orillas de donde ahora está la Carretera Internacional, cerca de estación Lencho, pero se trasladó al nuevo lugar por estar más escondido. Actualmente el *Abauscare* ha sido acondicionado para prestar mayor facilidades en la realización de las fiestas. La orografía natural del cerro es empedrada, lo que dificultaba el acceso. Para resolverlo los yaquis aplanaron con cemento el ascenso a manera de una larga rampa. El camino además cuenta con alumbrado eléctrico.



Cerro *Abauscare* en Tórim, lugar donde se celebra la Fiesta de la Santa Cruz.  
Foto: Enriqueta Lerma.

mecánicos, puestos de comida, bebidas y juguetes, de modo que se asiste a una gran verbena. Ahí mismo se ubican las enramadas de los dos grupos de fiesteros.

En la cima del cerro se encuentra propiamente el espacio ritual, señalado con una larga enramada (aproximadamente 17 metros) que abarca casi toda la planicie. En uno de los extremos se ubica el altar de la Santa Cruz y en el otro se colocan los danzantes de pascola y venado. El centro es ocupado por los *matachines* y la liturgia católica yaqui. La enramada está sostenida por una estructura de metal con grandes cimientos de cemento. El piso está totalmente aplanado. Fuera de la ramada se encuentra la Cruz Mayor, adornada con flores multicolores de papel. A las faldas, a unos 300 metros, se ubica otra cruz, llamada la “Cruz

del conti”, hacia donde se realizan los recorridos rituales.

La fiesta se compone de tres días: 1, 2 y 3 de mayo. El primer día los fiesteros y sus *moros* acondicionan el lugar para el festejo de la “vispera”, como se llama a la noche anterior al “mero día” de la fiesta.<sup>298</sup> Esa noche se velan 32 rosarios (16 pertenecientes a los fiesteros mayores y 16 a quienes los suplirán el siguiente año) colocados en un mismo número de copas. En esta etapa la misa suele ser muy breve, en contraste con la danza de oficio que dura toda la noche. En la siguiente velada los fiesteros, la cofradía religiosa yaqui y el pueblo en general, es-

<sup>298</sup> Durante el día se instalan las ramadas, los fogones y la luz, se colecta el agua, se preparan alimentos y se fabrican las flores que adornan el lugar.





Santa Cruz en la cima del cerro *Abauscare* durante su celebración.  
Foto: Enriqueta Lerma.

peran en la “Cruz del conti” con velas encendidas a que bajen los danzantes de oficio para subir al cerro la Santa Cruz que han llevado desde la iglesia. Ésta es colocada en el altar y comienzan los cantos y los rezos, los fiesteros permanecen hincados a los flancos del altar, los rojos la derecha, los azules a la izquierda. Inician también las danzas de *matachín*, las cuales prosiguen durante toda la noche. Durante la ceremonia se realiza el cambio de cargo de los fiesteros para el siguiente año.<sup>299</sup> Al concluir el cambio, los fiesteros bajan del cerro y se dirigen a encender dos castillos: uno rojo y otro azul. Es el momento más importante de la fiesta. La

<sup>299</sup> En esta ceremonia, los fiesteros en turno les colocan el manto de su color y sus rosarios a los nuevos fiesteros hombres y a las mujeres sólo los rosarios. Cada fiestero pasa a hincarse al lado del fiestero que va sustituir, en pareja pasan al altar y el que va salir lo enviste de sus símbolos, después quien que persigna, es decir el fiestero que sale, le inclina la cabeza a quien lo suple tres veces. Eso significa que ha sido persignado como fiestero para el siguiente año.

gente celebra y festeja. Cuando se apagan casi toda la asistencia se dispersa de regreso a sus casas. Sólo permanecen los fiesteros y los más comprometidos con la celebración. Durante toda la noche los fiesteros velan la cruz y continúan las danzas de pascola y de Venado. La fiesta concluye al siguiente día tras una misa, que puede o no ser dirigida por un padre católico. Sin embargo, los fiesteros continúan con sus ceremonias en las que reciben los restos de la despensa con que se realizó la comida, el *bolo*, comparten alimentos en una larga mesa y llevan la Cruz en peregrinación hasta la iglesia.

Tanto la fiesta de la Santa Cruz, como la de San Isidro Labrador, irrumpen de algún modo con las celebraciones propias de Tiempo Pascual: Ascensión y Pentecostés, también celebradas por los yaquis. Sin embargo, estas últimas muestran también variaciones que muestran una reelaboración de la ritualidad católica.

El día correspondiente a la Ascensión del Señor, que se marca en el calendario litúrgico católico 40 días después del Domingo de Resurrec-



Iglesia de Pótam al fondo. La explanada constituye el espacio ceremonial por excelencia en derredor del cual se peregrina trazando así el camino del *conti*. Foto: Enriqueta Lerma.

ción, se celebra en Pótam, pero bajo otro nombre y con otro sentido, pues se la llama fiesta de “Amarre de los fiesteros”. Y forma parte de una triada de fiestas que se extienden hasta el día de Trinidad (60 días después de Resurrección), celebrado en la misma localidad. La fiesta de “Amarre” consiste en comprometer a miembros de la tribu para que se encarguen de organizar la fiesta de Trinidad del próximo año. En este contexto se visita a los nuevos fiesteros en sus casas y se realiza el ritual de sentarlos sobre una cobija del color del grupo que los ha elegido: roja o azul.<sup>300</sup> En la celebración sólo se realiza una comida en las enramadas y no se ejecutan danzas. Siete días posteriores a la “fiesta de Amarre” en Pótam inicia la segunda fiesta que coincide con los 50 días que siguen al domingo de Resurrección y que deben correr para el festejo de Pentecostés. A la fiesta pentecostal los poteños la llaman “fiesta de Cajetes” y también como “Persignación” o “Misterio”, consiste principal-

<sup>300</sup> En el siguiente capítulo señalaré con mayor detalle la forma como se elige a los fiesteros.

mente en el intercambio de comida que ofrecen los fiesteros que organizaron la celebración del año anterior a los que ahora fungen el papel de fiesteros “principales”. Se la llama “de cajetes” por tratarse de la fiesta de las “ollas”.<sup>301</sup> En ésta se realiza danza de *oficio*, pero no ceremonia litúrgica durante la noche. A ambas fiestas: Amarre y Cajetes no se les concibe como celebraciones independientes, sino como preámbulo a la fiesta de Trinidad que tiene lugar en el tiempo ordinario.

A diferencia de Pótam, en Loma de Guamúchil y en Cócorit sí se realiza —alterna a la de Cajetes— la fiesta de Pentecostés de manera explícita: la del Espíritu Santo. Sin embargo, en ambos pueblos la forma de organización tradicional ha sido alterada, pues ya no se presentan dos grupos de fiesteros, sino sólo uno, los de color azul.

<sup>301</sup> A la comida ritual se le llama *bolo* en todas las fiestas. La Fiesta de Cajetes representa el primer intercambio de bolo de fiesteros en período previo al ordinario. Al *bolo* lo describiré detenidamente en el siguiente capítulo, pues su importancia es trascendente en este trabajo.

Las fiestas de Tiempo Pascual representan para los yaquis la construcción de lazos de solidaridad entre diferentes pueblos, pues se observa una continuidad en los espacios rituales que recorren los danzantes de *oficio*, cuyo mismo grupo debe presentarse en todas las fiestas de dicho proceso. Al mismo tiempo es posible observar lazos de reciprocidad entre personas de diferentes localidades, quienes colaboran con despensa y utensilios en las fiestas. Pude observar, por ejemplo, que los fiesteros de Pótam guardan estrechos vínculos con la gente de Loma de Bécum, a quienes invitan como moros en sus festividades. En cambio los de Loma de Guamúchil refuerzan los festejos con pobladores de Cócorit.

En resumen, si bien el tiempo de *seberia kibake* (frío) corresponde a un período en el que se instaaura el poder de los Gobiernos Tradicionales—interrumpido éste el miércoles de ceniza y reivindicado el Domingo de Resurrección—*tataria kibake* (está entrando el calor) representa un período de lucha por el dominio del *Toosa*. Pero al mismo tiempo, para llegar a su fin, *tataria kibake* cierra con dos fiestas agrícolas: la de la Santa Cruz y la de San Isidro Labrador. El establecimiento del tiempo ordinario, sin embargo, no sería completo sólo con la ritualidad relativa al cambio estacional y sin el recibimiento de las principales deidades del santoral cristiano: Dios Padre, Jesús y Espíritu Santo. En esta lógica es comprensible porque para los yaquis las fiestas de “Amarre” (Ascensión) y Cajetes (Pentecostés) sólo cobran sentido en relación con una fiesta de tiempo ordinario, la de Trinidad, la cual coloca en lugar central de la religiosidad a Jesús: el Gobernador-Cazador-Coyote-Viejito-Venado-Sol-Lucero de la Mañana.

En cambio, las fiestas del tiempo ordinario, correspondientes a *tubu'uria* (lluvias intensas) y *keepa chatu* (equipatas) son relativas a otras deidades y en las que se establecen relaciones diferenciadas con la naturaleza y con otros aspectos de la cosmovisión.

Otra distinción entre el período de secas y el de lluvias es observable respecto a la apropiación ritual de la espacialidad. En temporada de secas las manifestaciones rituales se realizan en todos los pueblos: tanto las ceremonias de los cargos del Gobierno Tradicional, como las celebraciones de Cuaresma. Ambos tipos se realizan de manera simultánea en todas las iglesias principales de los Nueve Pueblos. En sentido contrario, se observa que, principalmente a partir de las fiestas de Tiempo Pascual y abarcando el Tiempo Ordinario, la ritualidad se concentra en pueblos específicos, en correspondencia con las fiestas patronales. Sin embargo, como se verá más adelante, el Tiempo Ordinario cuenta también con un proceso ritual en el que se comprometen todos los pueblos al mismo tiempo: el de la celebración a los difuntos.

Buscando profundizar en la forma como el espacio es apropiado y simbolizado en el Tiempo Ordinario, en el siguiente capítulo ofrezco una panorámica de las fiestas de temporada de lluvias, centrándome principalmente en los aspectos de intercambio y reciprocidad de alimentos. Esta perspectiva permite analizar las relaciones espaciales que organizan las celebraciones y la vinculación que se genera para la realización de las fiestas patronales. Asimismo describo los rituales para celebrar a los muertos y los rituales de ciclo de vida de los yaquis para comprender a mayor profundidad su concepción del espacio.

## Capítulo VII

### Rituales del período de lluvias: *tubu'uria* y *keepa chatu*

La ritualidad en los pueblos yaquis está regida por las estaciones del año y las temporadas de lluvia, ciclo determinante en la vida de los habitantes del desierto, pues el medio ambiente condiciona muchas de sus prácticas productivas. Como señalé en el capítulo anterior, las temporadas de *seberia kibake* y *tataria kibake*, ambas de sequías (diciembre-mayo), forman parte de un ciclo anual en donde se observan prácticas rituales ancladas en el orden del sistema social y el inicio del nuevo ciclo anual. Período en el cual sobresale la devoción a las imágenes masculinas con una irrupción importante centrada en la ritualidad a una evocación femenina, la de *Yo'omuumuli*. En este capítulo abordaré los rituales que corresponden al segundo período estacional, conformado por dos ciclos de lluvias: *tubu'uria*: lluvias intensas, que corren de finales de junio a septiembre y *keepa chatu*: “equipatas”, “se fue la lluvia y quedó la nube”, lluvias esporádicas, de fines de septiembre a noviembre.

En estos meses se desarrolla la ritualidad del tiempo ordinario. Éste se conforma de dos procesos rituales: *a*) las fiestas patronales durante *tubu'uria*, y *b*) las celebraciones a los difuntos en *keepa chatu*. En el primero se festeja el cierre de Cuaresma con las celebraciones de Trinidad y Corpus Christi, pero sobresale la devoción patronal por las figuras femeninas en seis de las nueve

festividades posteriores: Virgen del Camino, Santa Isabel, Virgen del Carmen, Asunción de la Virgen, Santa Rosa de Lima y Santa Rosalía; aunque también se celebra a San Juan Bautista, a San Ignacio de Loyola y a San Pablo y San Pedro; las cuales se caracterizan por realizarse en pueblos específicos. Las celebraciones a los muertos, en cambio, muestran una intensa ritualidad en cada una de las localidades, sobre todo en rituales domésticos o familiares.

#### 7.1 Estructura de la organización festiva en período de lluvias intensas: *Tubu'uria*.

##### 7.1.1 Fiesteros: simbolismo y espacialidad

En general las fiestas de tiempo ordinario, con excepción de las celebraciones a los difuntos, guardan una estructura de organización social ritual similar. En algunos casos ésta se ha modificado a causa de —como señalan algunos yaquis— la imposibilidad de completar las fiestas “como debió ser”, tras recuperar el territorio.

Las fiestas patronales se realizan en pueblos específicos en el espacio cívico-ceremonial, integrado por la iglesia, la Guardia del Gobierno Tradicional y el panteón, dentro de un perímetro que se muestra como una gran explanada, rodeada por el camino del *conti*: *conti bo'o*. En

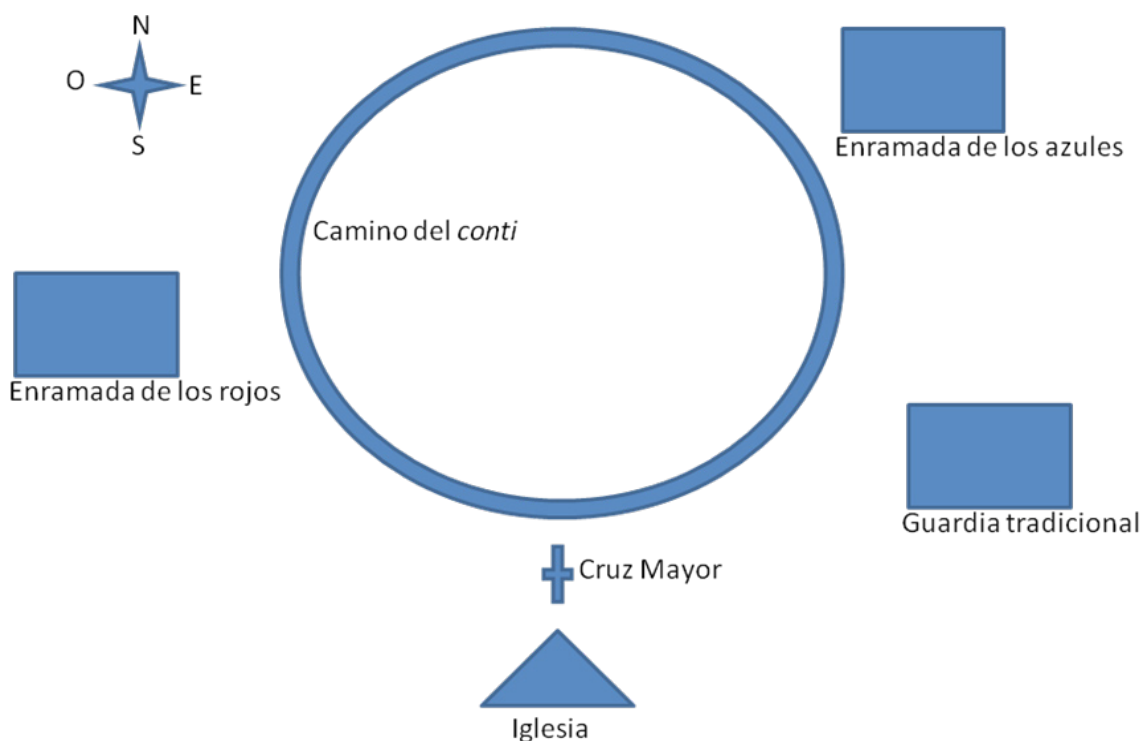


Figura 8. Distribución del espacio cívico-ceremonial en la fiesta de Trinidad. Pótam.

las orillas de este lugar y, sin jamás colocarse de frente, se instalan dos enramadas donde se congregan simultáneamente y por separado dos grupos de fiesteros: los rojos y los azules, encargados de organizar la celebración<sup>302</sup>. En la figura 8 se observa un esquema prototípico de la organización del espacio.

La mayoría de las veces los fiesteros son impuestos de manera arbitraria un año antes de que ocupen el cargo como “fiesteros principales”. La elección o “amarre” ocurre aproximadamente quince días antes de la celebración. Éstos se eligen como rojos o azules tomando en cuenta

<sup>302</sup> En realidad cada enramada se compone de dos espacios: una enramada que sirve de cocina y almacén de alimentos y otra de carácter ritual. La segunda, como se describió en el capítulo anterior, está seccionada por la mitad: del lado derecho se realizan las danzas de oficio y en el izquierdo se colocan las imágenes de la iglesia y se celebran las misas por parte de la cofradía católica yaqui.

la disposición espacial en la ubicación de sus solares y dependiendo del nivel de integración y solidaridad que guarden con el pueblo donde se hace el festejo. En el caso de la fiesta de la Santa Cruz, por ejemplo, el grupo azul se compone de personas que pertenecen a la parte más tradicional de Tórim: del perímetro del centro ceremonial hacia el cerro donde se lleva a cabo el culto. En cambio el rojo corresponde al exterior y lo componen quienes viven saliendo hacia la carretera internacional, aquellos que radican en otros pueblos o personas que mantienen lazos de solidaridad con Tórim sin ser oriundos del lugar. Tiene mayor prestigio participar con los fiesteros azules, pues se les considera “la verdadera gente del pueblo”, por lo mismo resultan más reservados. De este modo la clasificación entre rojos y azules crea un orden al interior de la fiesta que permite identificar el núcleo social de pueblo y el exterior en que se apoya.



Fiesteros rojos durante la fiesta de la Santa Cruz. Tórim. Foto: Enriqueta Lerma.

He observado algo similar en otras fiestas, en la de San Juan Bautista la agrupación de fiesteros se ordena con base en el pavimentado que entra a Vícam Pueblo desde la Carretera Internacional y que divide la localidad en dos partes: de la mitad hacia Tórim (sur) son los azules y del otro lado, hacia Pótam (norte), son los rojos. A estos últimos se suman los viqueños que radican en localidades externas y los yaquis del sur del territorio que se solidarizan con la fiesta.

El amarre sucede del modo siguiente: los fiesteros hombres, “principales” en ese año, acompañados de su abogado, asechan a otros cuatro hombres de la comunidad durante todo el día, hasta que “los cazan” con una cobija. Pueden incluso “sustraerlos” del lugar en que se encuentren y obligarlos a cada uno a sentarse sobre el arropado, extendido éste a los pies de la cruz que protege el solar donde viven. Con este acto se señala que deberán ser “fiesteros entrantes” ese año y “principales” el siguiente.<sup>303</sup>

<sup>303</sup> En ocasiones los elegidos se esconden. En ese caso puede insistirse o buscarse a alguien más. Ocultarse de manera

Cuando los cuatro varones son “amarrados” buscan a cuatro mujeres, nunca a las esposas, para completar ocho fiesteros, y ellas deberán cubrir los mismos aspectos que sus parejas. A partir de ese momento se instaura una relación de compadrazgo con los fiesteros principales que los amarraron, el cual se extiende a aquellos que los acompañarán como entrantes en el mismo periodo festivo y a sus cónyuges, pues para ser fiestero se debe estar casado.<sup>304</sup> En general la participación es por tres años continuos, el primero como “entrante”, el segundo de “principal” y el tercero de “saliente”.

En las fiestas hay respectivamente por cada color tres grupos: a) “principales” o “mayores”, b) “salientes” (principales el año anterior), y, c) “entrantes”. Cada agrupación de fiesteros se

muy evidente es mal visto por la comunidad, lo cual repercute en que cuando el aludido llegue a requerir favores, de sus vecinos o del Gobierno Tradicional, se ignore su petición.

<sup>304</sup> Algunas personas que no desean asumir el cargo argumentan no estar casadas por la iglesia, lo cual es un motivo de peso para que el abogado y los fiesteros dejen de presionar y acepten el rechazo sin que ello tenga un resultado negativo.

**Cuadro 4.**  
**Estructura organizativa de los fiesteros**

Nombramientos de los fiesteros « principales » o « mayores »	Ayudantes		
	Segundo ayudante	Tercer ayudante	Cuarto ayudante
1o. <i>Alpes</i> . Encargado de encabezar los rituales de los fiesteros y de resguardar la enramada-ritual. Se distinguen por portar una bandera de su color.	<i>Guarachero</i> , Con cuatro moros	<i>Segundo</i> Con cuatro moros	<i>Tercero</i> Con cuatro moros
2o. <i>Alhuacin</i> . Encargado de resguardar y dirigir la enramada-cocina y velar por el grupo de oficio. Se distingue porque porta un bastón de mando cuya punta tiene una cruz y una media luna.	<i>Guarachero</i> Con cuatro moros o más	<i>Segundo</i> Con cuatro moros o más	<i>Tercero</i> Con cuatro moros o más
3o. <i>Capeta yo'owe</i> . Se distingue porque porta un bastón de mando con punta de plata.	<i>Guarachero</i> , Con cuatro moros	<i>Segundo</i> Con cuatro moros	<i>Tercero</i> Con cuatro moros
4o. <i>Capeta segundo</i> Se distingue porque porta un bastón de mando con punta de plata.	<i>Guarachero</i> , Con cuatro moros	<i>Segundo</i> Con cuatro moros	<i>Tercero</i> Con cuatro moros

conforma de ocho miembros: cuatro hombres y cuatro mujeres. Los nombramientos de los principales son *alpes*, *alhuacin*, *capeta yo'owe* y *capeta segundo*. Cada uno elige a tres ayudantes: *guarachero*, *segundo* y *tercero*, quienes a su vez se auxilian cada uno de cuatro “moros”, aunque en ocasiones el *alhuacin* cuenta con más.<sup>305</sup> En total completan 64 personas por cada color, lo que se traduce entre rojos y azules en 128 encargados de la fiesta.

Durante el “cambio de cargos” en la antevíspera están presentes 32 “fiesteros mayores”,

<sup>305</sup> Los moros hombres se encargan de poner la ramada, acarrear agua, cargar cosas, ir por las vacas (matarlas y descuartizarlas), ir por los pascolas, acomodar las mesas, mover lo que sea necesario, instalar la luz, hacer pagos, comprar cerveza, etcétera. Las mujeres moros se encargan de hacer comida, de medir las porciones de la misma y de solicitarlas, de hacer tortillas y juntar las despensas que se entregan a los participantes de la fiesta. También reparten comida al finalizar la celebración, por ejemplo, a las mujeres, miembros de la liturgia católica yaqui, se les da una olla con comida y tortillas para llevar. En cambio a los pascolas y músicos se les ofrecen despensas, aun cuando no hayan ejecutado sus danzas. En la fiesta de la Santa Cruz en 2008, por ejemplo, se repartieron 24 despensas al mismo número de pascolas aunque sólo danzaron cuatro.

pues se cuenta como tales a “entrantes” y “salientes”. En el cuadro 4 se observa la jerarquía de los participantes que es la misma en cada color. Los fiesteros se distinguen porque los hombres cubren sus cabezas con un manto azul o rojo y llevan al cuello un rosario adornado en la punta por una mota de estambre del mismo tono, las mujeres sólo usan el rosario. Rojos y azules “entrantes”, al iniciar su cargo, eligen cada uno a un abogado que los dirija en los rituales. El primer año son, además, acompañados por los “salientes” (antes principales, que les cedieron el lugar) en las misas dominicales para aprender cómo deben realizar las ceremonias. Asimismo, tanto los fiesteros rojos como los azules, cooperan cada ocho días con una cuota fija para pagar a los abogados y para cubrir el costo del castillo de su respectivo color.

Aunque se considera que la organización de la celebración depende de ambos grupos de fiesteros, el contacto entre ellos es limitado. Una de las interdicciones es evitar el cruzar la explanada del espacio ceremonial. La comunicación ritual, la única legítimamente permitida, se establece por medio del estallido de cuetes, a la

batuta de la enramada azul, quienes dirigen los tiempos de la fiesta. Esta separación indica una distancia simbólica en el significado que se otorga a los colores. Al azul se le identifica con alfa, bueno, principio, Este, interior, centro. Al rojo, en oposición, con omega, malo, fin, oeste, exterior, orilla. Bajo esta lógica es comprensible por qué para los yaquis los fiesteros azules son parte de la comunidad local-céntrica y más tradicional, en cambio los rojos están vinculados con el exterior.

### 7.1.2 Desarrollo de la fiesta: el *bolo* como símbolo de reciprocidad y vinculación espacial

La fiesta yaqui no puede comprenderse del todo sin tomar en cuenta las relaciones de reciprocidad que se trazan en su contexto, para ello es necesario explicar la función de la comida ritual, la cual tiene un papel preponderante en la organización festiva. Las fiestas de tiempo ordinario se componen de tres días continuos: antevíspera, víspera y cierre,<sup>306</sup> etapas en donde el *bolo* —intercambio ritual— se muestra como un dispositivo de relaciones de compadrazgo, de cumplimiento de cargos y de vínculos entre miembros de una misma localidad y sus relaciones externas.

El *bolo* puede definirse, principalmente, como la comida o despensa ritual (aunque también puede incluirse un “regalo sorpresa”) que se ofrecen personas que mantienen vínculos de compadrazgo. Generalmente se otorga tras aceptar o cumplir un cargo.<sup>307</sup> La dádiva del *bolo*, en

el contexto de las fiestas patronales, se entrega a los pies de las cruces ubicadas al frente de las enramadas, del siguiente modo:

- a) Antevíspera: por la noche los fiesteros entrantes son persignados<sup>308</sup> en la enramada y reciben *bolo* de bienvenida por parte de los principales: (*wakabaki*, carne con chile y pastel), utensilios rituales (copa, rosario y turbante) y regalo sorpresa envuelto. La fiesta está a cargo de los fiesteros mayores. Las ceremonias de *bolo* tienen lugar en la enramada, donde se come y se distribuyen los regalos. A todos los presentes también se les invita a comer. La fiesta dura muy poco y esa noche no necesariamente hay danza de *oficio*.
- b) Víspera: los fiesteros mayores son acompañados por los entrantes en todas las ceremonias y reciben de parte de los fiesteros del año anterior —salientes—, *bolo* antes de la misa, el cual consiste en tres comidas preparadas y algunas bebidas. En el transcurso del día los moros y el pueblo en general, que fueron beneficiados por la repartición del *bolo* “sobrante” del año anterior, aportan su cooperación por triplicado. Esa noche se realiza danza de *oficio* necesariamente.
- c) Cierre: ocurre durante la mañana del tercer día. Los fiesteros mayores, en turno, son liberados de su cargo y entregan el *bolo* “sobrante” de la fiesta a quienes los sustituyen.<sup>309</sup> Se incluye una pierna de res, que se deberá pagar con una vaca completa cuando se sea principal.<sup>310</sup> Una vez recibido

<sup>306</sup> Con excepción de la fiesta de Trinidad en Pótam que abarca 16 días distribuidos en tres fases y la de San Juan Bautista en Vícam Pueblo, donde también se realiza una semana antes la “Fiesta de Cajetes”, de manera similar a la de Cajetes en Pótam, descrita en el capítulo anterior.

<sup>307</sup> Se presentan diferentes tipos de *bolo* para diversos rituales: de paso del ciclo de vida: padrino de bautizo y boda, principalmente; de padrino de cargo ritual y de fiestero. Aquí me abocaré únicamente al *bolo* relacionado con las fiestas patronales. Los otros cumplen otras características. Un estudio sobre el simbolismo de la cocina yaqui, aunque no aborda lo referente al *bolo*, puede encontrarse en: Óscar Sánchez, “Comer y cocinar: naturaleza y cultura” en M. E. Olavarría, *Símbolos del desierto...*, *op cit*, pp. 123-144.

<sup>308</sup> La persignación de los fiesteros se entiende como el rito a través del cual éstos son investidos con su cargo, éste el dirigido por maestro litúrgico yaqui.

<sup>309</sup> El sobrante de la despensa de la fiesta patronal se otorga al “fiestero entrante” -quien será “principal” el siguiente año. Se compone de una carga importante de alimentos: costales de harina y azúcar, cajas con envases de aceite, varios frascos de café, kilos de verduras, cajetillas de cigarros, bebidas alcohólicas, cuetes y los petates que se han usado para dormir intermitentemente. El próximo año el *bolo* recibido debe pagarse por triplicado.

<sup>310</sup> Cada fiestero decide si se queda con la pierna o se la da a alguien más que le pueda apoyar con la vaca durante





Aspecto del *bolo* sobrante en una fiesta. Foto: Enriqueta Lerma.

el *bolo* éste se reparte entre las personas que se desea amarrar como moros o entre familias de las que se espera colaboración en la fiesta del siguiente año.<sup>311</sup>

su función como fiestero principal. La forma como se reparten las piezas de la res es muy importante aún hoy día: los lomos se designan a los miembros del oficio: pascolas, venados y músicos, las piernas son para los fiesteros y fiesteras, las vísceras para quienes ayuden en la faena de cargar la leña, instalar la enramada y realizar tareas varias; las cocineras, en cambio, suelen repartirse el sobrante del *wakabaki*. Si se toma en cuenta que en total son 16 fiesteros y cada uno lleva una vaca podemos contar una cantidad inmensa de comida, pues son 16 vacas las que se matan en cada fiesta.

<sup>311</sup> Quien se vio beneficiado por el reparto de *bolo* debe duplicar o triplicar su dotación el siguiente año. Por ejemplo, si alguien recibió un poco de harina deberá cooperar con un costal para la fiesta. De este modo el fiestero no lleva la carga completa. A veces las personas que fueron dotadas con ayuda no cumplen con lo que se espera, entonces se puede pedir apoyo al Gobierno Tradicional para que coopere con la vaca o parte de los gastos. La tradición marca que los *bolos* deben llegar al amanecer, justo después de que se toca “el alba”, pero actualmente se reciben a cualquier hora siempre que no pase de ese día.

La importancia del *bolo* radica en la reciprocidad que, a través de su intercambio, vincula a los fiesteros azules con los moradores del centro del pueblo y la que se crea entre los fiesteros rojos y los yaquis externos a la comunidad festiva. Asimismo las enramadas-cocinas son apoyo de numerosas familias pobres de diversas localidades. Principalmente las madres de familia acuden como ayudantes de manera voluntaria y son beneficiadas con los *chotis*.<sup>312</sup> De este modo es posible encontrarlas colaborando aún en las festividades más alejadas de sus hogares sin tener ningún cargo.

Aunque los fiesteros cumplen un papel importante en las celebraciones, la participación de los demás grupos rituales no puede ser soslayada. La cofradía católica yaqui (con mínimo un maestro litúrgico, *temajtianes* y cantoras) está presente

<sup>312</sup> El *choti* se refiere a la comida preparada, sobrante de la fiesta, sobre todo a la “bola” de masa con que se prepararon las tortillas. Esta se reparte entre las cocineras al finalizar la fiesta.



Pierna de res de un *bolo* sobrante en una fiesta, cedida a una fiestera entrante. Ésta deberá pagarse con una vaca completa al siguiente año. Foto: Enriqueta Lerma.

en muchas de las escenas rituales: misas de iglesia, misas de enramada, *bolos*, comidas rituales y *contis*. Ésta se congrega al frente de todas las ceremonias, excepto en las de *oficio*.<sup>313</sup>

#### *Antevíspera*

La fiesta da inicio en la antevíspera con una misa que se celebra en la enramada ritual, dirigida por el maestro y el resto de la cofradía ca-

<sup>313</sup> Aunque todos los grupos rituales son importantes pude observar que la fiesta de antevíspera de Trinidad en Pótam se suspendió en 2009 en la enramada de los azules, debido a que no llegaron los danzantes de *oficio*. Lo cual corrobora el dato antes señalado de que sin pascola no hay *pajko*: fiesta. La mayoría de la gente se retiró a sus casas. Sólo las cocineras, los ayudantes y algunos borrachines quedaron hasta el amanecer en pie.

tólica yaqui para colocar los santos en el altar.<sup>314</sup> Antes de que culmine la misa los *matachines* danzan en el camino del “contincito”, trazado por el espacio que dirige a la cruz colocada enfrente. Unas horas más tarde, cuando ha entrado la noche, inician las danzas y juegos de pascola y Venado hasta el amanecer.<sup>315</sup> Sólo en

<sup>314</sup> No hay un horario fijo para el inicio de la fiesta, para los yaquis la hora es algo que los tiene sin cuidado, las cosas comienzan cuando ya están todos reunidos. Pueden ser dos, tres, cuatro horas de espera, lo único seguro es que lo que deba suceder no pase de ese día.

<sup>315</sup> La danza de pascola y Venado transcurre toda la noche. Cada episodio de danzas inicia con tres sonos de arpa y violín donde sólo participan los pascolas. Inician de uno en uno, del de menor jerarquía al de mayor: el tercero (el “lobito”), el segundo y el mayor o *yo'owe*. Tras las danzas individuales siguen tres sonos de tambor y flauta que se ejecutan en el mismo orden, sólo que con el *yo'owe* se integra



Figura 9. Orden de la fiesta dentro de la iglesia.

esos momentos se ven mujeres alrededor del área, pues en los intervalos sólo permanecen hombres ingiriendo bebidas alcohólicas y fumando cigarros, a los que también llaman flores, otorgados por los pascolas.<sup>316</sup> El lado de la enramada del oficio es de dominio masculino, es muy raro que las mujeres se acerquen a ella cuando la noche está avanzada y si lo hacen acuden en grupos o en parejas sin acercarse demasiado.

En la enramada se enviste de sus símbolos rituales a los fiesteros entrantes para más tarde compartir el *bolo* de bienvenida y conducirse, con velas en las manos, en *conti* hasta la iglesia, en donde son ratificados y presentados ante el

altar.<sup>317</sup> En los *contis* participan todos los grupos rituales en el siguiente orden: son encabezados por la danza de los pascolas y el Venado, seguidos por las ejecuciones de los *matachines*. Tras ellos los fiesteros cargan la imagen del santo. El maestro ritual va detrás de éstos, dirigiendo los rezos y los himnos de las cantoras. Los grupos rituales son escoltados durante la peregrinación por las Autoridades Tradicionales del pueblo.

La misa dentro la iglesia es dirigida por el maestro. En el transcurso los dos Venados y los pascolas de ambas enramadas ejecutan sus danzas. Colocados detrás del grupo de cantoras los matachines danzan intermitentemente (figura 9).

el Venado. Los “juegos” de pascola suceden pasada la media noche, cuando imitan animales, cuentan chistes obscenos y se hacen fuertes alusiones sexuales. Hace falta una investigación profunda acerca de los juegos de pascola, pues se tiende a generalizarlos cuando en realidad en cada fiesta se presentan de distinto tipo y con diferentes significados.

<sup>316</sup> Los borrachines están toda la noche rondando la ramada del oficio, esperando ser favorecidos con el alcohol o los cigarros. Algunos pretenden entrar a bailar a la ramada, pero son detenidos y expulsados por el “moro” de oficio (organizador, ayudante y cuidador de ese grupo). Si alguno persiste, entonces se llama a los guardias del Gobierno Tradicional. Aparecen entonces hombres con rifles y armas cortas para poner orden. No falta el que es conducido hasta la guardia para ser encerrado.

<sup>317</sup> En la ceremonia de investidura ritual, realizada del lado derecho de la enramada, los maestros se sientan en una banca al lado del altar viendo a la congregación, los fiesteros se sientan en el piso, viendo de frente a los maestros. Los maestros aconsejan a los fiesteros, dando instrucciones sobre su papel en la fiesta. Les recomiendan cumplir cabalmente con el cargo y proceder como los profetas: Elías y Moisés, a partir de los cuales hubo quienes siguieron a Dios y quienes los desobedecieron. Se les recuerda que deberán comportarse honestamente, sin engañar a sus parejas, no beber, no robar, ni hace daño a nadie, de lo contrario se convertirán en animales del monte: lagartijas, coyotes, águilas, serpientes. Un sermón que rememora de manera explícita la transformación de los *surem* en animales.



Moros rojos de *pascolas*: representación del mal y de los no bautizados.  
Fiesta de Trinidad. Pótam.

La misa dura aproximadamente dos horas, por lo que resulta muy cansado para los fiesteros permanecer hincados frente al altar durante toda la ceremonia, así que son sustituidos por el *guarachero*, el *segundo* y el *tercero* en ese lapso. Afuera de la iglesia únicamente permanecen los moros de los danzantes de oficio del color rojo, quienes portan sobre la cabeza un paño similar al de los fiesteros, sólo que sobre ellos tienen colocada una diadema con una media luna de metal cuyas puntas están hacia arriba. Algunos interpretan que son los cuernos de “los demonios”.<sup>318</sup>

<sup>318</sup> Aunque en todas las fiestas los danzantes de oficio cuentan únicamente con un moro, encargado de recogerlos en sus casas, conducirlos a las fiestas, señalarles los tiempos de la danza y los juegos, de proporcionarles bebidas y ali-

El *conti* de regreso a las enramadas se realiza una vez que afuera de la iglesia los fiesteros han levantado frente a frente tres veces a sus respectivos santos en señal de despedida. Cada grupo vuelve a su lugar. El resto de la población se dispersa a sus hogares y sólo permanecen los fiesteros y sus moros.

Al recibimiento del Lucero de la Mañana (alrededor de las cuatro A.M.), llamada “Alba”, se truenan tres cuetes en la cruz de las enramadas y los fiesteros pasan a compartir parte la comida del *bolo* en las mesas de las cocinas. La danza

mentos, y de devolverlos a sus hogares, en las fiestas patronales —excepto en la de la Virgen del Camino— y sólo donde hay enramada de los rojos, los pascolas cuentan con cuatro moros, que se envisten en una especie de parodia de los fiesteros, pero con la media luna en la cabeza.



Joven tambolero yaqui danzando frente a la iglesia de Vícam Estación.  
Foto: Enriqueta Lerma.

de oficio se prolonga hasta la salida del sol, cuando el Venado sale corriendo hasta la cruz. Este acto se conoce como “la bendición del Venado a la cruz” y marca el inicio del nuevo día de víspera.

### *Víspera*

Durante la mañana de víspera son recibidos los pagos de *bolo* del año anterior de parte de los moros del fiestero principal y sus colaboradores, todos acompañados por sus familias. En camionetas son transportadas hasta la cruz de la enramada varios kilos de víveres que se conducen a la enramada-cocina.<sup>319</sup> Estos se reciben a

<sup>319</sup> En la enramada-cocina se distribuye el espacio de manera que cada fiestero tenga lugar para colocar los alimentos que ha llevado para colaborar con la fiesta; en total son ocho secciones divididas imaginariamente. A cada uno le tocan aproximadamente seis metros cuadrados en los que puede colocar sus productos. Cada fiestero cuenta con un moro cuya única tarea consta de cuidar la despensa en el lugar y de dotar lo que se solicite para preparar la comida. Las medidas de los productos pueden ser de tres o seis porciones. Por ejemplo se piden tres porciones de papas, o tres puños de ejote, o tres puños de zanahoria y se pasa al lugar de cada fiestero hasta completar un costal. La harina y el azúcar se entregan en seis porciones, las cuales se miden con jícara de barro. La porción de café se mide por dos frascos grandes.

los pies de la cruz por los fiesteros, acompañados de su abogado, quien da las gracias por la colaboración y levanta algunos rezos.

A medio día las cruces de las enramadas, colocadas del lado derecho sobre los altares y adornadas de acuerdo con su color, son conducidas por los fiesteros hasta la iglesia para celebrar una misa y realizar danza de *matachín*. Fuera del templo el *tambolero* y el *alpes* de coyote (de la guardia tradicional) realizan una danza muy breve y tipo marcial frente a la puerta principal. Por turnos, cada uno de ellos realiza un saludo hacia los cuatro puntos cardinales. Primero el *tambolero* se conduce hacia el Este y saluda con el tambor, levantando la pierna derecha semiflexionada, después repite el saludo hacia el sentido contrario de las manecillas del reloj en las otras tres direcciones. Le sigue el *alpes* con los mismos movimientos hacia las cuatro direcciones y bendiciendo con la bandera con señales de cruz. Cada uno lo hace tres veces, rolándose los turnos. Tras esto entran a la iglesia.

Por la tarde los fiesteros entrantes se hacen cargo de la celebración, para ello se sirven del *bolo* recolectado por los que eran los principales. Hacen uso de la ramada almacén y de todo lo que ahí se encuentra. La ratificación del cambio

se realiza en una misa que se celebra cuando ha asomado el “Ae María” (Madre María), cuando sale la luna. Al concluir ambos grupos de fiesteros se reúnen en la iglesia donde celebran cánticos y rezos, tras esto salen a un *conti*. En el camino se intercambian los santos, los rojos se quedan con el nicho azul y los del azul con el rojo, lo que significa que resguardarán al contrario en la velada como parte del intercambio de fiesteros.

Por la noche se realiza nuevamente una misa en la enramada ritual, se presentan los *matachines*, los danzantes de *oficio* y se celebra la misa principal en la iglesia. Cuando concluyen los rezos y cantos, durante los cuales la población en general ha pasado a persignarse al altar—circulando de izquierda a derecha, en sentido contrario de las manecillas del reloj—, salen los *matachines* danzando, después los miembros del *oficio*, aullando y haciendo ruidos que imitan animales. Tras estos salen los miembros de la liturgia católica, los fiesteros y el pueblo general, para detenerse, cargando los nichos de los santos frente a la Cruz Mayor y presenciar la quemada de castillos en la explanada: uno rojo y otro azul.<sup>320</sup> Es el momento cumbre de la fiesta donde la gente celebra alegre. Pasando la medianoche se realiza otra misa a la que sólo asisten los más involucrados.

Los aspectos señalados ocurren de manera general en algunas fiestas, sólo varían al siguiente día, durante el cierre, en que se observan rituales diversos. Principalmente en los “juegos”, como llaman los yaquis a esta etapa. Algunos de ellos se describen en el siguiente apartado.

Tras los juegos se da por concluida la fiesta en la iglesia, sin embargo, el reparto del *bolo* “sobrante” a los 16 nuevos fiesteros, ocupa toda la tarde.<sup>321</sup> En algunos casos las relaciones de reci-

procidad de los azules se han extendido también a otros pueblos, según explican algunos yaquis, debido a que en ocasiones el *bolo* no es devuelto, por lo que los fiesteros prefieren distribuirlo en otras localidades donde pueden asegurar la retribución. Me comentan, por ejemplo, que en los últimos años la gente de Pótam no paga lo entregado, por ese motivo los fiesteros han optado por repartir los víveres en Loma de Bácum y Loma de Guamúchil, donde la gente sí cumple el compromiso.

Las condiciones de la población y su ubicación también influyen en la forma como se construyen los lazos de reciprocidad. En el caso de la fiesta de Corpus Christi en Rahum, debido a la escasa población y a las magras condiciones económicas, es complicado reunir a tantos fiesteros, en ese caso la solidaridad se ve compartida por los habitantes de Huirivis, quienes colaboran en la misma.

### 7.1.3 Variantes de las fiestas patronales y significado de los juegos en la fiesta de San Juan Bautista

Las fiestas de Trinidad y Corpus Christi, inaugurales del tiempo ordinario y sin ser patronales, marcan el cierre de la cuenta posterior al Domingo de Resurrección. La primera celebrada en Pótam (al octavo domingo, como continuidad a Amarre y Cajetes), es llamada también “Los tres dulces nombres”: Jesús, Espíritu Santo y Dios padre (hay quienes señalan los nombres de Jesús, María y José); otros, en cambio, la conocen como “el día de los Tres Varones” o de los “Tres Corazones de Jesús”.<sup>322</sup> Concluida la fiesta de Trinidad, al jueves siguiente, en el pueblo de Rahum se celebra Corpus Christi. Las dos fiestas simbolizan el reconocimiento de la Santa

<sup>320</sup> En el caso de la fiesta de Trinidad en Pótam se quemaron cuatro castillos, dos en la víspera y dos en la mañana. Es el único caso en que observé esta variante en 2009.

<sup>321</sup> Tras recibir el *bolo* “sobrante”, los fiesteros principales del siguiente año deben repartirlo, para ello se acercan a las casas de sus familiares, vecinos y conocidos. A cada familia se le da algo, ya sea un costal de harina, un poco de café, pan, azúcar, etc. La familia que lo recibe lo hace con

agrado y consciente de que debe devolver esos productos el siguiente año multiplicados por tres. Cuando se entrega el fiestero prende tres cuetes en señal de que ya repartió en esa casa. De este modo la gente se entera que en ese solar se ha entregado *bolo* y se recibirá de ellos el próximo año.

<sup>322</sup> Habría que poner más atención a éste último nominativo ya que puede conducirnos a profundizar en las tres almas que los yaquis aseguran que posee cada persona.



Fiesteros rojos de frente a la iglesia, esperando ser “bautizados” por los fiesteros azules. Fiesta de Trinidad. Pótam. Foto: Enriqueta Lerma.

Trinidad, el descenso del Espíritu Santo sobre los creyentes y la consagración de la eucaristía. En ambas los juegos del día posterior a la víspera son similares. Durante la madrugada, hacia al cierre, los Venados de los dos grupos de fiesteros, pelean en el interior de la iglesia mostrando así su rivalidad. Evidente a la mañana siguiente cuando se realizan las “peleas por la bandera”.

Este juego se realiza al finalizar las fiestas patronales en Pótam, Vícam Pueblo, Tórim y Rahum con una estructura parecida. La cofradía católica, el grupo de fiesteros, los moros y sus colaboradores azules, se colocan en la entrada de la iglesia para protegerla del ataque de los rojos, quienes se encuentran de frente, a varios metros de distancia de la Cruz Mayor, sobre la explanada. Rojos y azules representan la lucha entre moros y cristianos, pero también puede interpretarse como la disputa entre cristianos y *surem*, pues los colorados son los inconversos, no bautizados. La pelea se realiza en tres carreras en la que dos jóvenes (de aproxi-

madamente quince años) se disputan la bandera azul, corriendo de la iglesia hacia la Cruz Mayor. Ambos bandos apoyan a su color. Después dos jovencitas ejecutan el mismo número de carreras en tres partes: de la iglesia hasta la Cruz Mayor; por segunda vez hasta la mitad del camino que separa a los dos grupos; la tercera va de la iglesia hasta el lugar de los rojos. Después, sin importar el resultado, los azules se dirigen hacia donde están sus oponentes y, entre empujones y jalones, los obligan a ingresar a la iglesia. Antes de lograr su cometido los azules destruyen un tapanco de carrizo que los rojos resguardan tras de sí, lo que representa la abolición de las creencias “paganas”. Se comenta que en el pasado, debajo del mismo, había un músico tocando una flauta de carrizo y los azules le arrojaban encima a uno de los moros de oficio que tenía la luna en la cabeza (los cuernos) para que lo lastimara y dejara de tocar. Actualmente sólo se coloca el tapanco y su destrucción se sigue interpretando como la eliminación del mal.

Las fiestas patronales inician propiamente en Vítam Pueblo con la fiesta de San Juan Bautista (22-24 de junio), a quien, por haber bautizado a Jesús, se le reconoce como “su padrino”.<sup>323</sup> La importancia que dan los yaquis al padrazgo lo hace uno de los santos más reconocidos: es quien salva a Jesús de la muerte durante su encarcelamiento y le cuida las espaldas (de las amenazas *chapayekas*) durante la Semana Santa. Al mismo tiempo, por su relación con el agua, la bendice, la anuncia y la proporciona a través de la lluvia para los campos de cultivo. Durante la fiesta de San Juan los yaquis celebran una especie de bautismo comunitario en la madrugada posterior a la víspera.

La siguiente descripción es lo que pude observar durante la fiesta de 2009: al concluir los cánticos de “Alba” que siguen a la víspera, la cofradía católica, los fiesteros, los danzantes de oficio y los *matachines*, acompañados del pueblo en general, hacen una peregrinación “al río”.<sup>324</sup> El recorrido es de aproximadamente tres kilómetros; en el trayecto los rezos, cánticos y danzas continúan. La imagen de San Juan es colocada enfrente de la laguna, adornada en las orillas con veladoras. El maestro dirige unas palabras para recordar la importancia del bautismo y bendecir el agua, tras ello se empapa la cabeza. El *pascola yo'owe* de la enramada azul enuncia un discurso en lengua *jiak* parecido al siguiente:

*“Este día venimos a bautizarnos, y esperamos que esta agua bendiga a todos los que están aquí, que bendiga a los que están al sur; al norte, a los del este y a los del oeste; a los de la sierra, a los del mar; a los cuatro puntos de la tierra. A los cinco continentes. A los que quisieron venir y no pudieron, a los que se quedaron en el camino; a los enfermos, a las mujeres, a los niños, a los ancianos, a los gobernadores...”*

<sup>323</sup> Sobre el significado de esta fiesta he planteado algunas hipótesis en el capítulo cuatro de este trabajo.

<sup>324</sup> Desde hace algunos años el río está totalmente seco, por lo que se usa agua que se desvió deliberadamente del canal de siembras, formando una especie de laguna artificial en la que se pueda llevar a cabo la ceremonia.

Al concluir, hincado, se echa agua sobre la cabeza con su máscara. La concurrencia se forma para ser bautizada del mismo modo: con el agua sustraída por la máscara del pascola y ser purificados.

En el trayecto de regreso los dos grupos de fiesteros se dividen y cada uno pretende robarle un pascola o el Venado al color contrario. Cuando alguno ha sido raptado el rescate se negocia con bebida, comida o dinero. Las negociaciones las llevan a cabo los abogados de cada grupo.

Por la tarde se realizan los juegos de “gallo enterrado” y la “pelea de gallos”. El primero se ejecuta por dos equipos que se distinguen por llevar una bandera roja o azul. El representante en turno de cada equipo monta a caballo con la bandera de su color en la mano izquierda. Ambos se disputan un gallo que se encuentra enterrado vivo en el piso con la cabeza de fuera. El juego representa el degollamiento de San Juan Bautista —según algunos yaquis— a petición de la reina Salomé a su esposo, el rey.

A las patas del ave se amarra un paliacate con dinero que se junta antes del juego. La competencia se realiza por parejas de jinetes que a una señal salen cabalgando por un camino. La disputa se traduce en competir por sacar al gallo del piso, colgando del caballo en plena carrera. Aunque el ganador generalmente se queda con el dinero, no es cosa fácil, pues los demás caballeranos lo persiguen para robárselo.

La “pelea de gallos” corresponde a una actividad pública en la que se dirimen conflictos personales entre miembros de la tribu. Se lleva a cabo frente a la Cruz Mayor. Casi siempre los oponentes son hombres, a veces mujeres, de pueblos diferentes y de distinta cabecera: del norte y del sur. En algunos casos se permite que luchan entre sí miembros del mismo pueblo si mantienen una rivalidad evidente y aguda. Al gallo le son arrancadas las dos piernas, con la que antes de comenzar los participantes deben saludarse tres veces. Se supone que sólo pueden darse tres golpes por persona, pero en ocasiones alguno se excede. La intención de la pelea es que ambas personas vuelvan a restablecer relaciones, si no de cordialidad, al menos



de respeto durante su vida cotidiana a partir de ese momento.

Con anterioridad también se realizaba de manera regular un juego llamado “pelea de tambor”. Actualmente no necesariamente se practica. Durante mi estancia en la fiesta de 2009 no se llevó a cabo, pero don Fermín me comentó los pormenores. En el juego participan dos equipos con numerosos hombres que representan a los rojos y a los azules. Ambos grupos se colocan en su respectiva enramada, construidas específicamente para esta actividad a manera de porterías, una frente a otra, formando una especie de cancha. Se acompañan por un representante y los danzantes de pascola y Venado. La lógica del juego es evaluar de qué lado hay más gente: del bien (azules) o del mal (rojos), pero también representa la disputa por la cabeza de Juan Bautista, simbolizada en el tambor y supuestamente cortada por los rojos. Cada equipo celebra una fiesta en su enramada y en un momento determinado los del equipo colorado parten en grupo y se dirigen a la contraria. El representante se planta frente a los azules y habla con el líder. Le pide prestado el tambor para tocar un rato. Tras un breve golpeteo decide quedarse con él y no devolverlo. Los azules, ofendidos, pretenden recuperarlo, pero el representante rojo lo lanza hacia atrás para que lo retengan sus compañeros. Los azules salen en defensa del tambor e inicia una lucha cuerpo a cuerpo contra los rojos para recuperarlo. Antes de comenzar el ataque ambos grupos gritan: “¡Hantebú! ¡Hantebú!”, que en lengua yaqui es una expresión de guerra como decir: “¡Vamos! ¡Vamos!”.

En carreras cortas los rojos se lanzan el tambor unos a otros y crean barreras de hombres para que los azules no lleguen hasta él. Entre golpes y empujones los ofendidos pretenden recuperarlo. Los rojos quieren llevar el instrumento a su ramada, pero las obstrucciones de sus oponentes lo evitan. En ocasiones el tambor es recuperado y los azules pretenden regresarlo a su lugar, pero el trayecto es igual de complicado ante el ataque de los rojos. De este modo, entre perderlo y recuperarlo se presenta todo tipo de agresiones entre los dos equipos. Cuando uno de

ellos logra llevar el tambor hasta su lugar, el equipo derrotado pretende negociar la devolución, se ofrece a cambio comida, bebida o reses. Si la negociación se logra entablar el juego comienza de nuevo.

Cuando un equipo se da por derrotado su representante debe danzar el son de pascola llamado *Talega de toro*, también conocido como *Huevo de toro*, “que es muy largo, trabajoso y rápido”. Si no acepta dicho castigo entonces debe comer un plato de salsa muy picosa. Pero si cuenta con una “tía” —una mujer que dé la cara por él— ella puede sustituirlo en la danza. Algunos yaquis argumentan que la pelea de tambor ya no se realiza debido a los numerosos accidentes que provocaba. Pues algunos resultaban lesionados por la brusquedad del juego o morían atropellados.

Al igual que en las fiestas previas, la de San Juan Bautista concluye con la pelea por la bandera y el reparto de *bolo* sobrante por la tarde. Misma actividad con que culminan las fiestas de San Ignacio de Loyola (Tórim) y la de la Virgen del Rosario (Pótam). En el resto de las festividades patronales: San Pedro y San Pablo (Belén/Pitahaya), Virgen del Camino (Loma de Bácum), Virgen del Carmen (Bataconcica y las Guásimas), Asunción (todos los pueblos) y San Rafael (Huirivis), no se realizan juegos de disputa, pues en éstas sólo se coloca una enramada: la de los azules, dado que —como señalan algunos yaquis— no se han logrado restablecer las fiestas del todo. El caso extremo es la fiesta de Santa Isabel (Vícam Estación) en la que no se coloca una sola enramada y todos los rituales se desarrollan en la iglesia. Se puede señalar, de este modo, cierta recurrencia u omisión en la ritualidad yaqui que permite identificar a las poblaciones con una tradición más arraigada o que han tenido mayor capacidad para mantener el sistema ceremonial de acuerdo a la *lu'uturia*. Dicho fenómeno me parece importante mencionar, pues permite observar que en las fiestas con una sola enramada las relaciones de reciprocidad ritual con otras localidades se han debilitado, por lo mismo son más locales y la extensión del reparto y pago de *bolo* tiende a ser más reducido. Esto permite detectar el área en donde se concentra una mayor conti-



A la izquierda la iglesia de Bacum, donde antes del despojo territorial se realizaba la fiesta de la Virgen del Camino. A la derecha la de Loma de Bacum, donde actualmente se lleva a cabo. Foto: Enriqueta Lerma.

nuidad en el sistema tradicional festivo: el centro del territorio, conformado por Vícam Pueblo, Pótam (las dos cabeceras yaquis) y en los pueblos aledaños: Rahum y Tórim.

## 7.2 Fiesta de la Virgen del Camino: deidad de la fertilidad y reconocimiento del espacio fundacional

Los yaquis reconocen que las fiestas de tiempo ordinario más importantes son las de Trinidad, San Juan Bautista y la de la Virgen del Camino. Esta última, sin embargo, cuenta con características que la distinguen del resto, pues en ella participan ritualmente las cofradías católicas y los *matachines* de todos los pueblos del territorio tradicional y los asentados en el exterior: en Hermosillo y en Arizona, Estados Unidos,<sup>325</sup>

<sup>325</sup> Se comenta que con anterioridad asistían también los descendientes de los yaquis que se asentaron en Oaxaca y Yucatán durante la extradición porfirista. Actualmente ya no acuden.

mismos que realizan un recorrido hasta Loma de Bacum, llevando a sus santos patronos para que visiten a la Virgen del Camino.<sup>326</sup> Ésta es bajada de la sierra del Baakateebe cada 2 de julio y dirigida hasta la iglesia de Loma de Bacum, el pueblo del extremo sureste, para ser reverenciada con danzas de *matachín*.

Hoy en día el traslado es en vehículos. Originalmente era a pie, haciendo paradas intermitentes en algunas localidades. Olavarría señala que el recorrido (en dirección norte-sur) representa la posesión del territorio y su sacralización por los *matachines*, pero en el sentido opuesto (sur-norte),<sup>327</sup> como una representación del mito descrito en el *Canto de la Frontera*, donde se narra la fundación de los pueblos por los ángeles y los profetas:<sup>328</sup>

<sup>326</sup> Originalmente la fiesta se realizaba en el Bacum, pero con la pérdida de parte del sur del territorio en 1937 se trasladó a Bataconica, de donde, tras las inundación de 1949, pasó a Loma de Bacum. Sin embargo, la continuidad establece que debe celebrarse en el pueblo del sur con mayor facilidad para acceder a la sierra.

<sup>327</sup> M.A. Olavarría, *Cruces, flores... idem*, p. 129.

<sup>328</sup> Ver el capítulo cinco donde se describe este mito.

Como puede observarse, el recorrido en dirección sur a norte a través del territorio es una de las constantes de estos mitos, tal como lo prueba el mito representado gestualmente por los matachines yaquis quienes lo repiten cada año en la fiesta de la Virgen del Camino, pero en dirección contraria.<sup>329</sup>

En oposición, desde mi perspectiva, la trayectoria que siguen los grupos rituales es la correcta, no en sentido contrario, pues es una representación del arribo de los pueblos cahitas provenientes del norte hacia el sur, y, por lo tanto, ritualización de la ocupación prehispánica del espacio. Pero, además, como intentaré demostrar más adelante, considero que la fiesta de la Virgen del Camino celebra a una deidad precristiana, que puede interpretarse como parte del culto a la fertilidad, ahora resignificada como virgen. Esta hipótesis me es posible proponerla a partir de la interpretación de un juego de pascola que se presenta hacia el cierre en la tarde siguiente a la víspera.

Aproximadamente a las 17:00, los pascolas y el venado se colocan frente de la iglesia, rodeados por el público. Un pascola, entre chistes, piruetas y empujones, imita los gestos de una mujer en las faenas de la cocina. Hace una gran olla de agua de cebada, mientras los otros pascolas intentan seducirla, imitando movimientos con fuerte carga sexual. La jalonean entre ellos e intentan poseerla. La danza de Venado se releva entre los juegos. Al concluir los pascolas reparten vasos de agua entre el público. La gente pide el agua con ansia porque dicen que es curativa.<sup>330</sup>

La interpretación de este juego la ofrece don Ruperto, quien fue danzante de venado por más de veinte años en esta escena ritual:

*En la fiesta de la Virgen del Camino se realiza un juego de pascola en el que éstos re-*

<sup>329</sup> M. E. Olavarría, "Dimensión territorial y espacio vivido en los pueblos yaquis" en *Dimensión Antropológica*, año 7, Vol. 20, Septiembre/diciembre, 2000, p. 90.

<sup>330</sup> Diario de campo de la autora, 04 de julio, 2008.

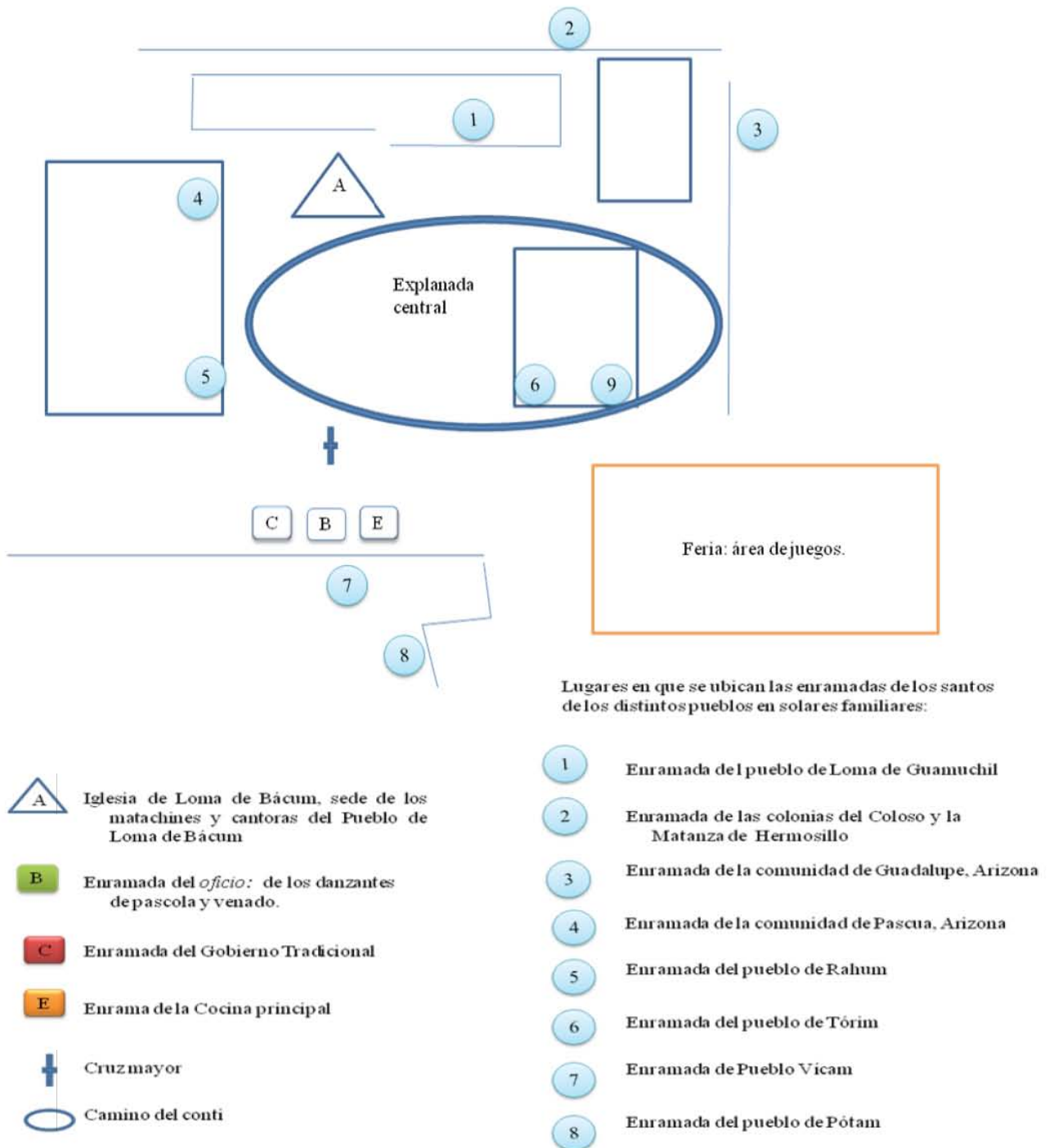
*presentan a una mujer que engaña al esposo con otros. La trama se supone que escenifica a una mujer cocinando mientras tres hombres tratan de acostarse con ella. Santa Isabel, conocida también como la Virgen del camino, estaba casada con San José. La mujer le era infiel con San Francisco, quien era muy rico. San Francisco tenía un trabajador llamado San Javier. San Francisco tenía tanto dinero que lo guardaba debajo del colchón. Cada mes le pagaba a San Javier con ese dinero y le daba un poco más para que lo llevara a Santa Isabel. El camino que debía cruzar el trabajador era muy largo porque vivía lejos en el norte. En el recorrido a veces se encontraba a San Ignacio quien le robaba el dinero, pero el pobre San Javier encontraba consuelo con Santa Isabel, quien era también su amante. Y le dicen Virgen del Camino porque caminaba de un pueblo a otro en busca de San Francisco. El pascola que sale en la fiesta es la virgen con sus tres hombres.*<sup>331</sup>

El juego de pascolas remite así a una cosmovisión en donde la sexualidad se encuentra en el centro del festejo y cuya imagen, que habita en la sierra, es trasladada cada año para visitar a "sus tres hombres", provenientes del norte. La dualidad masculino/femenino se hace presente en muchos de los rituales y en la estructura organizativa de la fiesta. Es de mencionar que el resguardo de la imagen está a cargo de una comitiva de veinte varones fuertemente armados, quienes mantienen en secreto, bajo juramento y pacto de muerte, la cueva donde se oculta a la virgen el resto del año.<sup>332</sup> Asimismo los rituales más trascendentes son realizados por los *matachines*, quienes durante dos días y dos noches ejecutan sus danzas.

<sup>331</sup> Testimonio de don Ruperto, Vícam Estación, julio de 2009.

<sup>332</sup> Olavarría señala que los encargados de bajar a la virgen de la sierra son los gobernadores de los pueblos, sin embargo, mis observaciones y los testimonios recabados me permiten asegurar que su escondite es sólo conocido por quienes mantienen el pacto: encargados de llevarla a la iglesia y de resguardarla su regreso.

Figura 10. Disposición del espacio en la fiesta de la Virgen del Camino.





Danzantes de Matachin. Foto: Enriqueta Lerma.

La fiesta transcurre de la siguiente manera, según lo observado en 2008: La Virgen del Camino arriba la madrugada del 2 de julio, antevíspera, acompañada por dos imágenes, Santa Rosaura de Bécum y la madre de San Martín de Porres. Es custodiada por los veinte hombres armados, recibida por la cofradía católica de Loma de Bécum y alabada por los danzantes de *matachín* de la localidad.<sup>333</sup> Al amanecer y durante el día los grupos de peregrinos la visitan en la Iglesia. Sin embargo, aunque la mayo-

<sup>333</sup> En una oscuridad profunda, mujeres y hombres salieron de sus casas. El grupo de de *matachines* partió de la Iglesia entre danzas para encontrar a la Virgen. La sincronización de los tiempos fue perfecta, como una escenografía dispuesta con antelación. Algunas personas que no se habían percatado de la llegada salieron corriendo de la iglesia para hacerle frente. Mujeres con coronas de tela, adornadas con flores y velos sobre la cabeza, cargaban el nicho de la Virgen. Fue recibida por cinco danzantes de pascola, el Venado y los gobernadores del pueblo de Loma de Bacum, encabezados por una *alpes* con bandera roja. La Virgen llevaba su propia *alpes*, color azul.

ría son miembros de grupos de *matachines* y de cofradías católicas, no lo hacen todavía con esa investidura. Sólo se presentan de ese modo ante las imágenes patronales de sus localidades, depositadas tras el recorrido en enramadas domésticas, acondicionadas por algunas familias baqueñas en sus solares para hospedar a los representantes de los pueblos y sus imágenes. En la figura 10 se observa la disposición de las distintas enramadas rituales, ubicadas en el perímetro del camino del *conti*.<sup>334</sup>

Cada imagen es venerada por sus respectivos grupos rituales en los lugares en que se asientan. Durante la mañana los santos realizan peregrinaciones, visitando a los de otros pueblos. La reciprocidad de limosnas, rezos y danzas se

<sup>334</sup> Según informes de los lugareños la ubicación de los solares con enramada ritual es arbitraria y depende tradicionalmente de las relaciones sociales que los miembros de cada cofradía mantienen con los habitantes de Loma de Bacum. Sin embargo, si la disposición es arbitraria, ésta se ha sedimentado.

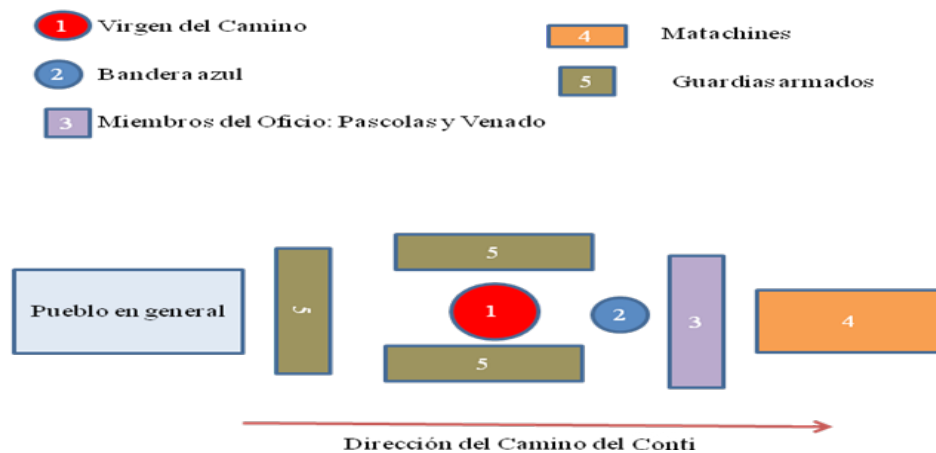


Figura 11.1. Orden del séquito que acompaña a la Virgen del Camino.

extiende hasta la tarde cuando las cofradías rituales y los matachines hacen una gran fila para ingresar con sus santos a la iglesia.<sup>335</sup>

Las comitivas de cada pueblo se componen por sus danzantes de *oficio*, su grupo local de *matachines*, su cofradía católica y algunos representantes de su Gobierno Tradicional. Les antecede siempre una *alpes* con bandera roja. La única que posee bandera azul es la Virgen del Camino, quien sale de la iglesia por la tarde e invita, de uno en uno, a cada pueblo a ingresar al templo. El encuentro entre la Virgen y los santos es interpretado por algunos maestros rituales como una dádiva: los pueblos señalan querer “ser salvados” agitando la bandera roja. La Virgen responde, por su parte, que lleva la salvación al agitar su bandera azul. En cuanto deposita a una comitiva dentro de la iglesia la virgen repite el trayecto para salvar al siguiente pueblo. El orden que se sigue para ingresar al recinto es de acuerdo con la fundación de los pueblos, establecida en el *Canto de la Frontera*: de sur a norte, empezando por Loma de Guamúchil (pues Loma de Bácum es quien invita a la

salvación). Los últimos en ingresar son las cofradías rituales de Arizona y de Hermosillo.

Una vez reunidos todos los santos y sus grupos rituales dentro de la iglesia, se celebra la misa de víspera. Al concluir se conduce a la Virgen del Camino a la explanada para que presencie la quema de los castillos y más tarde los grupos de *matachines*, de los distintos pueblos, se turnan para danzar hasta el amanecer dentro del templo.

Tocada “el alba” al amanecer, se ejecutan los “trenzados”. Colocados de frente a la iglesia, en el orden sur-norte en que se ubican los pueblos, los grupos de *matachines* realizan danzas circulares en la que enredan armoniosamente listones de colores en una garrocha (de aproximadamente 3 metros de largo), que representa “el ascenso del espíritu al cielo”.

A medio día y a pleno rayo de sol, se llevan a cabo los juegos de pascola que describí más arriba. Una vez que el calor de la temporada mengua comienza el tradicional *conti*. La particularidad de éste radica en la participación de los santos que han sido conducidos hasta el lugar. Mismos que son rodeados por sus cofradías católicas, danzantes de *oficio* y *matachín*, y, acompañados por la población de cada localidad. La peregrinación del *conti* se ordena también con base en la ubicación de los pueblos dentro del territorio (de sur a norte). Ver Figuras 11.1 y 11.2.

<sup>335</sup> En 2008 la fila que se formó para ingresar a la iglesia se conformaba de ocho pueblos debido a que Pitahaya y Huirivis no asistieron a la fiesta. Se argumentó que no estuvieron presentes porque miembros de sus grupos rituales habían muerto en esas fechas. Sólo en esa situación se concibe la ausencia de algún pueblo.

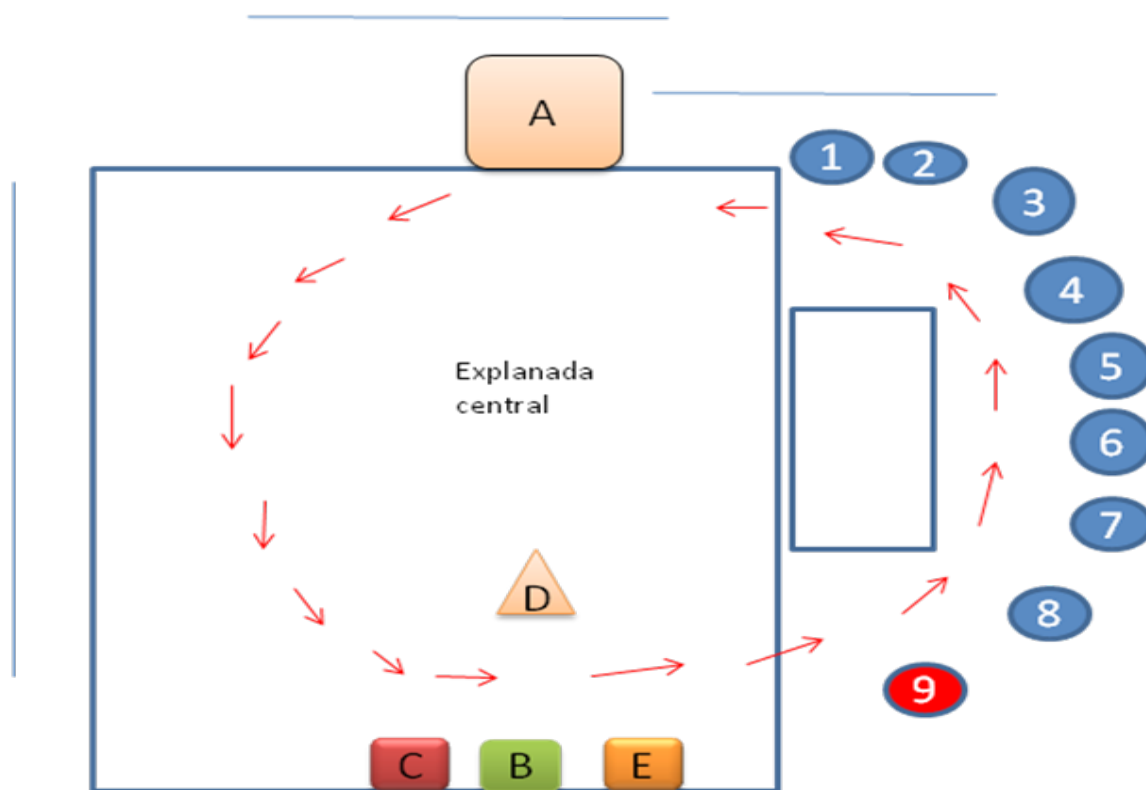


Figura 11.2. Recorrido del *Conti* en la fiesta de la Virgen del Camino.

La escena ritual de cierre acontece frente a la iglesia al concluir al *conti*, en ella los grupos de *matachines* se despiden de mano de cada uno de los participantes de la fiesta y se tocan todos los tambores al unísono. Por la noche la Virgen del Camino es trasladada nuevamente a la sierra.

Con esta fiesta se inaugura un proceso ritual dedicado a las deidades femeninas: Santa Isabel, Virgen del Carmen, Santa Rosa de Lima y Santa Rosalía, que se extiende hasta el día de la Virgen del Rosario, ya entrado el período ritual a los difuntos. En éste destaca la celebración a la Virgen del Carmen, de la cual agregué ya un análisis en el capítulo cuatro y de la que interpreto una ritualidad centrada en el agua salada, relacionada con la pesca.

Hasta aquí puedo señalar que, las recurrencias en las celebraciones a los cerros —presentes en las fiestas de la Santa Cruz y la de la Virgen del Camino— así como la importancia que se otorga al agua dulce en las de San Isidro Labrador y San Juan Bautista, remiten a una ritualidad agrícola. Éstas bien pueden circunscribirse dentro de un período productivo del que también forma parte la pesca, al abarcar el desarrollo de dicha actividad y la celebración de la Virgen del Carmen (Reina del Mar) en tiempo ordinario. *Tubu'uria* (“lluvias intensas”), de esta manera, a diferencia de *seberia kibake* y *tataria kibake*, puede interpretarse como un período eminentemente femenino, productivo y de fertilidad. Mismo al que se busca dar continuidad en el siguiente proceso ritual, el de difuntos.

### 7.3 Proceso ritual dedicado a los difuntos, *keepa chatu*

Tal como señala Catharine Good, la ritualidad celebrada en honor a los muertos se ubica en el período de lluvias. La relación difuntos-lluvias-agricultura, al menos entre los nahuas que ella estudió, forma así un triduo que permite encontrar la reciprocidad entre los vivos y sus ancestros:

Los nahuas dicen que los muertos “trabajan” (*tequitin*) y este desempeño es el más relevante para el presente escrito. Los muertos trabajan junto con los vivos en la agricultura y benefician directamente a la comunidad al controlar la lluvia y la productividad de las plantas y la tierra. (...) Los muertos pueden traer el viento y las nubes cargadas de agua y hablan directamente con los santos, los dioses y *Tonantzin* para que ellos manden la lluvia. También aumentan o reducen la productividad de las plantas y la tierra, por lo que en la compleja cosmología nahua los muertos son esenciales para la fertilidad en general.<sup>336</sup>

En la cultura yaqui la apreciación acerca los difuntos y de la ritualidad que se les dedica es similar, sólo que, además cuentan con una temporada específica dentro del ciclo de lluvias, la de *keepa chatu*, “se nubló y se quedó la nube” o “equipatas”: lluvias leves, sin rayos, ni truenos, que se presentan en octubre y noviembre. Siguiendo a la autora, el festejo a los muertos está relacionado con la petición del agua, en donde a los ancestros se les considera fuerzas sobrenaturales que posibilitan la reproducción del ciclo agrícola. De este modo la celebración coincide con el último período de lluvias en una etapa transitoria que va dejando paso al período de sequía.

<sup>336</sup> Catharine Good Eshelman, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero” en Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad... op cit*, pp. 265.

Sin bien, durante la Cuaresma, coincidente con *tataria kibake*, se suspenden las festividades mortuorias, principalmente los “cabo de año” (apartado 7.3), durante los dos meses que corresponden a *keepa chatu* se observa lo opuesto, pues se trata de un proceso centrado en la ritualidad a la muerte. Éste se desarrolla en tres etapas: recibimiento de los difuntos el 1º de octubre, colocación de las ofrendas el 2 de noviembre y despedida de los muertos el 30 del mismo mes. En el transcurso de estas fechas se realizan numerosos cabos de año y una serie de rituales con la misma temática.

#### 7.3.1 Persona, ciclo de vida, muerte y espacio

No se puede, sin embargo, comprender la importancia que guarda para la tribu la ritualidad mortuoria sin tomar en cuenta la significación que guarda la trayectoria de vida de cada persona hasta fallecer. En ese sentido el binomio vida/muerte es indisociable, pues las acciones emprendidas por la persona durante su vida repercuten directamente en las cualidades con las cuales retorna a la entidad espacial primaria: el *yo’o ania* y el lugar que ocupará en ésta. Pero al mismo tiempo los rituales de paso del ciclo de vida están vinculados de manera estrecha con distintas instancias espaciales, tal como expondré enseguida.

La concepción actual de muerte entre los yaquis se enmarca en una comprensión ontológica particular del cosmos. Desde esa cosmovisión la vida es sólo un estadio donde las entidades potencialmente anímicas adquieren cualidades constitutivas de corporeidades materiales, ya sea en forma de flora, fauna o humana, dentro de una dimensión perceptible por el esquema corporal humano: el *itom ania*, “nuestro mundo”. La dimensión infinita es la del *yo’o ania* “el reino antiguo”, instancia de las entidades primarias, antes y después de habitar el *itom ania*. “Nuestro mundo” y “nuestro aquí y nuestro ahora” son así sólo coordenadas específicas de temporalidad y espacialidad en una instancia más amplia.

Aunque el *yo’o ania* involucra intemporalidad, su concepción espacial guarda analogía con



la características del Territorio Yaqui. Delimitada también por los cerros fronterizos llamados *Takaalai*. Integra un espacio superior traducido como “cielo”: el *téeka* (arriba); lugar al que los yaquis esperan ingresar tras la muerte fisiológica. La esperanza de ascenso define los rituales de paso que un yaqui deberá cumplir en su ciclo de vida. El *téeka*, además, contiene al *so'uria*, reservado sólo para quienes cumplieron cargos en la liturgia religiosa yaqui.

El *jiapsi*, entidad anímica constitutiva de los seres orgánicos, ingresa “al valle de lágrimas” con materialidad humana para retornar, tras la muerte, al lugar de origen con características distintas, y ubicarse en el *yo'o ania* en un espacio diferente del que partió antes de nacer.<sup>337</sup> Puede fallar en el intento de ingresar al *téeka*, entonces retornará a lugares “no deseados” del “reino antiguo”.

Las interdicciones marcadas en la cultura yaqui para ascender al *téeka* son seis: la exogamia, el incesto, el suicidio, el ejercicio de la hechicería y la práctica de relaciones sexuales entre seres que representan diferentes cualidades ontológicas. Las dos primeras previenen al *jiapsi* de complementarse en una estructura corporal ajena al ecosistema del Territorio Yaqui. De este modo, contraer matrimonio con un *yorí* (“hombre blanco”) condena al transgresor a permanecer en la tierra convertido en cerdo, acompañado de su descendencia. El *yorí*, en cambio, toma su lugar en el *téeka*. El incesto, considera-

<sup>337</sup> Para los yaquis “valle de lágrimas”, según Kirstin C. Erickson, hace referencia a una noción muy profunda acerca de la vida: “Las explicaciones y las historias de Marco, Pedro y Reina hacen de *inim bwan bwia* un concepto multivalente de gran complejidad. Si bien la frase parece representar un paisaje de la memoria (*memoryscape*) (Shaw 2002), del sufrimiento y de la experiencia de la violencia, también expresa cierto valor e importancia, un sentido de gran responsabilidad y apego palpable. Claro, “esta tierra de lágrimas” puede ser todo esto simultáneamente: un código moral condensado sobre la obligación y el significado de la comunidad, un depósito de la memoria cultural y una fuente de la identidad yaqui”. Kirstin C. Erickson, “Paisajes encantados: memoria, sentido de lugar e identidad en la narrativa yaqui”, *Cuadernos de Literatura*, Volumen XI, Número 22, enero-junio de 2007, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

do como la práctica de relaciones sexuales entre personas de parentesco sanguíneo y de parentesco contraído —por padrino y compadrazgo de bautismo—, condena al destierro del *yo'o ania*. El castigo es permanecer en el mar, fuera de las fronteras de los cerros *Takaalai*, donde por la eternidad se adquirirá una corporeidad de “hombre-pezu” o “mujer-pezu”.

Al suicida y al hechicero se les desproveen de la ritualidad mortuoria, por tanto, sus *jiapsim* no son investidos con los símbolos identitarios que legitimaron su imagen corporal durante su ciclo de vida. El castigo será la indefinición eterna. El suicida es arrojado al monte y el hechicero, tras ser quemado vivo, a la sierra.

Las dos últimas interdicciones —como señalé en el apartado 4.1— indican normatividades sexuales para quienes detentan cargos rituales involucrados en representaciones antropomorfas: pascolas, Venados, músicos y *chapyekas*. La búsqueda de singularidad magistral en la ejecución de la danza y la música, conduce a algunos miembros del oficio a contactar corporalmente con “los encantos” que ofrece el *yo'o ania* para la obtención de dones. Éstos son dotados a través de la cópula con seres numinosos, como *el chivato*, el venado o las serpientes; dones que deberían ser adquiridos de manera legítima a través de los sueños. Por su parte, los *chapyekas* no deberían tener actividad sexual durante la Cuaresma, dado que en ese periodo su estado ontológico no es humano: se encuentran en un estado *liminal*, fuera de la protección divina.<sup>338</sup> Las relaciones sexuales en esta condición implican la cópula entre un ser humano y una entidad no humana. El castigo en ambos casos es la permanencia eterna en el monte o en los *yo'o jo'aram* (casas de los encantos), donde obtuvie-

<sup>338</sup> “Los atributos de la liminalidad o de los *personaes* liminales (“gente de umbral”) son necesariamente ambiguas; ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural”. (...) “El carácter indefinido de la liminalidad es reflejado por la interrupción de las relaciones sexuales y la ausencia de una marcada polaridad sexual”. Victor Turner, *op cit*, p. 102, 110

ron los dones y portando la investidura ritual que representan.

La muerte se concibe como el abandono del *jiapsi* de la estructura física que animó en la tierra. Puede acontecer por enfermedad, “embrujo”, asesinato, hambre, sed o ancianidad. Un yaqui la reconoce al momento de ser visitado por los *jiapsim* de sus ancestros, quienes en forma de pequeñas aves: los *chichijales*, le anticipan que debe “recoger sus pasos”. Ya no podrá “cruzar la línea”, “se apagó su vela”, o “se rompió su hilo”. El *jiapsi* recorre entonces los lugares frecuentados durante su estancia en el *itom ania* y visita a las personas con quienes creó lazos afectuosos para despedirse en sueños.

“El reino antiguo” no es ajeno al espacio de la vida cotidiana, éste se entrecruza con la realidad empírica, pero sólo es factible de experimentarse desde la corporeidad humana mediante ciertos rituales o por la entrada de los *yo’o jo’aram*.

Al nacer un yaqui es presentando en primer lugar al *yo’o ania*, con el ofrecimiento de su ombligo al hormiguero. De este modo, la membrana de conexión al vientre materno, lo une al “mundo antiguo”. Con este ritual es identificado como parte de la tribu por sus ancestros, corporizados en hormigas (los *surem*). Éstas resguardan su casa, la cual será derrumbada al año de morir para que el *jiapsi* abandone “nuestro mundo”.

Todo rito de paso es atravesado significativamente por la concepción de muerte. Cada uno irá marcando en el *jiapsi* las cualidades adoptadas por la persona durante su ciclo de vida, éstas se simbolizan en el cadáver a través de la indumentaria y en la entidad anímica por la ritualidad mortuoria.

Al nacer un yaqui no reconoce “nuestro mundo”, tampoco es reconocido por éste: le asusta el viento, los rayos y la lluvia. Sus dos padrinos entonces, le “echan agua” sobre la cabeza en un ritual doméstico y privado, la intención es el heterorreconocimiento entre los elementos de *itom ania* (“nuestro mundo”) y el recién nacido. Le es también asignado un nombre, compuesto por el de sus padrinos: nombre secreto con el que será llamado el día de su

muerte.<sup>339</sup> Con este ritual el *jiapsi* adquiere la primera luz que guía su estancia en la vida terrenal. La segunda luz se obtiene con el bautismo de pila, cuando los padrinos adjudican al niño un nombre para identificarlo socialmente en el *itom ania*, casi siempre éste corresponde al calendario santoral. Desde ese momento el niño será también un “angelito”.

Con la boda por la iglesia se adquiere la tercera luz: ritual que marca el paso a la “adulthood”. Ser adulto, por tanto, no corresponde a la edad cronológica, ni a los cambios físicos del cuerpo. Ésta se adquiere con las responsabilidades capaces de contraerse tras el matrimonio. Sólo los casados pueden desempeñar cargos en el Gobierno Tradicional y aquellos relacionados con la liturgia del catolicismo yaqui, entre dichas responsabilidades se encuentra el cuidar del *Toosa*. No cumplir

<sup>339</sup> El papel social y ritual que juegan los padrinos en la ritualidad mortuoria fue descrito en el apartado 3.3 de este trabajo. A manera de resumen, señalo: La comprensión del cosmos que guardan los yaquis traza, además, una continuidad de solidaridad sincrónica en “nuestro mundo” y una *solidaridad diacrónica interdimensional* para allegarse al *téeka* del *yo’o ania*. Cuando alguien fallece, los padrinos de “echada de agua” o de bautizo, son llamados para asistir el funeral y los siguientes rituales mortuorios. Los responsables de la primera luz se aseguran de que el *jiapsi* llegue al *téeka* con ayuda de seis padrinos más. Cuatro hombres y cuatro mujeres se dividen las tareas de preparación del cadáver, del velorio, del sepelio, del novenario y de la fiesta o “cabo de año” que se celebrará al muerto. También de realizar estrictamente los rituales que permitirán al *jiapsi* desprenderse de *itom ania*. La ritualidad mortuoria asegura que el *jiapsi* lleve consigo las cualidades que adquirió durante su estado de corporeidad, simbolizándolos en la indumentaria. La solidaridad sincrónica se manifiesta en la colaboración de los padrinos entre sí y con la familia a través de la cooperación monetaria, la participación ritual y las actividades de organización festiva. Ésta se consagra con la adquisición de parentesco ritual entre los padrinos del muerto y su familia. La *solidaridad diacrónica inter-dimensional* se produce por el vínculo creado entre el muerto y sus ocho padrinos, en donde el *jiapsi* del difunto funge como guía de sus padrinos hacia el *téeka*. Cada padrino debe amarrar una mortaja a la cintura del cadáver. Por medio de ésta el *jiapsi* del ahijado los jalará al cielo cuando les toque su propia muerte. Además, tras el sepelio, los padrinos dan al *jiapsi* su nombre secreto. De este modo, la entidad anímica lleva consigo 16 nombres, con ellos identificará a sus padrinos. Es posible interpretar que el *yo’o ania* y “nuestro mundo” se vinculan a través de las mortajas, del nombre secreto, del padrinzazo adquirido y de los rituales mortuorios.

este sacramento, aunque se procreen hijos y se envejezca, indica que el *jiapsi* nunca obtuvo la tercera luz para guiar su vida, menos la de otros. Será “niño” por la eternidad. Quien muere en esta condición es señalado como *parbuli*, y sus rituales mortuorios tendrán características similares a las de quienes mueren como “niños”. En cambio, quien se desarrolló físicamente hasta adquirir rasgos corporales de adultez, pero no tuvo hijos, ni tuvo pareja, es considerado legítimamente “niño” al momento de morir.

Encontramos, entonces, distinciones importantes en “la evolución” del *jiapsi*, correspondientes a la dimensión de luz adquirida por la persona en su ciclo de vida. La luz se interpreta como la capacidad de discernimiento. Los *jiapsi parbuli* son concebidos como seres en oscuridad: no pueden observar cabalmente “nuestro mundo”, ni pueden tomar decisiones conscientes.

La condición del *jiapsi* al momento de desprenderse de la estructura corporal determina los rituales mortuorios. En caso de fallecer

como “niño” o *parbuli* los padrinos tienen la responsabilidad de realizarlos en casa de alguno de ellos. Dado que el “niño” o *parbuli* nunca obtuvo la tercera luz, se considera que siempre vio el mundo como infante y se le depositan en el ataúd los símbolos representativos del *yo’o ania*: flores de colores. Retorna entonces al “reino antiguo” como si nunca lo hubiera dejado. Sin embargo, se hacen distinciones simbólicas a quienes mueren como *parbuli* (adultos-niños): sus misterios (especie de rosario) y sus mortajas (ocho cordones atados a la cintura), en vez de flores, son motas de algodón quemadas en las orillas. Éstas significan que trabajó en la tierra y formó familia, pero al no casarse por la iglesia posee una conciencia manchada. Los *jiapsi* “angelitos” o “niños”, en cambio, ingresan al *yo’o ania* con la conciencia blanca. Por ese motivo, morir como *parbuli* acarrea vergüenza para la familia, la cual no se puede responsabilizar del cadáver de su “inconsciente” allegado.



La mujer sostiene la mortaja y el rosario para un difunto adulto.  
A la derecha detalle del rosario. Fotos: Enriqueta Lerma.

La vestimenta no se contempla como un simple atuendo del cadáver, sino como un conjunto de signos representativos de las cualidades adquiridas por el *jiapsi* durante el ciclo de vida, y que lo acompañarán en el *yo'onia*. Visto así, jamás se usa ropa con materiales metálicos, pues se considera que éstos ofenden a Jesús, quien murió clavado en la cruz. Asimismo, quienes cumplieron cargos rituales, son sepultados con sus indumentarias ceremoniales: de *tenache*, *kiyoisitei*, cantora o de danzante de *matachín*; con la creencia de que las portarán en el *so'uria*. Los pascolas, Venados y *chapayekas* son velados con sus atuendos, pero sus máscaras son quemadas antes de ser sepultados. No ingresan, por tanto, al *yo'onia* con sus caracterizaciones rituales.

La concepción sobre la muerte física en el *itom ania* no se agota con los rituales mortuorios de cuerpo presente en la cultura yaqui. Desde que “un adulto” es visitado por los *chichijales* de sus ancestros comienza a “recoger sus pasos”. Este proceso abarca un año tras su muerte. En ese lapso la familia guarda luto, suspende su vida social y los rituales de paso, hasta celebrar “el cabo de año” al final del ciclo. Sólo “los adultos” son festejados con él, ya que “los niños” y los *parbuli* no dejaron responsabilidades. A estos últimos se les hace una “fiesta” durante el velorio, sin provocar luto anual. El cabo de año y la fiesta de niño son similares, sólo divergen al final de la tercera noche en los juegos de *pacola*. Ambas inician con danzas de pascola y Venado, ejecutadas en una ramada orientada al Este, hacia donde partirá el *jiapsi*.

En el cabo de año la cofradía católica yaqui celebra una misa. Casi para concluir a los familiares se les “corta el luto”, simbolizado por un cordón de lana negra atado al cuello. La ascensión del *jiapsi* es representada, pero además impulsada, por la danza de los *matachines*, quienes no descansan en las tres noches.

Desde la última madrugada del “cabo de año” se observa en la ritualidad yaqui la complejidad de su cosmovisión. Tanto en los juegos de pascola y venado, como en la danza de *matachines*, se representan diversos símbolos que permiten interpretar la concepción vida-muerte. En un pri-

mer momento los pascolas ingresan al solar familiar buscando el cadáver. Imitando animales de rapiña, se arrebatan bocados simulando devorar los restos del cuerpo. Tras la extinción total del cadáver, representan la llegada del viento, la lluvia y la formación del lodo con la tierra.<sup>340</sup> Con estos tres elementos, se supondría que aparezcan los primeros rastros de vida en el *itom ania*: simbolizados por la danza de la rana y de la tortuga. Con el estallido de tres cuetes se ahuyenta “al diablo” para que no interfiera en el camino del *jiapsi*. Este ha sido librado de su corporeidad y de sus responsabilidades. Con la danza de *matachines*, el alma asciende finalmente al *téeka*, éstos representan la ascensión con una estaca a la que trenzan diversos listones de colores. La familia y los padrinos son también librados de sus responsabilidades rituales y pueden reanudar su vida cotidiana.

Como se observa, la concepción yaqui sobre la muerte, atraviesa todas las instancias sociales de la vida, desde los primeros ritos de paso hasta las últimas acciones emprendidas durante la existencia física, pero también se inscribe dentro de una concepción que implica el compromiso con el *Toosa* y con ciertos espacios del *yo'onia*.

También es posible interpretar que en su noción de persona, aunque ésta integre las marcas significativas de su historia en la estructura física, es percibida como el resultado de la evolución de su entidad anímica. Sin embargo, aunque la intención es el retorno al *yo'onia*,

<sup>340</sup>Según Alfredo López Austin, el lodo representa el origen del mundo: cuando estaba desordenado, antes de que saliera el sol y endureciera a los entes que lo habitan: “En ese tránsito el protagonista mítico fue el Sol. Con su propio ser marcó el camino a todos sus hermanos. Pereció en una hoguera; bajó al frío lugar de la muerte; tomó de las profundidades la riqueza, y resurgió en la superficie con su nueva capa de plumas amarillas. La capa radiante secaría los lodos, daría fin a las mutaciones y endurecería los cuerpos. Al volver por el oriente al mundo que se gestaba, el Sol oteó el camino que habría de recorrer y ordenó a todos sus hermanos dioses que siguiesen su ejemplo, entregándose al sacrificio general. Deberían bajar a las frías tinieblas de la muerte para adquirir la dura cáscara que los haría criaturas al volver a la superficie de la tierra, a la naciente vida mundana.” López Austin, Alfredo, “El dios en el cuerpo”, *Dimensión Antropológica*, Año 16, Vol. 43, mayo/agosto, 2009, p. 10.

no se desdeña el paso por “nuestro mundo”. La constitución del *jiapsi* en corporeidad es celebrada con la búsqueda del reconocimiento, por parte del viento, la lluvia y el trueno, durante “la echada de agua” y vuelta a celebrar con la vida que otorgan los elementos naturales a las ranas y a las tortugas, tras la muerte humana. El cuerpo es entonces una entidad compleja, compuesta por la estructura corporal física y la entidad anímica, la cual adquiere determinado nivel de conciencia a través de los ritos de paso experimentados durante el ciclo de vida. Las características adoptadas por el *jiapsi* durante la corporeidad humana definen las cualidades ontológicas que determinarán su estado en el *yo’o ania*.

Tomando en cuenta esta compleja visión del ciclo de vida y su relación con la muerte es comprensible por qué para los yaquis el festejo a los difuntos cobra tanta significación. Son ellos quienes al morir permiten la renovación del viento, de la lluvia y la reproducción de los animales. Pero no únicamente, también son quienes, en su momento, dieron sentido a la vida en el *Toosa* y lo resguardaron. Son así las ofrendas a los muertos muestras de reciprocidad con el pasado y el futuro, con “el nido” y el *yo’o ania*.

### 7.3.2 Rituales de *keepa chatu*: ofrendas a los difuntos

Aunque durante el período *keepa chatu* aún se realizan dos fiestas patronales: Virgen del Rosario (7 de octubre, Pótam) y San Rafael (22-24 de octubre, Huirivis),<sup>341</sup> la ritualidad se centra en las celebraciones a los difuntos. El 1º de octubre, día en que los yaquis reciben a los *jiapsim* de sus familiares —principalmente de niños o “angelitos”— se realiza el ritual de “pasear la cabeza del cura”. Durante esta ceremonia es conducido por el camino del *conti* un cráneo humano colo-

<sup>341</sup> Una fiesta a la que también asisten los yaquis es a la de San Francisco de Kino, la cual es extraterritorial en el pueblo de Magdalena de Kino (al norte del Estado de Sonora), el día 4 de octubre.

cado sobre un tapanco con un mantel negro.<sup>342</sup> En el transcurso de la peregrinación los jefes de familia yaquis depositan sobre el tapanco “los libros de las ánimas”, mismos en los que están escritos los nombres de sus antecesores muertos.<sup>343</sup> Este ritual se repite todos los lunes por la tarde, entre rezos, canticos y lectura de libros, hasta finalizar noviembre; periodo en que los ancestros permanecerán entre los vivos durante dos meses. Por ese motivo algunos familiares esperan esta etapa para celebrar el “cabo de año”, con la intención de que estén presentes todos sus ancestros. Se pide por quienes murieron en el mar, en la sierra, en el monte, en las guerras, de hambre, de sed, de enfermedad, etcétera. Además, en este lapso, las personas acuden al panteón y arreglan las tumbas colocando cajetes o jarros con agua al pie de las cruces para que los *jiapsim* beban.

En la mañana del primero de noviembre el tambolero ejecuta su instrumento musical en la Guardia Tradicional como un llamado a las ánimas de quienes fungieron en vida como miembros del Gobierno Tradicional Yaqui. Desde la madrugada de ese día los familiares colocan tapancos en los solares; sobre ellos depositan café caliente para que las ánimas de los difuntos absorban el “humito” que emana. Antes del medio día el resto de la ofrenda es colocada. Los tapancos miden aproximadamente entre 1.70 y 2.00 metros de altura. El tamaño responde a la creencia de que los *jiapsim* flotan en el aire y les es más cómoda la elevación del tapanco. Éste se compone de cuatro pilares a

<sup>342</sup> En caso de que el cráneo no exista, se pasean los “libros de las ánimas” atados en una tela negra. Bulto conocido como “la cabeza”.

<sup>343</sup> El “libro de las ánimas” es un cuaderno elaborado especialmente por los maestros litúrgicos, quienes anotan en la primera hoja una oración para el descanso de los santos difuntos. Sólo puede ser encargado al maestro por un matrimonio que contrajo nupcias por la iglesia católica diocesana o por la ceremonia yaqui. En él se anotan los familiares de ambos y sólo se manda a hacer cuando fallece el primer pariente. En el cuaderno se escribe el nombre del muerto y el cargo que detentó durante su vida: “Mario-venado”, “Joaquina-cantora”, “Luis-*chapayeka*”, por ejemplo. Cuando muere el primer miembro del matrimonio se arranca la primera hoja y se le coloca debajo del brazo, en la axila, del lado del corazón.



Aspecto del panteón de Vicam Estación en octubre. Se han colocado algunas coronas previo al Día de Muertos. Foto: Enriqueta Lerma.

manera de patas, elaboradas con horcones de *batamote*,<sup>344</sup> mismos que representan a los cuatro padrinos que cargaron al muerto. Las ramas que forman la plataforma superior son de mezquite, nunca de carrizo, pues se considera que los *jiapsim* le temen a dicho material, dado que con él fueron medidos para dimensionar el tamaño de su tumba.

La ofrenda se compone de atole de quelite, *wakabaki*, pollo con mole, frijoles guisados con manteca, carne con chile, tamales, tortillas de harinas, cigarros, sodas, dulces, pan, fruta: naranjas, manzanas, plátanos, cañas, mandarinas y limas.

A media mañana se realiza la misa en la iglesia. El altar es cubierto de luto con un mantel negro bordado con una cruz morada y sobre él un paño blanco. Al concluir ésta el altar es conducido al exterior frente a la Cruz Mayor. Ahí se realizan rezos por los “palacios” (ver apartado 4.1). A partir de ese momento inicia el recorrido

a los salares para levantar las ofrendas. La primera casa en visitar es la de la *kiyoistei* (jefa de la iglesia).

La ofrenda se levanta del siguiente modo: se requiere que la cofradía religiosa sea invitada al solar para rezar en el tapanco. Ésta es recibida por la persona mayor de la familia. El maestro coloca un pequeño crucifijo en la parte frontal del tapanco, identificada porque de ese lado se encuentra el “libro de las ánimas”. El maestro reza una oración muy larga, la cual inicia con el nombramiento de los muertos desconocidos de la sierra, el mar, el monte y las guerras. Se entonan algunos cánticos. El maestro toma el “libro de las ánimas” y le da lectura, mencionando nombre y cargo de los registrados. Tras la oración el libro es envuelto en un paño negro y depositado en el mismo lugar del que se tomó. Los miembros de la familia colocan un mantel en el piso y depositan en él los alimentos. Sólo la cofradía religiosa puede ingerirlos y tienen la obligación de no dejar nada

<sup>344</sup> *Baccharis salicifolia*.



Aspecto del altar principal a los difuntos. VÍcam Estación.  
Foto: Enriqueta Lerma.



Ofrenda a los difuntos. Al frente el maestro litúrgico con su hijo y aprendiz. Atrás las cantoras y la *Kiyosteí*. Foto: Enriqueta Lerma.



Crucifijo de Día de Muertos. Foto: Enriqueta Lerma.



o de llevar consigo el sobrante.<sup>345</sup> Comen un poco de todos los platillos, celebrando una fiesta con la familia y los ancestros. En algunos solares acompañan el momento con algún grupo musical. Con dos breves intervalos de descanso, quizás de dos horas, los miembros de la cofradía no dejan de visitar casas hasta las doce del medio día siguiente: 2 de noviembre, hora en que se realiza una misa. En ésta los *matachines* danzan el trenzado: representación del acenso del *jiapsi* al cielo. Al concluir ésta prosiguen las visitas, no obstante, aunque el proceso se extiende hasta la noche, siempre quedan ofrendas sin levantar.

Durante la mañana del tres de noviembre la población acude masivamente a visitar las tumbas, éstas se adornan con flores y coronas de papel. Al oscurecer, además, agregan un segundo tapanco sobre la sepultura, con una ofrenda similar a la que se depositó en los solares. Ambos tapancos permanecen de pie hasta el treinta de

noviembre, cuando se realiza víspera en la iglesia para despedirlos.

En resumen, las celebraciones del tiempo de lluvias, compuesto por *tubu'uria* y *keepa chatu*, pueden ser interpretadas dentro de un período cuya ritualidad se centra en garantizar la reproducción de la vida en el *itom ania* (“nuestro mundo”). En el primer proceso con un mayor énfasis en las relaciones de reciprocidad, necesarias para la continuidad de las relaciones sociales entre diferentes pueblos y reforzados en la ritualidad patronal. Aunque éste y el segundo —centrado en la ritualidad mortuoria— representan un período de intensiva ritualidad enfocada en la vida, la lluvia, la agricultura y la solidaridad, en el de *keepa chatu* sobresale la reciprocidad con los difuntos, quienes permitieron en el pasado dar continuidad a la vida el *Toosa*, pero que en tiempo presente, favorecen a los vivos al permitir la reproducción de los elementos que componen al *itom ania* (“nuestro mundo”).

<sup>345</sup> Dado que la ofrenda es abundante, el grupo de la cofradía religiosa porta bolsas y recipientes para llevar consigo la comida. El incremento de la carga, cada vez más pesada, retarda la visita a los demás tapancos, pues el recorrido se hace a pie.

## Capítulo VIII

### Imaginarios Sociales del Territorio Yaqui

#### 8.1 Imaginarios Sociales del Territorio Yaqui

La conceptualización del “territorio” como imagen mental implica la abstracción de una determinada forma construida a partir de los límites del espacio y que puede representarse de manera gráfica a través del diseño de mapas, esquemas, croquis o planos. Aunque algunas representaciones como el croquis y el esquema pueden ser diseñados con relativa libertad, otras como el mapa y el plano parten de principios metodológicos rigurosos. Este rigor no tiene otro objeto que el trazar puntualmente la ubicación precisa de los lugares y el registro milimétrico de sus extensiones. Con relación al señalamiento de los territorios, cada mapa por sí mismo implica una concepción ideologizada del espacio en un determinado momento histórico, es resultado de la lucha social entre distintos grupos, donde siempre el poder hegemónico es el que marca los últimos trazos. Como bien señala Benedict Anderson, el mapa se convirtió en una herramienta de organización hegemónica que facilitó la administración de las burocracias coloniales y más tarde la de las instancias del estado nacional.<sup>346</sup> Pese a su origen más tarde se transformó

<sup>346</sup> “La nueva topografía demográfica echó profundas raíces sociales e institucionales, mientras el Estado colonial

en un ícono de la identidad nacional, lo cual sólo es posible en combinación con otros referentes culturales. Bajo este entendido la anotación que hacen Angela Arruda y Lilian Ulup, respecto al mapa de un país y su relación con la identidad nacional, ayuda a exponer las consideraciones que describiré más adelante en caso yaqui:

Los mapas de un país, a su vez, organizan conocimientos —y afectos— sobre un objeto cuyos contornos no forman parte de la vivencia directa; su intimidad se construye por otras vías, como la mediación educacional y de los media. Es una intimidad que no se basa en contornos ni itinerarios sino en algo más que uno se imagina, y en el sentimiento de pertenencia. Eso puede implicar más lagunas no cubiertas por la experiencia, que dan cabida a la imaginación.<sup>347</sup>

---

multiplicaba su tamaño y sus funciones. Guiado por su mapa imaginado, organizó las nuevas burocracias educativas, jurídicas, de salubridad, de policía y de inmigración que ya estaba formado por el principio de unas jerarquías étnoraciales que, sin embargo, siempre fueron interpretadas como series paralelas”. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, FCE., 2007, p. 236.

<sup>347</sup> Angela Arruda y Lilian Ulup, “Brasil imaginado: representaciones sociales de jóvenes universitarios” en Angela Arruda y Martha Alba, *Imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica*, España, Anthropos/UAM-I, 2007, p. 167.

La organización de conocimientos a que hacen referencia las autoras, bien puede señalarse como interpretación del pasado, sistematización del espacio y “fin de la historia”. La división política del mapa se cristaliza como evidencia irrefutable de una espacialidad ya sedimentada, resultado de una historia que “concluyó” cuando los límites se establecieron. Aún cuando la definición territorial haya sido a través del despojo y con serias desventajas para quienes lo definen, desde una visión política occidental al poder hegemónico le es conveniente la representación gráfica de sus fronteras porque de ese modo al menos asegura su dominio dentro de ciertas coordenadas. No es sorprendente entonces que “los aparatos ideológicos del Estado” como llamó Luis Althusser a las instituciones encargadas de enseñar la ideología dominante,<sup>348</sup> hagan de los mapas una referencia trascendente para la construcción de la nacionalidad. Pero ¿qué sucede en los casos donde el mapa no se ha impuesto como el referente categórico de representación de la espacialidad ni de la identidad? Desde mi juicio considero que en estos casos la representación de la espacialidad no se ancla preponderantemente en una forma o figura gráfica, sino en una mayor capacidad de imaginaria que añade referentes culturales que les son más asequibles y que hacen plausibles las posibles representaciones. En el caso de la Tribu Yaqui se carece de una representación gráfica homogénea: consecuencia de una “historia inacabada”, que para los yaquis todavía se está escribiendo. La frontera no establecida cuenta de este modo con la posibilidad de expandirse. Para los *yoeme* no trazar los límites de manera gráfica implica la no aceptación de la delimitación espacial hegemónica. La ausencia de la abstracción de la frontera es una subversión a la ideología dominante, en oposición, la imagen del territorio se refuerza con la mitología y la memoria histórica.

Esto no quiere decir que jamás se hayan diseñado mapas del Territorio Yaqui, al contrario, si

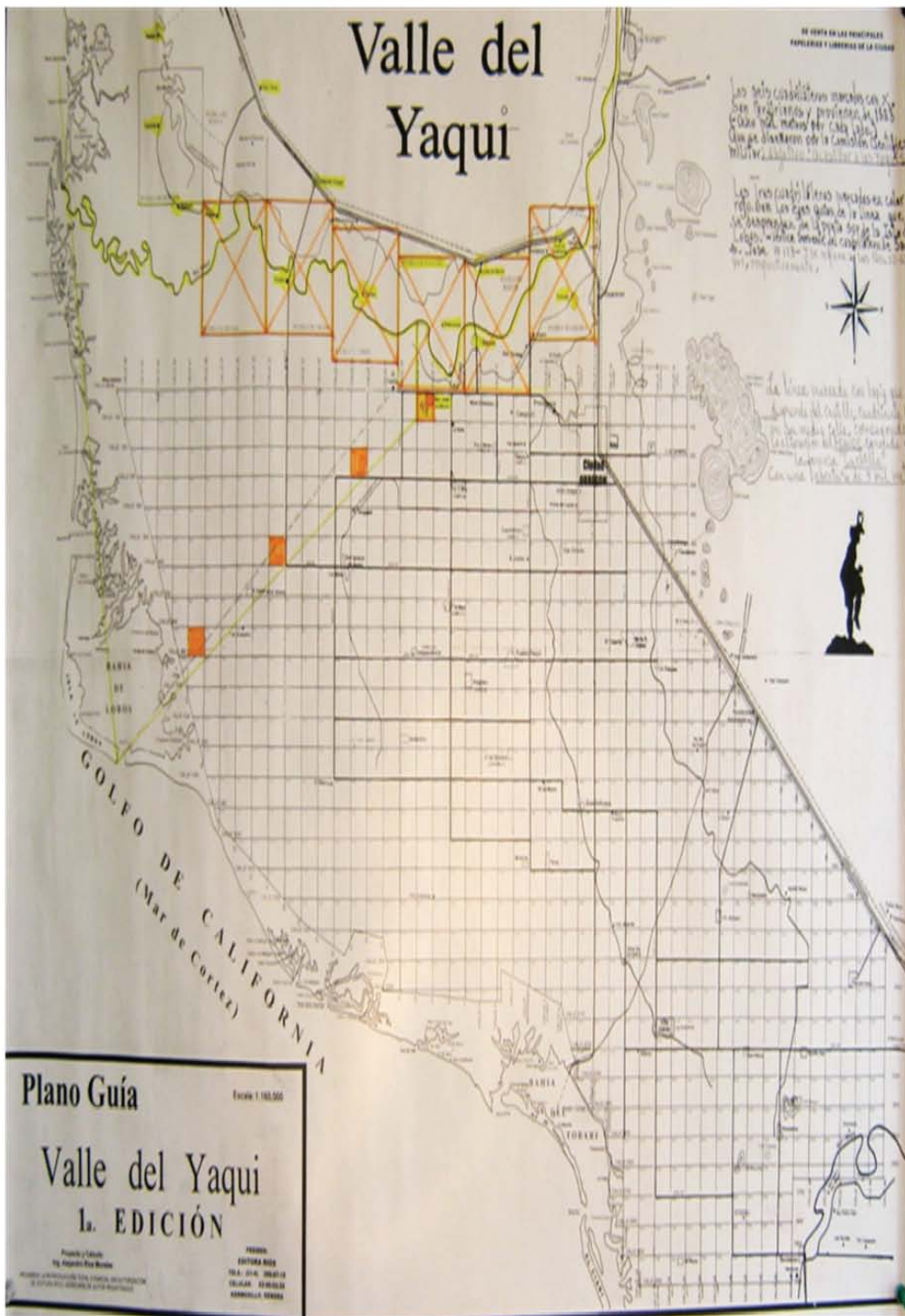
<sup>348</sup> Luis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, México, Ediciones Quinto Sol, 1998.

en México ha existido alguna vez una propuesta de representación para un espacio étnico, éste ha sido el de los yaquis; sobre todo por ser el único con reconocimiento territorial oficial. No obstante, dado que todos ellos fueron trazados por ingenieros al servicio del ejército nacional y de empresas deslindadoras con fines de despojo y acasillamiento (siglos XIX y XX), para los yaquis dichos mapas no representan su “territorio”, sino la visión parcial de los *yoris*, interesado en plasmar un espacio reducido y fragmentado.

El señor Camilo Flores,<sup>349</sup> por ejemplo, me trazó en un mapa la perspectiva que se quiso imponer a fines del siglo XIX: en ésta se representan los pueblos yaquis dentro de cuadriláteros. Flores los llama “cuadriláteros porfirianos” por haberse trazado en 1888 durante la dictadura de Porfirio Díaz. Según indica Flores los cuadriláteros tenían como fin acasillar a los yaquis en reducciones de seis pueblos y disminuir así los asentamientos dispersos que complicaban la invasión de los mexicanos y el deslinde de los empresarios agrícolas (ver mapa 2).

Como en el caso anterior, los mapas que se han realizado sobre el Territorio Yaqui plasman la visión hegemónica del espacio y particularizan su simbología dependiendo de intereses sectoriales: militares, empresariales o políticos. Actualmente la ausencia de un mapa “oficial” responde además a la falta de ejecución del decreto de restitución firmado en 1940 por Lázaro Cárdenas, y a sus consecuencias: *a)* inconformidad con los límites establecidos, y, *b)* la modificación que han sufrido los linderos en las últimas décadas:

<sup>349</sup> En la comunidad yaqui de Vícam Estación vive un investigador autodidacta de la Tribu Yaqui: el señor Camilo Flores, quien ha realizado una profunda investigación acerca del modo como se han ido reduciendo los límites del Territorio Yaqui desde 1888. Para sustentar su trabajo Flores cuenta con un archivo minucioso. Le agradezco que me haya permitido grabar los resultados de su investigación, fotografiar y fotocopiar sus documentos y la amabilidad que tuvo conmigo para explicarme la compleja historia de la reducción de las fronteras. Uno de sus trabajos lo ha llamado: “Cuestionamiento sobre los cuadriláteros porfirianos”, el cual tiene mecanografiado.



Mapa 2. Los Cuadriláteros Porfirianos según Camilo Flores. Foto: Enriqueta Lerma.



Don Camilo Flores y Enriqueta Lerma. Foto: Macrina Restor.

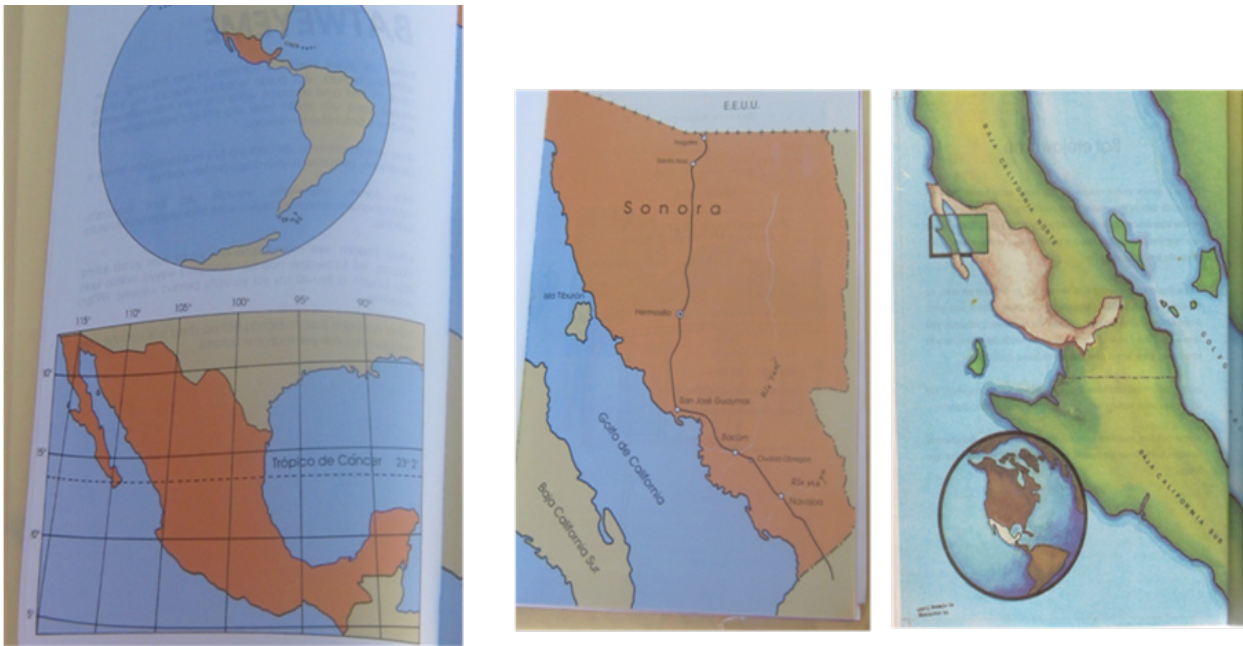
*a) Inconformidad con los límites establecidos.*

Tras el proceso de restitución del territorio algunos sectores yaquis se inconformaron con el resultado (en el que sólo se les reconocían las tierras de la margen derecha del río Yaqui y la exclusión de Cócorit y Bácum), éstos se opusieron a que la escrituración se ejecutara bajo esos términos con la esperanza de recuperar las tierras y los pueblos expropiados; hecho que convino ventajosamente a las instancias gubernamentales, que pospusieron la regularización territorial y la dejaron irresuelta hasta la fecha. El caso se ha agravado desde entonces, ya que no se han podido colocar las mojoneras oficiales.

*b) La modificación que han sufrido los linderos en las últimas décadas. A medida que*

ha pasado el tiempo los invasores se han ido asentando en las márgenes del territorio, reduciendo la propiedad de la tribu. A esto se suma que algunos sectores de yaquis politizados y cercanos al gobierno estatal han negociado la reducción de la frontera sur a la altura de Bahía de Lobos en el contexto de un complejo proceso que se conoce entre los yaquis como “la venta de la Cuchilla”.<sup>350</sup>

<sup>350</sup> Para una mayor profundidad sobre este tema ver: Macrina Restor Rodríguez, *La influencia de las instituciones y los programas gubernamentales en la división interna entre los yaquis de Sonora 1970-1994*, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, mayo de 2007.



Mapa 3, 4 y 5. Estos son los diseños gráficos del espacio yaqui que presentan los libros de educación indígena para los niños yaquis. Fotos: Enriqueta Lerma.

Estos dos aspectos han impedido acuerdos generales entre los yaquis que les permitan consolidar los límites de su territorio, pues diferentes sectores tienen distintas opiniones. Al no existir una representación gráfica oficial del Territorio Yaqui el imaginario social se desborda en distintas versiones de los alcances de la territorialidad étnica. Al menos en los libros de educación indígena diseñados por el Proyecto Educativo de la Tribu Yaqui cuando se hace referencia al Territorio Yaqui no se incluye un solo mapa del mismo. Como se observa en los mapas 3, 4 y 5 la ambigüedad es evidente. En ellos no hay una sola delimitación que aluda a cierta unidad identificable. Ante tal panorama no es extraño que los niños de la tribu (de los últimos grados de educación primaria) presenten confusión con respecto a “si son parte de México”, “si México está dentro de Sonora” o “si ellos también son mexicanos”, comentarios recurrentes aún en gente de edad avanzada.

¿De dónde a dónde es el Territorio Yaqui? No hay una sola respuesta; es posible hablar de distintos imaginarios sobre el territorio. Por *imaginarios sociales* entiendo lo que el sociólogo Juan Luis Pintos señala:

Una definición aún sometida a revisión, de *Imaginarios sociales*, sería la siguiente: son aquellos esquemas construidos socialmente, que nos permiten percibir algo como real, explicarlo e intervenir operativamente en lo que en cada sistema social se considere como realidad.<sup>351</sup>

En las distintas versiones sobre el territorio están implicadas posiciones políticas, actitudes ideológicas, interpretaciones del pasado y ads-

<sup>351</sup> Pintos, Juan Luis, *Construyendo realidad(es): los imaginarios sociales*, 2000, <http://web.usc.es/~jlpintos/articulos/construyendo.htm> (25/02/08).

cripciones identitarias. Aquí presento una clasificación de los distintos imaginarios sociales que circulan sobre el Territorio Yaqui:

- *Imaginario ancestral del territorio*: se considera que abarca hacia el norte hasta la ciudad de Hermosillo y al sur hasta el límite con el arroyo Cocoraque (frontera con los mayos). Contempla además el litoral y la sierra del Baakateebe. Esta concepción es mantenida por los sectores más conservadores, entre los que se puede contar a los miembros de las agrupaciones religiosas del catolicismo yaqui. Esta versión concibe el territorio como una dotación divina que rememora al Canto de la Frontera, pero que va más allá del *Takaalai* del norte.
- *Imaginario amplio del territorio*: se considera que incluye los Ocho Pueblos “tradicionales”, el litoral, la sierra del Baakateebe y el Valle del Yaqui. En el imaginario social *yoeme* este espacio motivó las constantes luchas durante las Guerras del Yaqui.
- *Imaginario anticardenista*: Esta visión descarta los límites trazados por el decreto de Lázaro Cárdenas respecto a los Ocho Pueblos “tradicionales”. En el imaginario se incluye a Córorit y Bacum como parte del territorio, sin embargo, se reconoce que el Valle del Yaqui está fuera de sus dominios.<sup>352</sup>

<sup>352</sup> *Bácum todavía es territorio yaqui, estamos pelando la línea, por ahí por donde dijo Cárdenas que tenía que ser terreno de la tribu. Pero nomas que la tribu, en aquel tiempo no tenía la manera... era monte todo eso. No lo... pusieron una mojonera que dice que son de cemento y tierra, pero con el tiempo entraron los blancos y lo tumbaron y todo, pero todavía se pelean ese terreno. Todavía Bácum y Córorit están dentro del territorio reconocido por Cárdenas, pero los blancos no lo quieren reconocer, viven ahí, pero todavía se está pidiendo todo ese pedazo. Bácum tiene mucho terreno, Córorit tiene mucho terreno. Lo que es el Valle del Yaqui era de nosotros, eso se está peleando, parece que con Obregón lo invadieron, agarraron pa allá. Y luego ya cuando vino Cárdenas nos quitaron ese pedazo, pero todo el Yaqui, Valle del Yaqui era de la tribu. Pegado con los mayos. No existían, casi no había blanco. Yo que tengo uso de razón había puros mayos. Pero a los mayos sí les ganaron más o menos, se dejaron luego, cedieron luego. Y la tribu no se rindió ahí siguen... Comentario de don Fermín Flores. Vicam Estación. Diario de campo de la autora. Archivo personal.*

- *Imaginario cardenista*: se concibe como Territorio Tradicional Yaqui el restituido por el decreto de Lázaro Cárdenas en 1937, en éste se excluye Bácum y Córorit y en sustitución se reconoce Loma de Bácum y Loma de Guamuchil. Asimismo se cuenta la sierra del Baakateebe y la costa hasta Bahía de Lobos. El “imaginario cardenista” es sostenido también a nivel de la administración política estatal.
- *Imaginario restringido*: se concibe como Territorio Yaqui a los asentamientos poblacionales y terrenos ocupados mayoritariamente por población *yoeme*, ubicados dentro de los parámetros del acuerdo cardenista. Lo cual pone en duda constante si Vicam Estación y Loma de Guamuchil son aún parte del “territorio” debido a que los *yoris* son mayoría en dichos asentamientos.
- *Imaginario interterritorial*: Éste contempla el territorio del “imaginario cardenista”, al que se suman las colonias *yoeme* de Hermosillo y los pueblos de la reserva yaqui de Estados Unidos.
- *Imaginario étic del territorio*: según esta perspectiva el territorio no se compone actualmente de Ocho Pueblos sino de mínimo nueve, agregando la importancia que ha cobrado la autonomía de la localidad de Vicam Estación. Aunque he encontrado pocos testimonios que avalen esta perspectiva me parece importante señalarla sobre todo porque a nivel de la organización política Vicam Estación se erige como un pueblo más con reconocimiento de las fuerzas políticas estatales.

A estos imaginarios sociales es posible agruparlos en tres perspectivas: 1) el territorio tradicional ancestral, anclado en un origen mítico; 2) el territorio tradicional como producto histórico, carente de anclaje en un periodo determinado, y, 3) el territorio tradicional interpretado con base en las condiciones actuales.

Los distintos imaginarios del territorio, sin embargo, se originan en dos visiones distintas: a) la concepción del territorio como producto de

una historia inacabada y por lo tanto con límites espaciales ambiguos; y, *b*) la concepción basada en el presente, aunque esto implique un debate por el espacio actualmente reconocido y heterorreconocido.

## 8.2 Imaginarios gráficos del Territorio Yaqui entre jóvenes *yoeme*

Dado que no existe una imagen homogénea del Territorio Yaqui, ni una representación gráfica estandarizada, una de mis tareas fue indagar cuál es la imagen mental que los jóvenes yaquis mantienen sobre el mismo. Acudí al bachillerato de Vícam para solicitar a los estudiantes que dibujaran cómo conciben su territorio.<sup>353</sup> La tarea resultó complicada porque mi intención era plantear la elaboración de “dibujos libres”, contraria a la propuesta de otros investigadores con intereses similares. Por ejemplo, considero que en el trabajo de Arruda y Ulup,<sup>354</sup> cuyo objetivo es analizar las representaciones de Brasil, las autoras se exceden en las sugerencias hechas a sus sujetos de estudio, pues les proponen dibujar lugares que consideren de mayor importancia histórica, aquellos de los que se tenga más información, asimismo las manifestaciones culturales que logren identificar en ciertos lugares y que marquen la distribución de la riqueza y la pobreza. Desde mi perspectiva, bajo estas instrucciones el margen de libertad para plasmar la propia visión del espacio se reduce ante tantos indicadores previos. En contraste, la introducción con que sugerí a los estudiantes realizar los dibujos se redujo a una explicación de las diferentes perspectivas para concebir el espacio: “espacio euclidiano”, “apropiación del espacio”, “espacio construido” y “espacio vivido”.<sup>355</sup> Tras ello les

propuse que dibujaran la forma como conciben el Territorio Yaqui “¿Qué hay ahí? ¿Cómo está ordenado? y ¿Qué dimensiones creen que posee?” Las respuestas grupales que dieron en forma oral coincidieron con mi hipótesis: los estudiantes ordenan el espacio de la tribu en ocho pueblos, pero no saben exactamente cuáles lo componen. Algunos, por ejemplo, contaron como parte del territorio a Cócorit y a Bacum, que ya no son propiedad de los yaquis. En cambio otros contaron ciertas localidades como si fueran pueblos. La intención de todos al final era completar los ocho tal como lo traza su cosmovisión. Muy poco se excedieron del número, pero según explicaron, dado que en Cócorit todavía existe la colonia “El Conti”, éste se agregó al territorio. Otras localidades, en cambio, sólo se señalaron como referentes.

En total recabé 28 dibujos, sin embargo, por la composición del grupo no se contó con representantes de todas las localidades. El origen de los estudiantes fue variado y desproporcional: 16 eran de Vícam Estación y Vícam Pueblo, 6 de Tórim, 4 de Loma de Guamúchil, 1 de Pótam y

---

siguiente: “El espacio ha sido conceptualizado de diferentes modos, por ejemplo, se ha señalado que el espacio es como una tinaja vacía a la que se agregan cosas: personas, elementos geográficos, casas, etcétera. El contenido de esa tinaja es lo que distingue un espacio de otros. De este modo, el espacio puede ser la relación entre contenedor y contenido. A esta noción se le llama espacio euclidiano. (...) Otras corrientes teóricas señalan que el espacio no es en realidad un contenedor que contiene objetos y sujetos, sino que es producto de la forma cómo es apropiado por la sociedad: en ese sentido son los humanos quienes lo clasifican y lo nombran según sus formas, sus cualidades, sus componentes y los usos que les dan a éstos. (...) Para otros el espacio es una construcción tanto mental (subjetiva) como material (objetiva), en ese sentido, la apropiación de la que hablé antes sólo es posible en tanto los sujetos sociales construyen su espacialidad. De este modo el espacio es ordenado y organizado como pueblos, territorios, naciones, selvas, desiertos, ciudades, lugares de trabajo, escuelas, lugares de cacería, de esparcimiento, etcétera. El espacio vivido, en cambio, es aquel del que tenemos conocimiento por nuestra experiencia, una que puede ser cercana o, incluso, de segunda mano o imaginario... (...) Ahora bien, con base en lo que les he comentado les pido que me dibujen en una hoja en blanco cómo es el Territorio Yaqui: ¿Cómo está organizado, qué contiene, cómo lo viven ustedes, qué hay en él? ¿Cómo sería un mapa del Territorio Yaqui?”

<sup>353</sup> El Bachillerato Tecnológico Agropecuario No. 26 depende de Dirección General de Educación Tecnológica Agropecuaria. En total se recabaron 28 esquemas elaborados por un grupo de últimos semestres en el turno matutino.

<sup>354</sup> Angela Arruda y Lilian Ulup, “Brasil...”, *op cit*, p. 169.

<sup>355</sup> La introducción con la cual invité a los estudiantes a hablar y a participar en el diseño de los mapas fue con una exposición en la que expliqué algo más o menos similar a lo





Grupo de análisis del Bachillerato No. 26. En la imagen se observa la separación entre jóvenes yaquis y *yoris* (derecha). Foto: Enriqueta Lerma.

1 de Belén. Estas variables son comprensibles si se toma en cuenta que la mayor parte de la población yaqui se concentra en los dos Vícam (con 7000 habitantes), mientras que Belén es el poblado con menor densidad poblacional (apenas con 400). Por otro lado, en Pótam hay otro bachillerato al que acuden los estudiantes del área noroeste. No obstante, la muestra parcial que en un principio me pareció una limitante a la larga condujo a resultados interesantes, por ejemplo, que los pobladores del sur (mayoría en la muestra) identifican mejor los pueblos del norte, mientras que a los de su propia área los desconocen.

De cualquier modo la muestra recogida da cuenta del tipo de mapa mental que los jóvenes habitantes del Territorio Yaqui han configurado como imagen espacial. Como señala Alfredo Guerrero, el mapa imaginario es una caracterización que configura la representación social:

El mapa imaginario es así, por una parte, expresión de los procesos de objetivación y anclaje que caracterizan la génesis y configuración de la representación social, a la vez que producto histórico de la representación social, evocado como fluido de significantes que se objetivizan para emerger como una configuración, encierra para ser develados los sentidos emanados de las dimensiones

propias en las que los seres humanos crean sus realidades.<sup>356</sup>

Para el estudio de las imágenes que se construyen sobre México, Guerrero partió del análisis de ciertos referentes a los que llamó *lógicas de construcción del mapa imaginario*, al hablar de lógicas el autor descarta una estructuración conceptual y un razonamiento categorial —que sí se persigue con los mapas “oficiales”—, por el contrario en las lógicas de los *mapas imaginarios* lo que importa es “la materia icónica propia de las imágenes y su forma de movimiento que las articula o relaciona entre sí y con las demás”.<sup>357</sup> De este modo, el mapa imaginario representa la condensación social de los referentes culturales e históricos que ordenan el espacio, capaz de plasmarse de manera gráfica, dando sentido a diferentes íconos que en un mismo plano pueden articularse de manera ordenada para exponer una imagen mental. Estas lógicas se fincan en “esquemas contruidos socialmente, que nos permiten percibir algo como real, explicarlo e intervenir operativamente en lo que en cada sistema social se considere como realidad”.<sup>358</sup>

<sup>356</sup> Guerrero, Alfredo, “Imágenes de América Latina y México a través de los mapas mentales” en Arruda, Angela y Alba Martha, *Espacios imaginarios y representaciones sociales*, España, Anthropos/UAM-I, 2007, p. 235.

<sup>357</sup> Alfredo Guerrero, *idem*, p. 250.

<sup>358</sup> Pintos, Juan Luis, *Construyendo realidad(es)*, *idem*.



Joel: joven estudiante yaqui. Vícam Estación. Foto: Enriqueta Lerma.



Alfredo: joven yaqui, estudiante de bachillerato. Foto: Enriqueta Lerma.



Señorita yaqui. Foto: Samuel Flores.

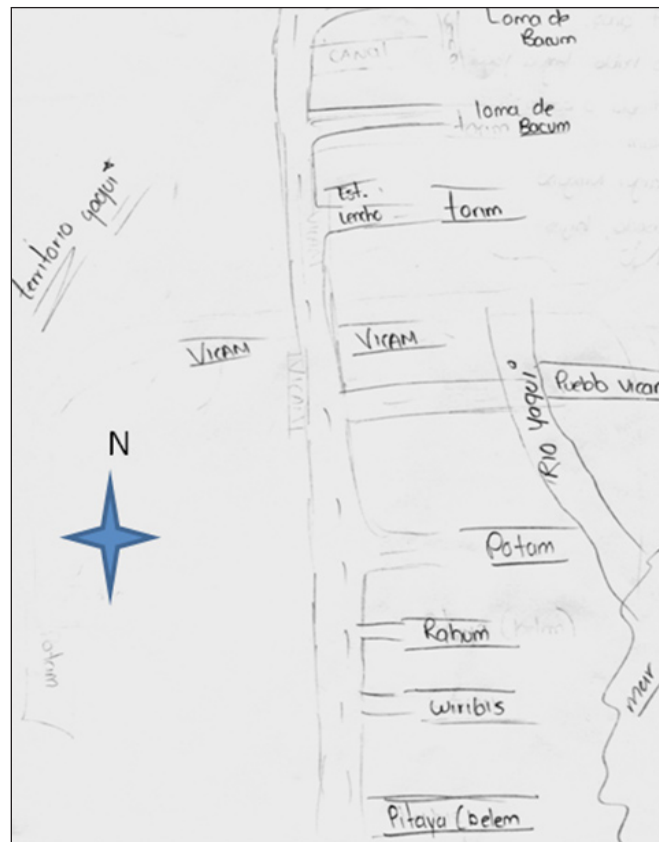
Las lógicas que Guerrero señaló para identificar la construcción del mapa imaginario de México son:

1. La *forma*. En donde se distinguieron dos elementos: territorio y fronteras.
2. La lógica *espacio-temporal* y los sentidos de: egocentrismo; regionalismo; presentismo; y lo histórico-cultural.
3. La lógica de los mundos *natural y humano*.
4. La lógica de la *identidad* (el Ego y la Otridad; el Alter y el Alter-Ego) y el sentido de pertenencia.<sup>359</sup>

No todas las lógicas que propuso Guerrero se adecuaron a los diseños yaquis, esto responde a que los *yoeme* no comparten los mismos referentes culturales, históricos y educativos que el resto de los mexicanos para concebir la espacialidad. Al no contar con un modelo hegemónico

que permita concebir el espacio dentro de ciertos parámetros de homogeneidad y carecer de estándares sedimentados para construir una imagen del Territorio Yaqui, los estudiantes parten de sus referentes inmediatos y locales en donde el espacio vivido toma la batuta de la representación. Los mapas mentales elaborados por los estudiantes no se diseñaron con base en la orientación de la cartografía dominante: norte, sur, este y oeste. Los únicos referentes que permiten observar la disposición del espacio son los nombres de los pueblos y de las localidades, los cuales supongo están escritas horizontalmente, de modo que la dirección norte está en la parte vertical superior de la palabra y la dirección sur en la vertical inferior. Con base en la disposición de los nombres es posible observar que los pueblos asentados al sureste del territorio son comúnmente dibujados en la parte superior de la hoja como si se encontraran espacialmente en el norte (Ver dibujo 1).

<sup>359</sup> A. Guerrero, *idem*. p. 251.



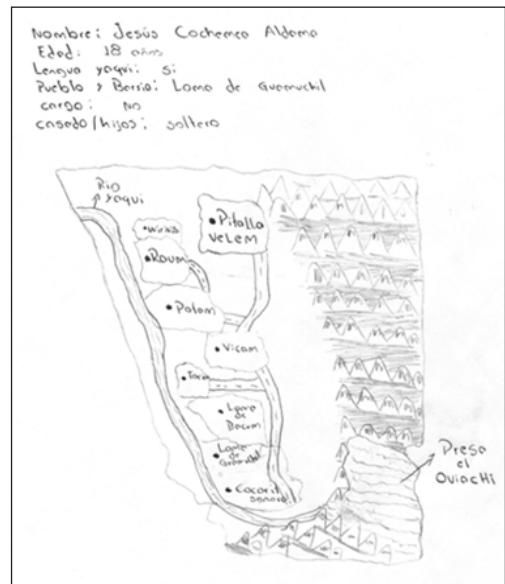
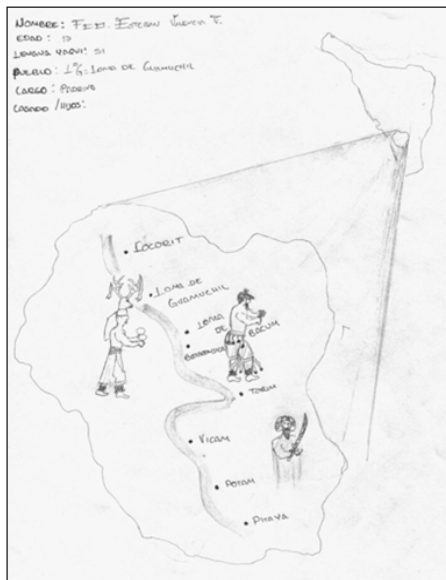
Dibujo 1. En la imagen los pueblos del sureste están dibujados como si estuvieran al norte del territorio.

Esta recurrencia permite señalar que el orden espacial de los jóvenes yaquis es guiado por la experiencia personal: el espacio vivido, en el que la imaginaria del mapa mental se construye a partir de lo vivencial y de las localidades más próximas a su cotidianidad. A la falta de ubicación precisa se suma la ausencia de la forma cartográfica, la cual indica Guerrero como “la lógica de la reproducción del prototipo. (...) Así, en la forma cartográfica la delimitación conlleva lo que queda dentro y lo que queda fuera, esto es, el territorio y sus fronteras”.<sup>360</sup> Aunque en el estudio realizado por el

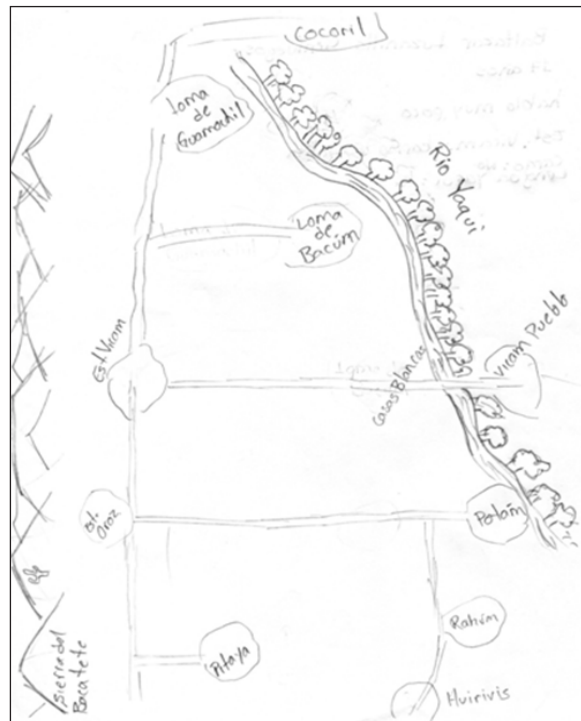
<sup>360</sup> *Idem*, p. 251.

autor la forma prototípica de México apareció en todos los cuadros, la forma parece no tener continuidad entre los *yoeme*, pues aún cuando el Territorio Yaqui es el referente icónico de su historia y constitutivo de su identidad étnica, las nociones de forma y frontera apenas aparecieron en sólo dos dibujos (dibujos 2 y 3).

Algo que se observa en estos es que mientras en el primer esquema los pueblos están ubicados siguiendo el principio cartográfico de orientación norte-sur, en el segundo los pueblos del sur aparecen de manera invertida; sin embargo, en el resto de los dibujos no se marcan límites que den forma al territorio yaqui (dibujo 4).



Dibujos 2 y 3. En ambos dibujos se muestran los límites del territorio yaqui sin que exista correspondencia entre las dos formas.

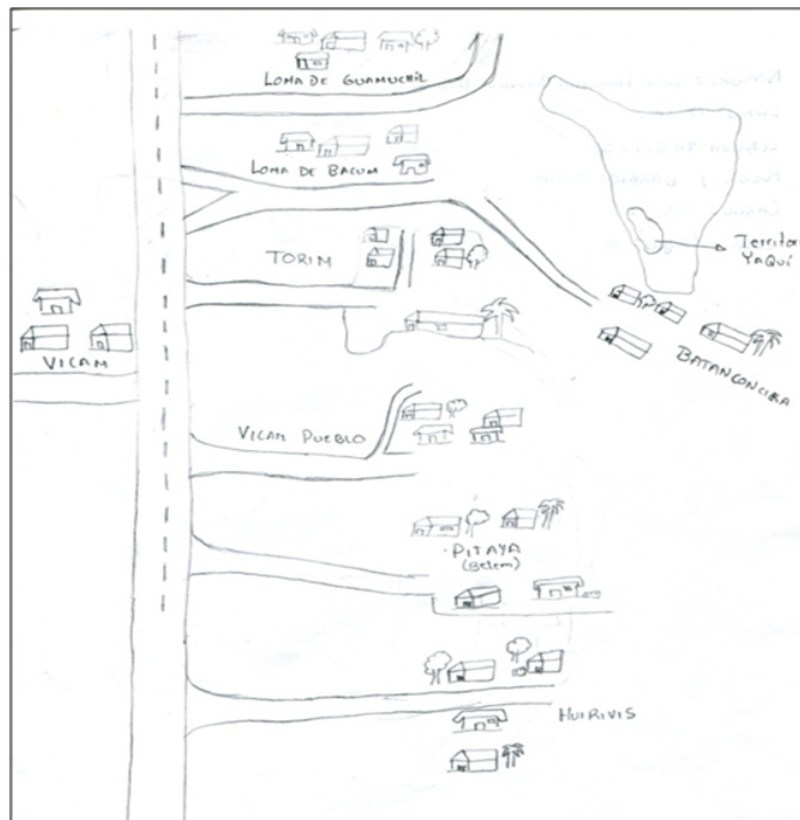


Dibujo 4. Prototipo de esquema del Territorio Yaqui, sin fronteras ni forma.

¿Qué indica la ausencia de una forma territorial, y si la hay de falta de una forma estandarizada? Sin duda que la concepción de la frontera no es clara y que los distintos imaginarios sobre el Territorio Yaqui que circulan hoy día no permiten establecer límites precisos de su extensión. Ante esa disyuntiva sólo algunos jóvenes yaquis “imaginan” cómo debe ser la forma del espacio; el resto se apegan al modo como “imaginan” el orden de los pueblos en la espacialidad para dar cuenta del “territorio”.

La ausencia de una forma que dé cuenta de las fronteras también apunta a la omisión en la ubicación territorial de los yaquis dentro del contexto nacional. Llama la atención que sólo en dos mapas el Territorio Yaqui fue ubicado en el estado de Sonora, pero éste no se trazó con refe-

rencia a México. Sonora no aparece como parte de una nación, sino que se muestra como una entidad independiente (ver el dibujo 2 y el 5). Por otro lado, en ambos diseños el territorio tribal aparece tierra adentro y no al margen de la línea costera. El mar es de ese modo anulado como frontera. En general en los dibujos se plasma una frontera abierta hacia todas direcciones y en aquellos donde se representa la forma éstas no coinciden en ninguno de los casos. Esto muestra que en el mapa mental está más presente la noción de los Ocho Pueblos que la de fronteras territoriales y la de forma. En la explicación de Guerrero la frontera abierta se interpreta como “continuidad territorial”, lo cual es aplicable para el caso yaqui, sólo que ésta no se muestra con relación a algún espacio específico, de lo que



Dibujo 5. El Territorio Yaqui se muestra en Sonora, pero separado de México.

interpreto la necesidad de expansión hacia los terrenos despojados, mismos que no se identifican con el resto de México. Es decir, los yaquis jóvenes no se conciben tanto como una población separada del resto del país, pero sí como unidad independiente en un espacio configurado de frente a una nación que no ha terminado de reconocer su “territorio”. Pareciera que aluden a una compleja pertenencia en donde la espacialidad propia es amplia y continua, pero no identificada.

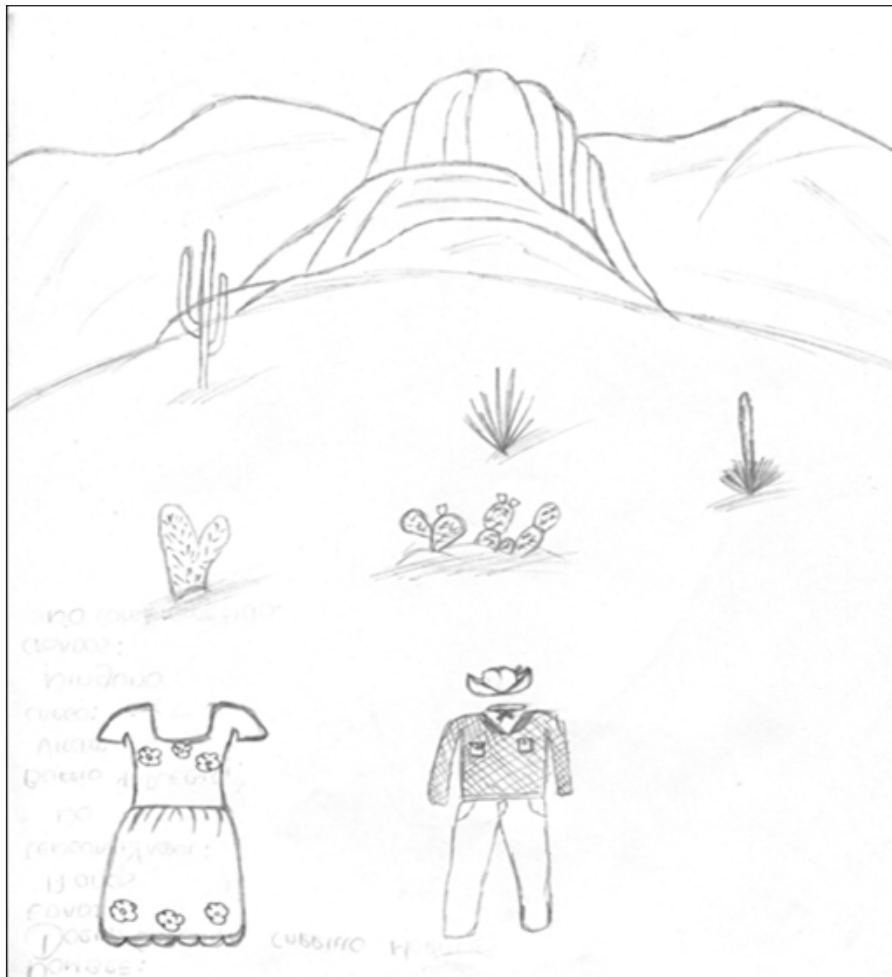
En ese sentido, ante la ausencia de forma y de identificación de fronteras, algunas directrices de la segunda lógica que propone Guerrero: *espacio-temporal* (la cual se asienta en cuatro as-

pectos, el egocentrismo, el regionalismo, el presentismo y lo histórico-cultural), cobran mayor importancia para la configuración imaginaria del Territorio Yaqui. El regionalismo, como ya se describió más arriba, puede observarse en la visión que se mantiene del Territorio Yaqui: como un espacio independiente del resto del país. Sin embargo, al interior del mismo el egocentrismo puede detectarse de diversos modos.

El egocentrismo es definido por el autor, siguiendo a Milgarm, Jodelet, Saarienen, Piaget e Inhelder, como los mapas mentales que las personas elaboran “tomando como punto de partida el sitio en el cual se encuentran los sujetos ubicados en las coordenadas espaciales, es decir,



Dibujo 6. Ubicación espacial de tipo egocentrico-personal.



Dibujo 7.

desde su propio lugar”. Definición que se apega a una perspectiva deíctica del espacio, es decir, con base en la corporeidad de quien señala el espacio. Este egocentrismo, según lo que he observado, puede manifestarse en dos niveles: de carácter individual o personal y otro a nivel local.

El primer nivel se observa en el dibujo 6, en donde el Territorio Yaqui se concibe a partir del desplazamiento personal. En la imagen, la niña, habitante de Vítam Estación, se representa a sí misma en dirección a otros pueblos,

los cuales señala con flechas. En este caso la referencia deíctica del espacio no puede ser más clara: éste se construye de acuerdo con la percepción corporal de la dibujante. Otro ejemplo similar se aprecia en el dibujo 7, donde la joven próxima a casarse, representa el espacio a partir del trazo de la indumentaria femenina y masculina que conforman una pareja, pero como no sabe dónde vivirá al contraer matrimonio opta por un fondo en el que predomina el paisaje regional.

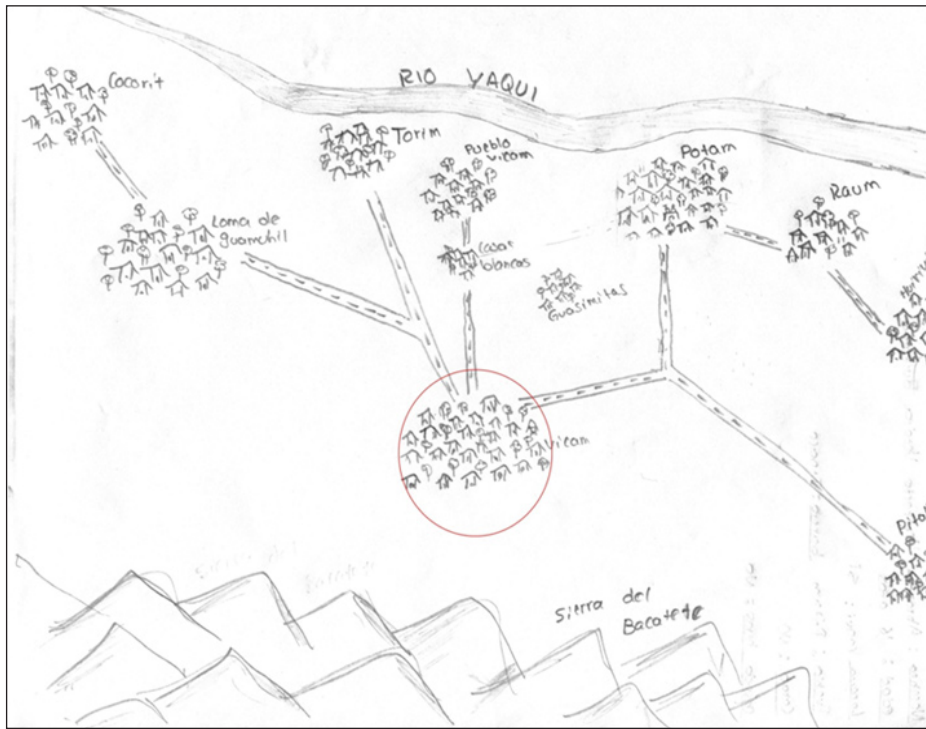




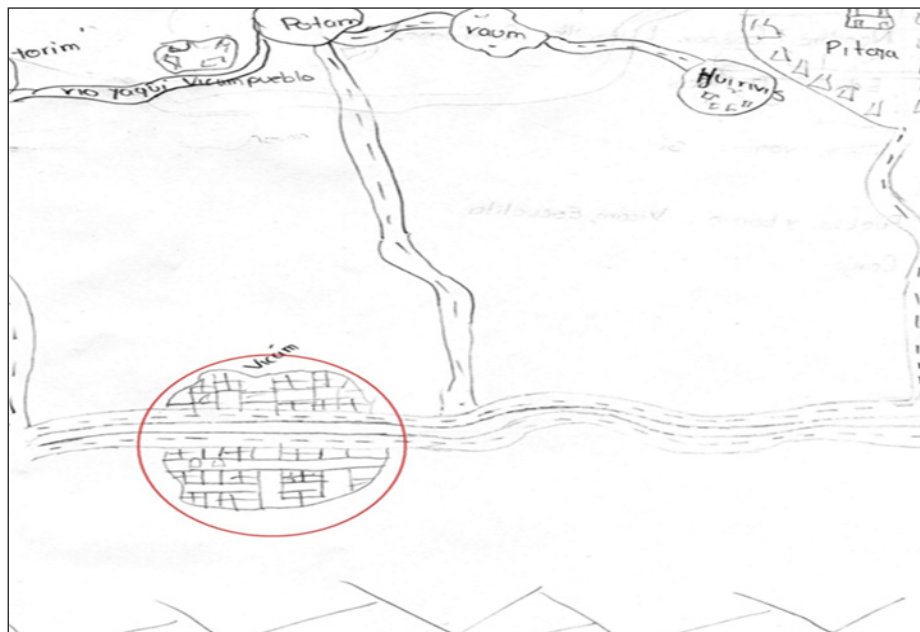
Dibujo 8. Egocentrismo local: Vícam Estación.



Dibujo 9. Egocentrismo local: Vícam Estación.



Dibujo 10. VÍCAM Estación señalado como localidad de referencia



Dibujo 11.

Es más común que la referencia egocéntrica del espacio sea con base en el segundo nivel: el local, pero ésta no fue la norma para todos los pueblos, se presentó principalmente en dibujos hechos por originarios de Vícam Estación, Vícam Pueblo y Tórim, sin embargo, entre ellos se mostraron diferencias. En el caso de Vícam Estación no sólo se presentaron mayor número de dibujos que sólo incluyen su pueblo (dibujos 8 y 9), sino que en varios también se usó como referente deíctico no canónico para ubicar el resto. Por “centro deíctico no canónico” entiendo el trazo de coordenadas espaciales usando como punto un lugar que no se habita, que no es el lugar de la vivencia cotidiana y que sin embargo se reconoce como centro o referencia privilegiado para el trazo de la espacialidad.

Como se observa en los dibujos 10 y 11, Vícam Estación fue señalado por dos de sus habitantes como el referente a partir del cual se construye el resto de la territorialidad yaqui.

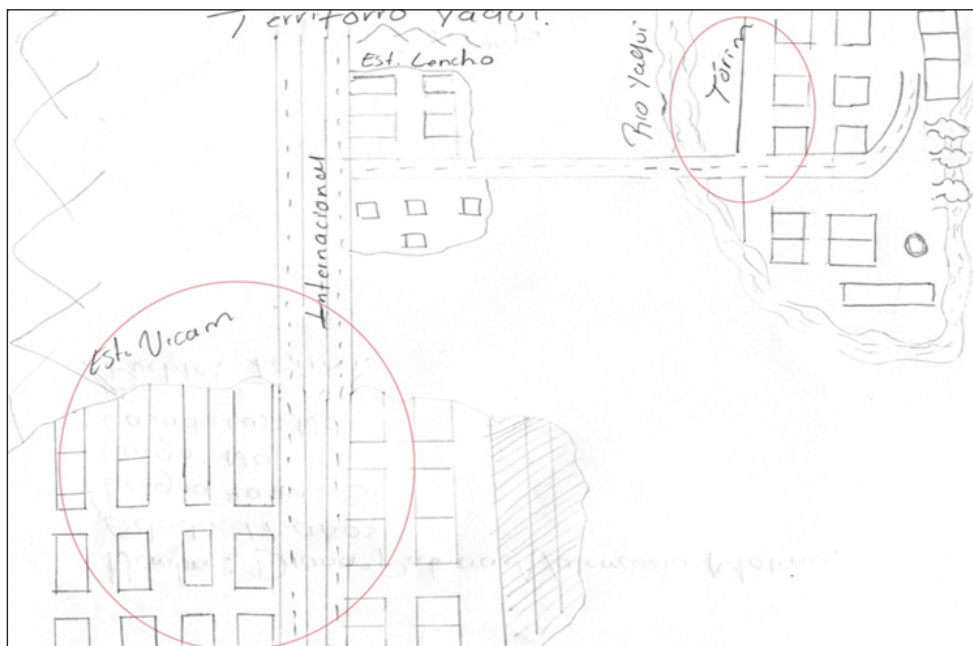
Dicho referente no es exclusivo de los viqueños. Habitantes de otros pueblos ubican el propio a partir de Vícam Estación, tal como se ob-

serva en los dibujos de un torimeño (Figura 12) y de una pitahayense (Figura 13); lo que hace de Vícam Estación un centro deíctico no canónico para el resto de los pueblos.

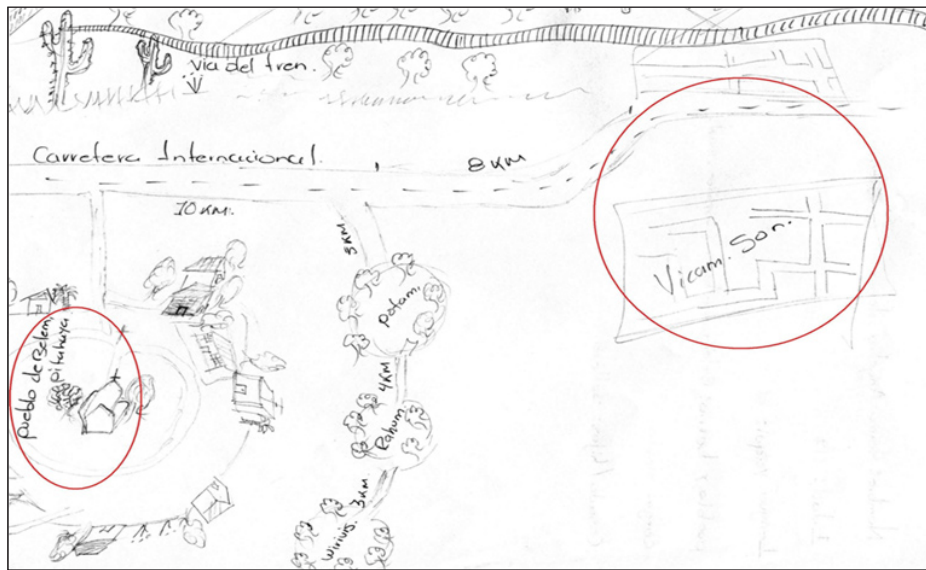
Entre el diseño egocéntrico de Vícam Estación y el de Tórim se encuentran diferencias trascendentes, mientras los primeros hacen alusión principalmente a la zona que está sobre la carretera y a la vista de todos, los torimeños plasman una visión más global de su poblado (dibujos 14, 15 y 16).

En Vícam Estación lo que se busca resaltar son los comercios, los servicios de salud y la infraestructura; en Tórim, en cambio, se destaca el espacio ritual, donde la iglesia ocupa el sitio más importante. El lugar protagónico de la iglesia se observa también en los dibujos de Vícam Pueblo, en los cuales, pese a la simplicidad de los trazos, el templo está presente (dibujos 17 y 18).

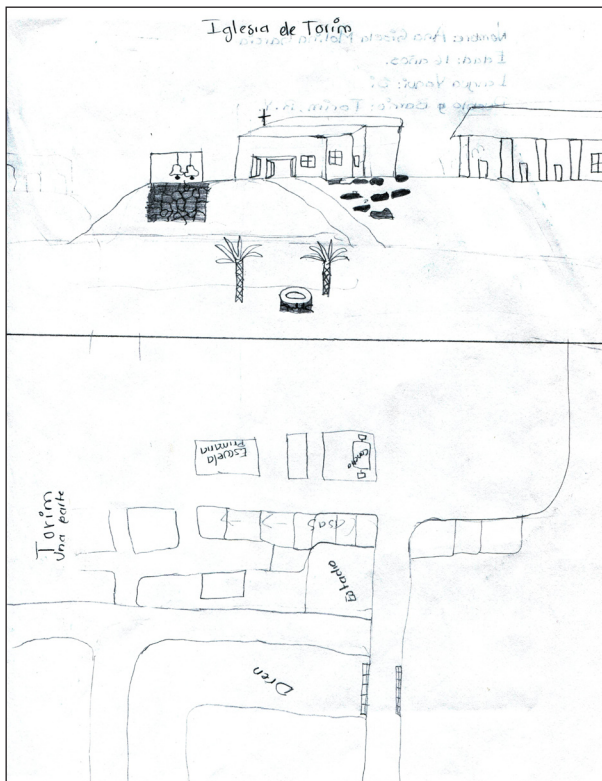
El hecho de que la iglesia aparezca en varios dibujos habla no sólo de la relevancia que poseen el espacio ritual y el catolicismo yaqui, sino que alude también a un referente que indica el reconocimiento de las particularidades culturales.



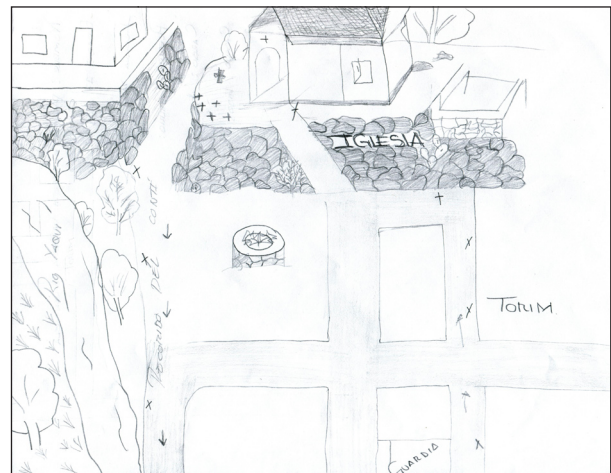
Dibujo 12. Se señala a Tórim con base en Vícam Estación como centro deíctico no canónico.



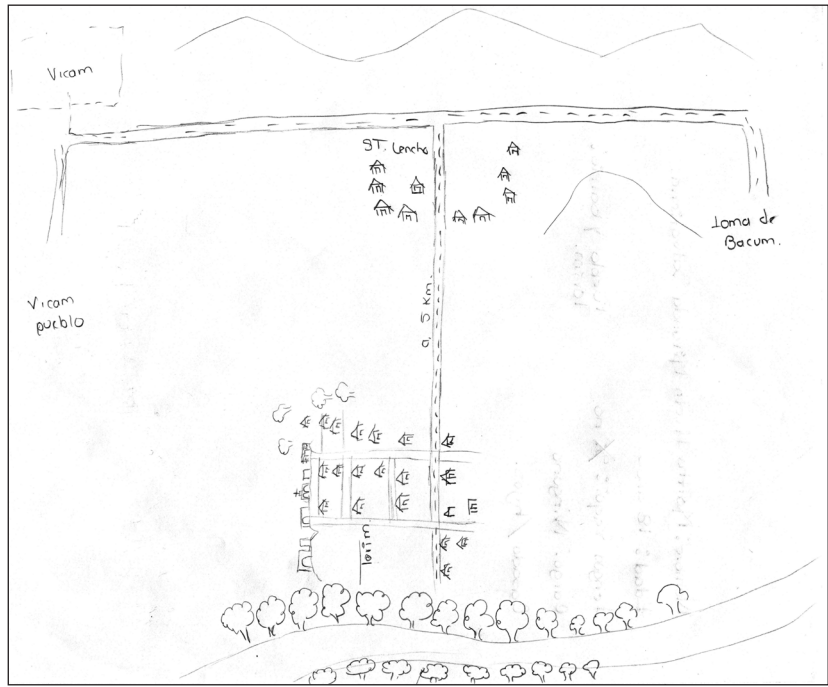
Dibujo 13. Se señala a Pitahaya con base en Vícam Estación como centro deíctico no canónico.



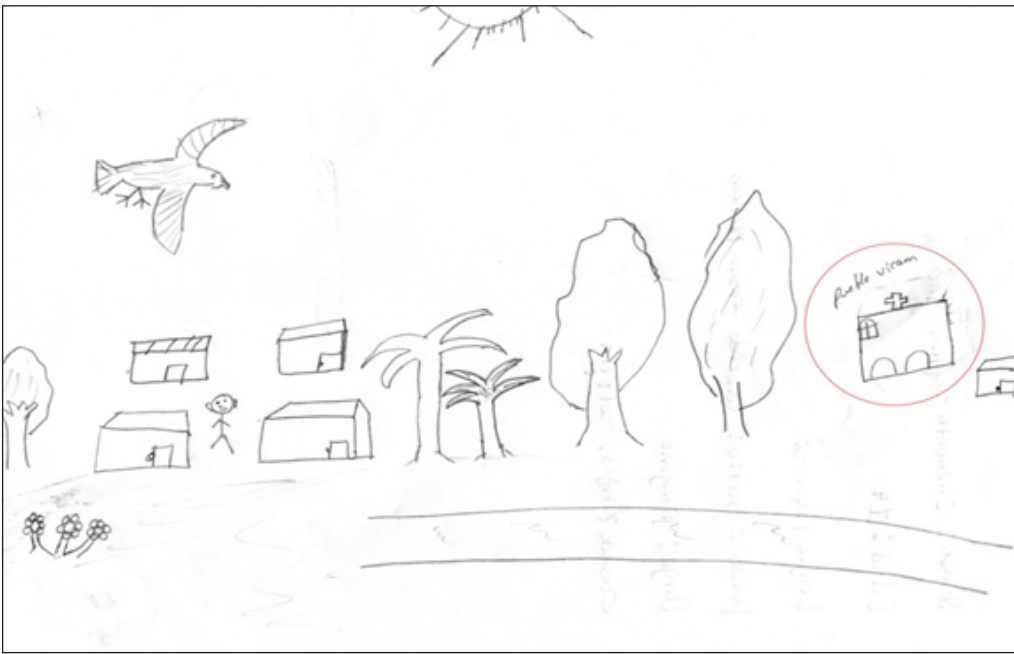
Dibujo 14. Egocentrismo local: Tórim.



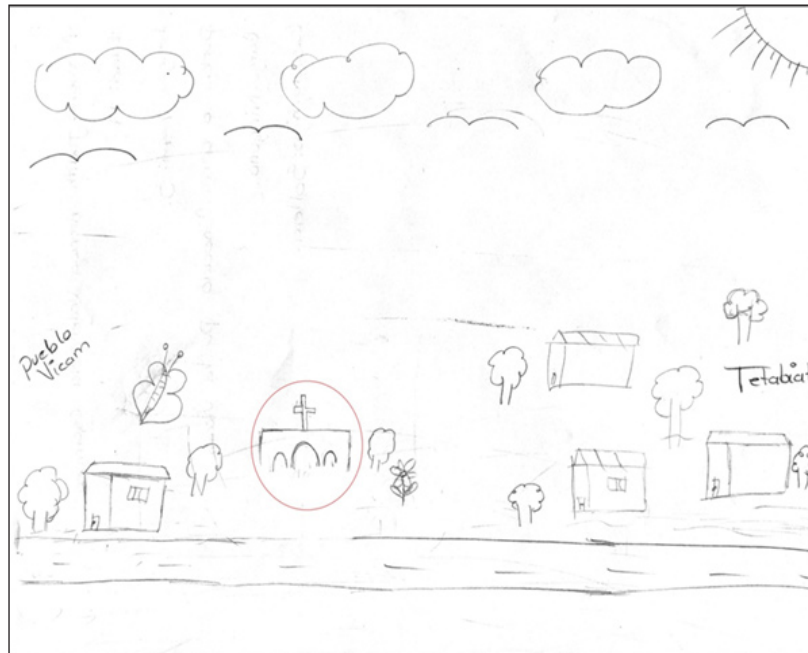
Dibujo 15. Egocentrismo local: Tórim.



Dibujo 16. Egocentrismo local: Tórim.



Dibujo 17. Egocentrismo local: Vicam Pueblo.



Dibujo 18. Egocentrismo local: Vícam Pueblo.

En contraste con los resultados que encontró Guerrero en su investigación sobre México, donde los jóvenes marcaron símbolos que representan el *presentismo*, es decir, que en el mapa se “expresan sucesos y hechos acaecidos en el presente, en el presente de los sujetos, y cuyos significantes tanto de imagen como textuales condujeron a significados referidos a este presente”,<sup>361</sup> en los esquemas yaquis éste no cobra relevancia. Pese a que en el mes de marzo de 2009, cuando se realizaron los dibujos, la Tribu Yaqui atravesaba por un proceso de fuerte politización debido a las elecciones estatales, en las imágenes no apareció ninguna referencia a esos hechos, pero tampoco a la drogadicción o a la violencia que son sucesos recurrentes en los

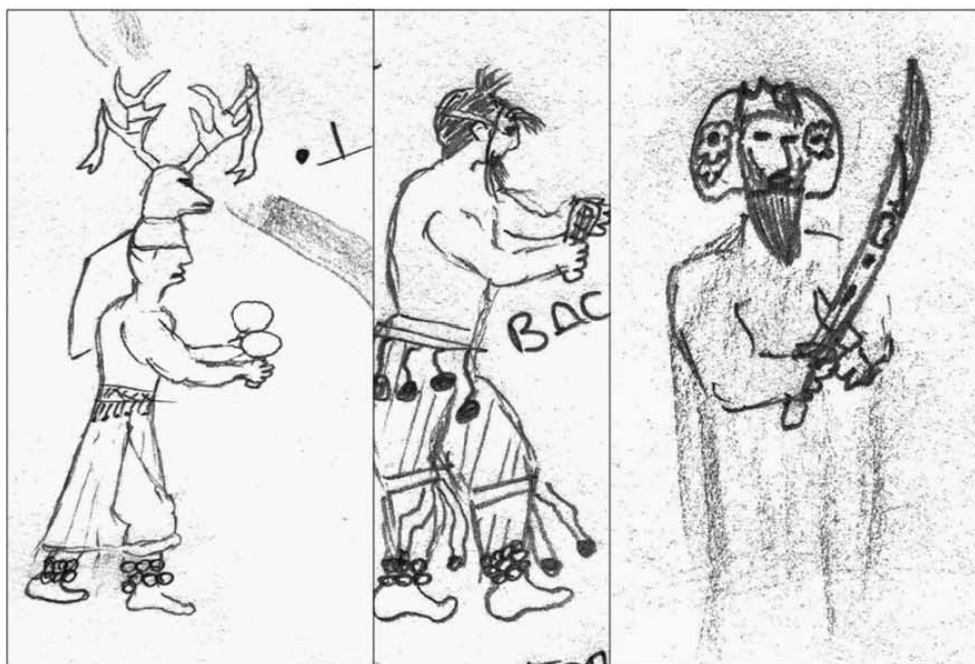
<sup>361</sup> Alfredo Guerrero (*idem*) identificó en los mapas mentales de México constantes referencias a “las muertas de Juárez”, a los partidos del mundial de fútbol, a fenómenos naturales que en ese momento se habían suscitado como erupción de volcanes o incendios forestales; asimismo problemas de violencia y drogadicción.

pueblos. En oposición a una visión presentista destaca la *histórico-cultural*: “dibujos que representan un producto objetivado de la historia”.<sup>362</sup> Los íconos que aluden a particularidades de la cultura yaqui, aunque escasos, son significativos, como se señaló, la iglesia es uno de los más importantes (dibujo 19), otros que también se plasmaron fueron: la bandera yaqui, personajes rituales (danzantes de venado, de pascola y *chapyeka*), asimismo la indumentaria tradicional (dibujo 20 y 21). Estos referentes culturales, sin embargo, no pueden quedar fuera del presentismo, sobre todo si se toma en cuenta su continuidad. Es posible, incluso, que en los dibujos donde se señalan danzantes se haga alusión a la cuaresma que se celebraba en ese momento en las localidades. Pero dado que su significación está anclada en la concepción ancestral y en el ciclo ritual anual, su significación conjuga pasado y presente como reconocimiento de identidad.

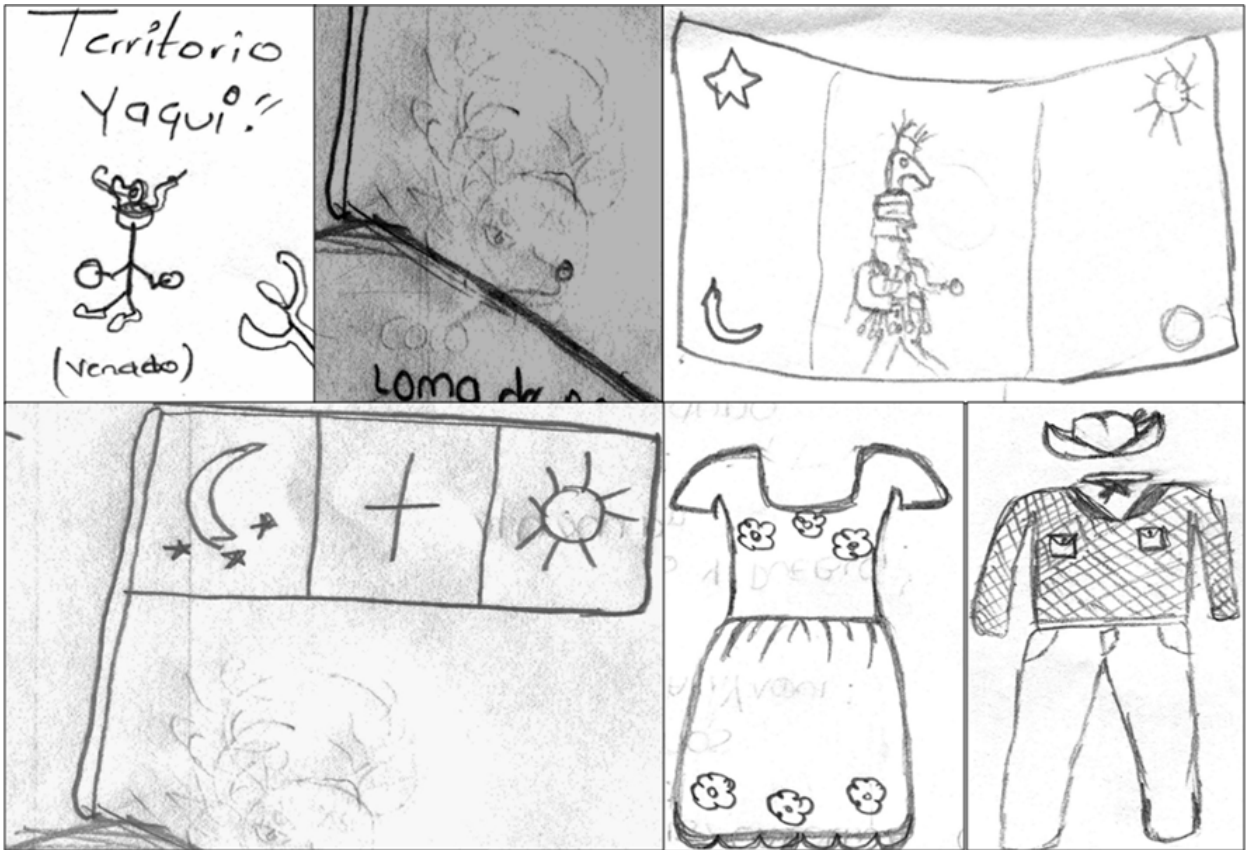
<sup>362</sup> A. Guerrero, *idem*, p. 269.



Dibujo 19. Diversos dibujos de iglesias en diferentes pueblos.



Dibujo 20. Venado, pascola y chapayeka.



Dibujo 21.

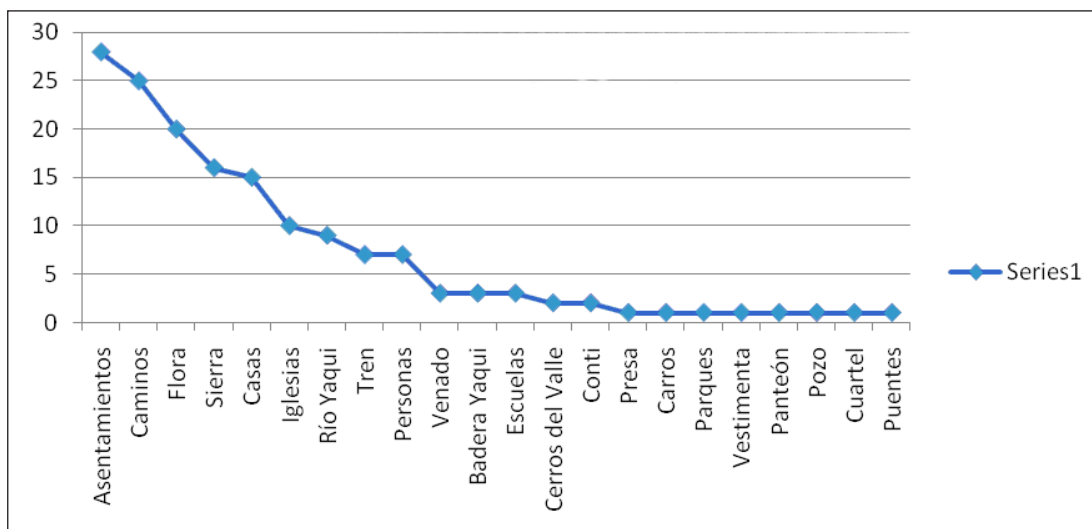


### 8.3 Imaginarios gráficos de la composición espacial del nido yaqui: *los mundos natural y humano*

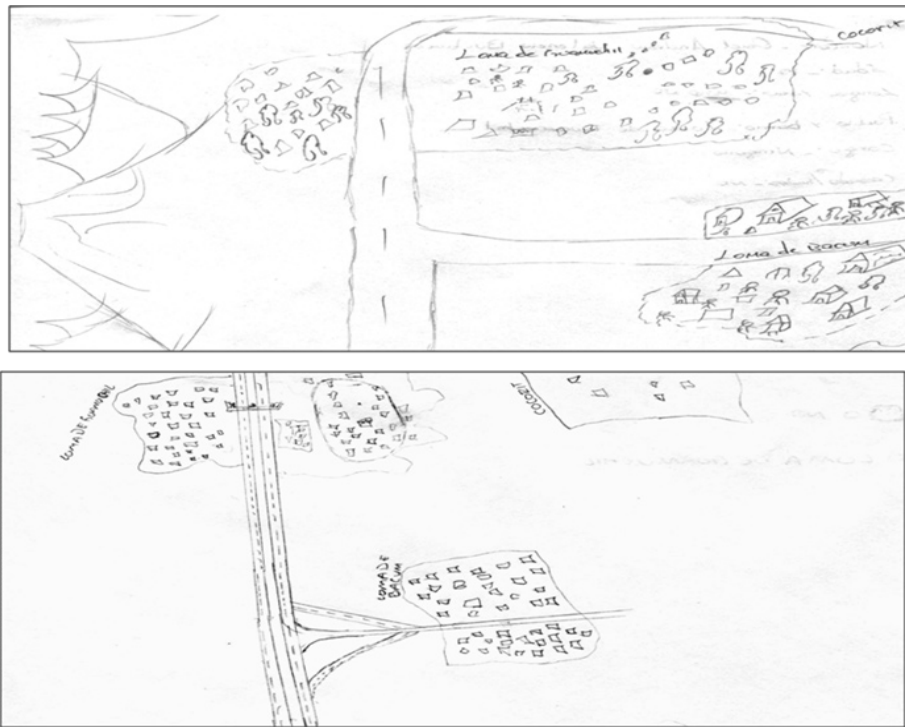
Como se describió en el capítulo cinco, en la cosmovisión *yoeme* al Territorio Yaqui se le denomina en lengua *jiak* “Toosa” que significa “nido”, éste se compone de monte, sierra, campos de cultivo, pueblos, mar y río, e integra a la población de la tribu. Según una de las hipótesis que aquí he manejado, la identidad yaqui se constituye en un sentido de pertenencia y continuidad en la apropiación del territorio, concebido éste como espacio ancestral y sagrado, y contenido por la dimensión numinosa del *yo’o ania*, más que como territorio geopolítico. En ese mundo grande y antiguo está todo: los ancestros primigenios: *surem* y yaquis, los animales inaugurales del mar y del monte, hay pascola y venado, cantos y rezos, pero también hay carros, bancos, cantinas y todo lo que el espacio yaqui integre en su pasado, su presente y su futuro. Dicha complejidad no es fácil de plasmar en un esquema. No obstante, según los dibujos que recabé, las referencias más continuas expresan un imaginario en donde las producciones humanas se conjugan con la naturaleza.

En general en el mapa mental yaqui se dibujan constantes que bien pueden agruparse en dos tipos: infraestructura y naturaleza o mundo construido y mundo natural. La infraestructura se compone de pueblos, caminos, casas e iglesias; mientras que el mundo natural agrupa monte, flora, sierra y río. La infraestructura parece tener mayor relevancia para la construcción del mapa mental, según lo muestra la recurrencia de las imágenes señaladas en los dibujos (gráfica 1).

Los pueblos y las localidades ocupan el lugar más destacado; para señalarlos los estudiantes recurren a dos modelos: anotan sus nombres y su ubicación (dibujos 1y 2) o dibujan dos tipos de asentamientos: los cuadrículados (dibujo 12) y los que muestran caseríos dispersos que conforman unidades poblacionales cerradas (dibujo 22). Aunque pareciera que la representación es arbitraria y dependiera sobre todo de la destreza del dibujante, en algunos casos los trazos muestran una percepción que distingue a los pueblos con rasgos urbanos de los que mantienen la forma tradicional (dibujo 13). Vícam Estación, por ejemplo, es el más señalado con trazo urbano cuadricular, le sigue Pótam; el resto de los pueblos se muestran conformados según la disposición tradicional yaqui.



Gráfica 1. Identificación de los mundos natural y humano.

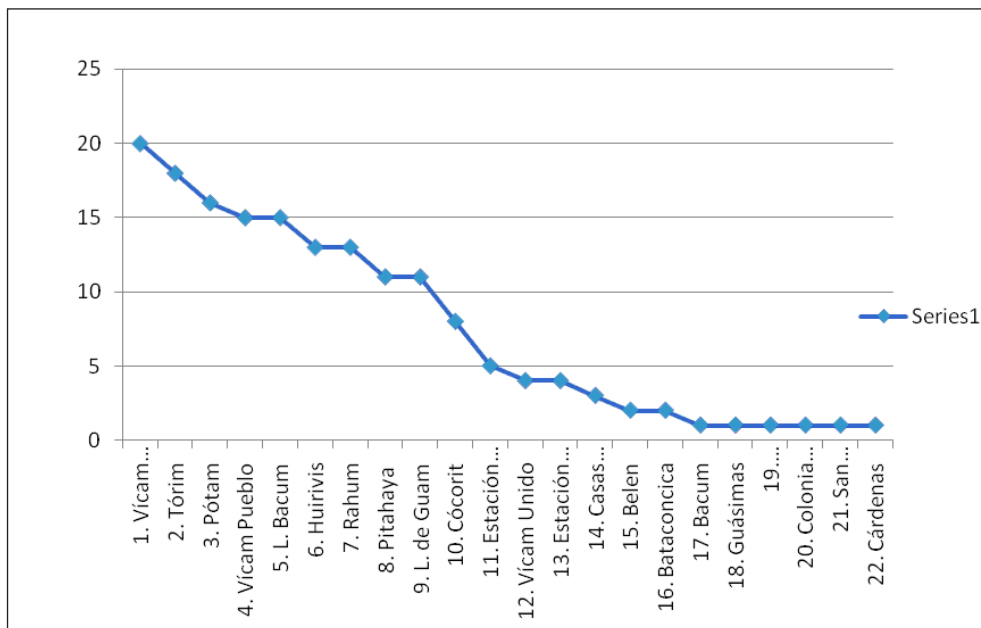


Dibujo 22. Asentamientos poblacionales dispersos como unidades cerradas.

Como señalé más arriba, en el nivel discursivo los estudiantes aseguran que el Territorio Yaqui se compone de Ocho Pueblos, sin embargo, en los dibujos indican una distribución espacial en la que dan fuerte peso a algunas localidades que se cuentan propiamente como pueblos y que conducen a incrementar dicha cantidad. Es el caso de Vícam Estación, población que se supondría no existe como unidad política-social-religiosa independiente, sino adscrita a Vícam Pueblo, pero que es la más señalada por los estudiantes (gráfica 2). Asumo que la frecuencia en el registro de los asentamientos puede ayudar a interpretar la trascendencia que éstos tienen en vida cotidiana de los yaquis. De este modo Cócorit y su sustituto, Loma de Guamúchil, no están tan presentes en el imaginario del Territorio Yaqui, como Vícam Estación, el cual ha tomado fuerza en las generaciones jóvenes y ha cobrado reconocimiento como unidad poblacional autónoma, al grado que solamente en cuatro

dibujos se plasmó a los dos Vícam como un pueblo “unido”, siguiendo la idea de que se trata de un solo pueblo y no de dos.

Por otro lado se indican lugares que han cobrado importancia sobre todo como referentes de la espacialidad, pero también por la historia que guardan, entre ellos están las antiguas estaciones del tren: Lencho y Oroz, a orillas de las cuales se han asentado pobladores, sin embargo, estos lugares no son reconocidos por su situación actual sino porque de ellos salieron los vagones que trasladaron a los yaquis prisioneros hacia el sur en período de guerras. Casas Blancas, Guásimas, Colonia Yaqui, Tetacombiate, San Ignacio Río Muerto y Cárdenas, en cambio, se trazan en el mapa partiendo de un egocentrismo local, producto de una identidad diferenciada por tratarse, en algunos casos, de asentamientos fundados a mediados del siglo XX y cuyos habitantes no se integraron a los poblados que se consolidaron con la reterritorialización posterior a la pacificación.



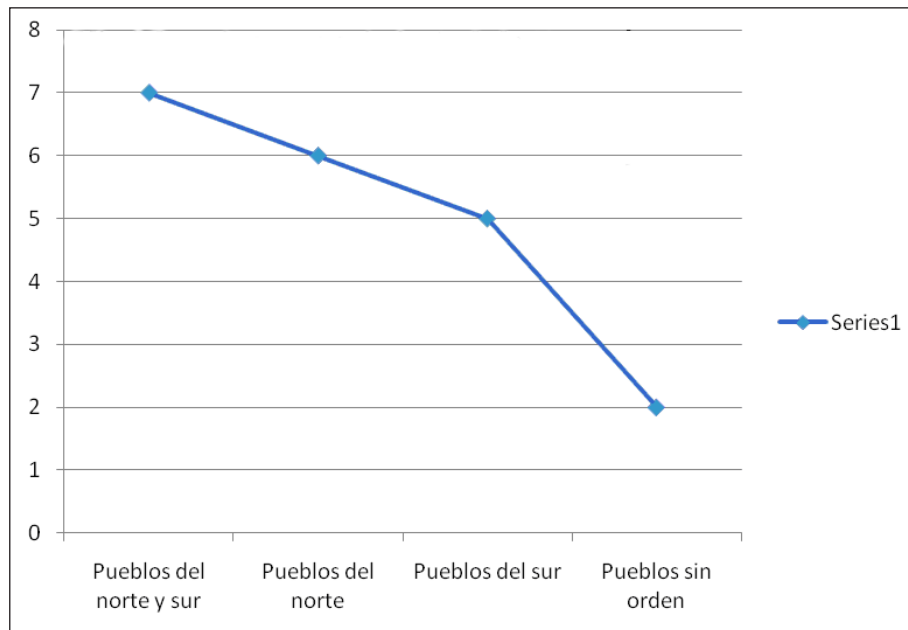
Gráfica 2. Frecuencia en el registro de asentamientos.

Otro aspecto que puede concluirse del conjunto de los imaginarios gráficos es el nivel de reconocimiento que los jóvenes mantienen acerca de la disposición correcta de los pueblos y su ubicación. Tomando en cuenta que el Territorio Yaqui está organizado en dos regiones: pueblos del norte y pueblos del sur, y dado que la mayoría de los dibujantes son de los pueblos sureños, se esperaría un conocimiento más puntual de su zona, sin embargo, este no fue el resultado: los jóvenes yaquis tienen un conocimiento más preciso de los pueblos del norte, pese a que el acceso a ellos hasta hace unos meses era más complicado (gráfica 3).

La segunda constante en los dibujos la ocupa las vías de comunicación: la carretera internacional y los caminos son señalados como ejes que sirven para trazar la disposición de los pueblos y articularlos en conjunto. Esto es interesante, pues la carretera que durante un tiempo supuso una afrenta del gobierno federal hacia la territorialidad yaqui, actualmente es concebida como la columna vertebral sobre la que se distribuye la

percepción espacial y con base en ella que se ordena la imagen del territorio.

Aunque la flora regional, la Sierra del Baakateebe y el río Yaqui —que aparecen como tercera y cuarta constante— se muestran como parte infranqueable del mapa mental y sólo bajo una perspectiva “material” o como paisaje natural “objetivado”, no puede omitirse el hecho de que para los yaquis tales referentes implican una concepción que remite a su historia y a su mitología. Considero que dada la complejidad para marcar íconos alusivos a la conjunción entre *yo’o ania* e *itom ania* ésta relación se encuentra implícita o representada en los símbolos que remiten a la particularidad de la cultura yaqui (dibujos 20 y 21). Sin embargo, en uno de los mapas la concepción conjunta del “mundo objetivado” y el “mundo antiguo” puede verse claramente (dibujo 23). En un esquema abstracto la estudiante torimeña plasma una compleja articulación de los elementos más significativos de la espacialidad. En él se observa a la sierra del Baakateebe

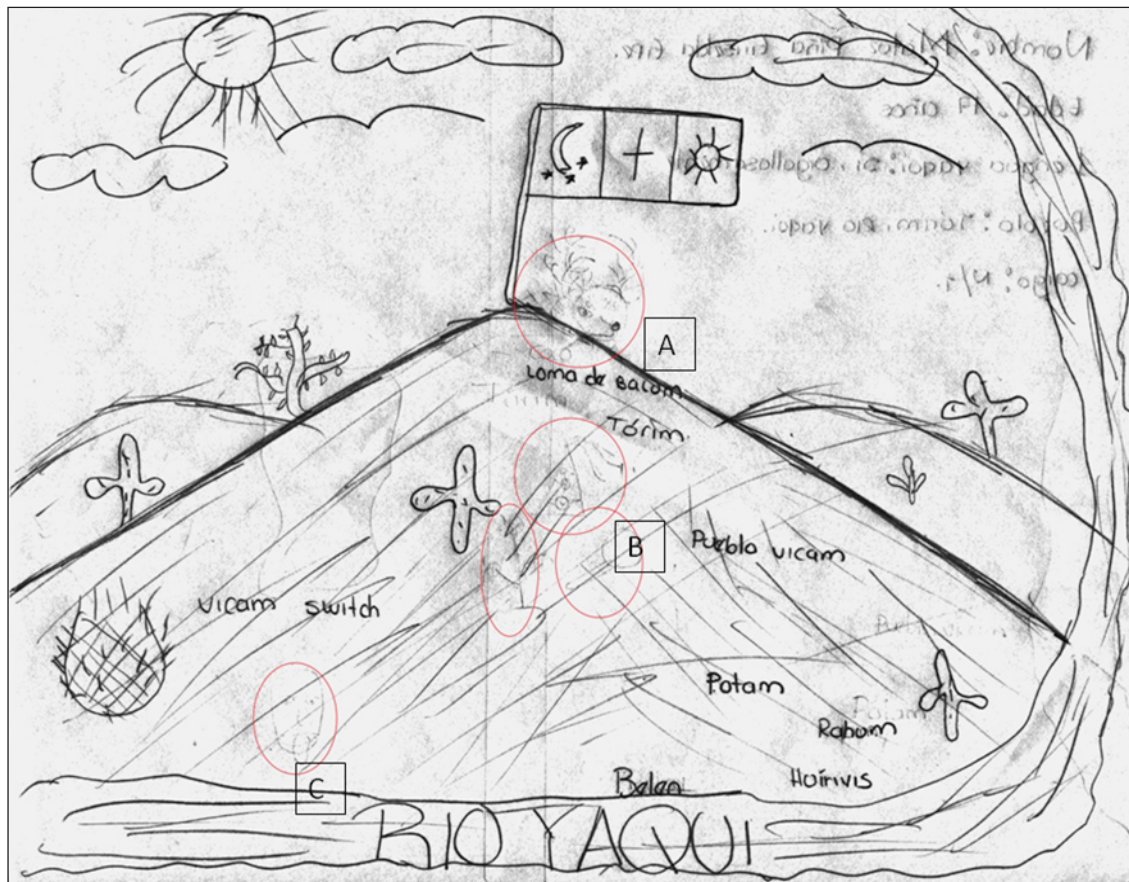


Gráfica 3. Nivel de mejor reconocimiento de la ubicación de los pueblos.

como base de la territorialidad en que se asientan los Ocho Pueblos (señalando un *imaginario restringido* del territorio, pues excluye a Loma de Guamúchil, pero integra a Vícam Switch); y ésta es coronada por la Bandera Yaqui como símbolo de la identidad y de la Nación Yaqui. En el dibujo destaca, además, la flora regional que remite al *juya* (monte); lo interesante se encuentra en los símbolos que la joven puso al fondo de la imagen principal donde se observa un venado (dibujo 23: A), la indumentaria del danzante de *matachín* (dibujo 23: B) y una máscara de pascola (dibujo 23: C). La relación entre *juya*, sierra e íconos de la cosmovisión yaqui, ofrece de este modo, una composición que remite directamente al mundo primigenio: el *yo'onia*. La simbología va más allá: se observa al Río Yaqui rodeando la sierra y subiendo al cielo donde se encuentra *Taa'a*: el padre sol. El río en ascenso une al nido yaqui con el cielo y, crea una frontera que brinda la idea de un mundo cerrado.

Este último dibujo es una excepción, pero sintetiza la cosmovisión referente al espacio yaqui. En oposición, en general los mapas mentales recabados presentan ciertas recurrencias que apuntan a un prototipo: se trata de un esquema en donde la territorialidad es vista como un espacio continuo o abierto al carecer de límites, pero, al mismo tiempo, acotado por omitir el reconocimiento puntual de los territorios fronterizos. ¿Qué hay más allá? No se sabe. La acotación se traza partiendo de la identificación de los asentamientos poblacionales, articulados entre sí a través de las vías de comunicación. Una gran parte del territorio se plasma como “espacio vacío”, que bien puede identificarse como “el monte”, el cual se complementa con el trazo de la sierra y del río.

El territorio en su conjunto representa una ícono de la identidad yaqui; éste, analizada bajo los parámetros la *lógica de la identidad* señalada por Guerrero, se compone de tres dimensiones: a) “comunidad imaginada”, b) “el sentimiento de un destino común y la proyección de



Dibujo 23. El *itom ania* y el *yo'o ania*.

un destino común”, y, c) “la confrontación con la mirada del otro”, aspectos que pueden abstraerse en los mapas mentales que se han analizado. Como comunidad imaginada los yaquis se conciben como un grupo con historia compartida, organizado en ocho pueblos, con gobiernos autónomos y devotos de un catolicismo particular. Pese a su autoadscripción, como se observó, en los esquemas hay una total omisión a la otredad. Volvemos, de este modo, al punto señalado en el capítulo tres: el *itom ania*, “mundo yaqui”, se concibe como un espacio cerrado, cerrado, pero en otra dimensión que no es el espacio fáctico: en el *yo'o ania*. Las fronteras están en los *Takaalai*, no en los acuerdos gubernamentales. En un espacio sin fronteras claras, pareciera que los jó-

venes *yoeme* perciben un mundo que se limita a su vivencialidad: el afuera no existe, su espacio está delimitada por algo más grande que es el mundo antiguo. Tan grande que su propia vivencia ni siquiera registra el presentismo. “Todos los tiempos son iguales, nada ha cambiado”, dicen los viejos yaquis. Pero los jóvenes tampoco registran la otredad externa al territorio: la otredad es importante sólo si está “dentro del territorio”. Hablamos entonces de múltiples imaginarios sociales del territorio yaqui, que, no obstante, se encuentran enlazados en un núcleo duro: la noción de un mundo cerrado, producto de un reino antiguo precedente, ordenado en Ocho Pueblos y cuya continuidad depende de la lealtad del pueblo yaqui para conservarlo.

## Para concluir

Los resultados de este trabajo, centrado en el análisis del espacio —con base en la observación etnográfica y el uso de las etnocategorías yaquis— distan mucho de los que habría podido ofrecer si me hubiese empeñado en explicar la significación del “territorio” basándome previamente en una teoría sobre la territorialidad. Por el contrario, encontré que en efecto, para los yaquis hablar de “territorio” no equivale a hacerlo sobre el *Toosa*. Los conceptos usados para señalar el propio espacio, ya sean en español o *jiak*, no se reducen a la cuestión de nombrar en dos lenguas distintas una misma Realidad, sino de hablar de realidades diferenciadas:

Los hechos y los objetos, así como nuestro conocimiento sobre ellos no existen previamente a la aplicación de los marcos conceptuales. Los hechos y los objetos, así como nuestro conocimiento sobre ellos, son construcciones que los sujetos hacemos en relación con los marcos conceptuales que aplicamos a la Realidad independiente. Los marcos conceptuales se construyen en relación con la Realidad, de modo que no hablamos de diferentes alternativas conceptuales para un único Mundo; hablamos de diversos mundos construidos desde marcos conceptuales diferentes que estructuran parte de la Realidad independiente. Así

pues, la diferencia entre mundos debe entenderse como diferencias conceptuales y ontológicas. Los sujetos de mundos distintos entienden el Mundo de otra manera, pero también viven en otro mundo.<sup>363</sup>

No es, por tanto, el concepto de “territorio”, que apunta una concepción político-administrativa de la territorialidad (misma que ha variado a lo largo de la historia *yoeme*) la que se impone en la visión cultural de los yaquis sobre su espacio. Por el contrario, las etnocategorías remiten a una conceptualización que permite percibir y concebir el universo desde una visión diferenciada. De este modo, la rica clasificación de la espacialidad yaqui: *yo’o ania* (reino antiguo), *yo’o jo’aram* (casas de los encantos), *huya ania* (mundo del monte), *itom ania* (nuestro mundo), *Toosa* (nido heredado), etcétera, habla de una taxonomía comprensible sólo en relación con el mundo que se conceptúa desde la cosmovisión *yoeme*.

Sin embargo, la descripción de dicha taxonomía carecería de sentido si me limitara a señalar únicamente un listado de vocablos destinados a nombrar diferentes lugares. La “visión estructurada” que indica Johanna Broda como

<sup>363</sup> Mónica Gómez Salazar, *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, México, UNAM, 2009, p. 23.

cosmovisión, se compone de ciertas lógicas de la subjetividad social que permiten encontrar las relaciones de la taxonomía y su jerarquización; muchas de ellas ancladas en axiomas de origen ancestral y mítico. Por lógicas de la subjetividad social entiendo las inmanencias, no necesariamente racionales, que una sociedad detecta y destaca para constituir su realidad y posicionarse ante ella: principios que permiten concebir, comprender, ordenar y apropiarse del universo.

A lo largo de este trabajo encontré las siguientes lógicas de la subjetividad social que los miembros de Tribu Yaqui conciben para conceptualizar su orden espacial:

- a) Distinción entre lo antiguo y nuevo.
- b) Distinción entre “lo nuestro” (*itom*) y lo ajeno
- c) El ocho como cifra preponderante
- d) La noción centro-periferia y el espacio circular

### **a) Distinción entre lo “antiguo” y lo “nuevo”**

Para los yaquis lo ancestral tiene un prestigio singular que tiende, incluso, a lo sagrado. Lo antiguo remite al origen, a lo que debe ser, a lo que fue designado por Dios desde los primeros tiempos. Se señala así una asimetría dominante que se identifica, en ocasiones, con el prefijo *yo’o*: “viejo”, “grande”, “antiguo” o “mayor”. Esta constante la encontramos en varios casos: *pascola yo’owe* (pascola mayor), *Yo’omuuli* que hace referencia al “gran panal” y a los cantos antiguos de Venado. Aparece también en *lu’uturia yo’owe*, “verdad mayor” y en *yo’o ania*, “reino grande” o “mundo antiguo”.

Destaca de manera trascendente esta consideración en el estudio del espacio: las instancias que lo componen se jerarquizan a partir de su antigüedad (o grandeza) para distinguir lo que se originó en tiempos inmemoriales de lo que apenas se ha conformado. Bajo ese entendido, el mundo objetivo es sólo un pálido reflejo de la realidad

verdadera y ancestral (del *yo’o ania*, mundo viejo). Así, para los yaquis, los diversos modos que ha adquirido la organización político-administrativa del Territorio Yaqui a largo de los siglos, es coyuntural, pasajera y móvil. La *lu’uturia*, por ser antigua, es la única verdad. La que indica la forma en que debe ser conservado el espacio. La resistencia a la transformación de los lugares es resultado de este principio: la tala inmoderada, la cacería excesiva, la captación de aguas y su posterior desvío de sus cauces naturales, son una afrenta a la ontología originaria del *itom ania*.

En el *yo’o ania* se definieron los límites del *Toosa*, por ese motivo sus fronteras deben conservarse inalteradas: del cerro *Takaalai*-norte al cerro *Takaalai*-sur. En esa instancia se fundaron los Ocho Pueblos, se asignaron los santos patronos y se separaron los yaquis de su vinculación con los animales.

Es a través de la ritualidad que lo antiguo se refrenda en el presente. Es la costumbre la que refrenda lo ancestral por medio de la puesta en práctica de la tradición. En tanto verdad, la ritualidad practicada “como debe hacerse” remite al pasado, pero se actualiza en el presente, agregando en las escenas rituales la síntesis del presentismo que constituye parte de la memoria histórica.

La lógica de la antigüedad se fundamenta en otro principio que le complementa: lo que fue proporcionado por Dios en tiempos remotos es propio. Son de los yaquis el río, la sierra y el mar que los limita al oeste. Más que en los edictos, los decretos o los acuerdos políticos, para los yaquis la legitimidad de su propiedad territorial reside en su posesión ancestral, en su heredad, en su costumbre, en su origen de verdad en el pasado remoto: la establecida antes de la ley de los hombres.

### **b) Distinción entre “lo nuestro” (*itom*) y lo ajeno**

Otra de las lógicas de clasificación del espacio para los yaquis es anteponer el adjetivo pose-

sivo *itom* para indicar el espacio que consideran propio: “nuestro mundo” (*itom ania*); así como los elementos que lo componen: “nuestro mar” (*itom bawe*), “nuestra sierra” (*itom kawi*), “nuestros pueblos” (*itom pwuplum*), etcétera. *Itom* remite también a la lógica anterior: a lo dotado como herencia, “lo que es nuestro y por derecho nos corresponde cuidar”. Ordenamiento señalado en el Canto de la Frontera. Obligatoriedad para con los seres numinosos y con las entidades anímicas de los ancestros.

Sin embargo, “lo que es nuestro” cuenta también con distinciones de propiedad. Se considera que algunos lugares son de la sociedad yaqui en general, tales como el mar y el río, de cuyos afluentes goza toda la población. Otros, en cambio, son exclusivos de las colectividades locales, entiéndase los miembros de un pueblo. Es evidente que en este último rubro se encuentran el asentamiento poblacional y las tierras de cultivo, de las cuales sólo se pueden apropiar los lugareños. La sierra, aunque es reconocida como propiedad general, dado que se designa como *itom kawi* (nuestra sierra), en realidad es fraccionada imaginariamente en partes, de modo que a cada pueblo se le adjudica la sección que en línea horizontal (oeste-este) le corresponde como continuidad de su localidad.

“Nuestro nido”, el *Toosa*, además de indicar un espacio delimitado, señala el origen común de los yaquis y su lugar de protección. Representa una frontera espacial y al mismo tiempo étnica, pues “lo nuestro” sólo incluye a “nosotros”: los que son parte del grupo, “los herederos”. Como instancia geográfica autónoma, al interior de los límites territoriales, sus habitantes, sean o no *yoemes*, deben ceñirse a la disciplina del Gobierno Tradicional y respetar la tradición; principio que propicia la continuidad y respeto de la *lutu'uria yo'owe* (verdad antigua). De este modo, los miembros de la tribu, quienes gozan de la legítima herencia, no pueden ser expulsados del *Toosa* bajo ninguna argumento, no así los vecindados, quienes al no ser herederos pueden ser desterrados del Territorio Yaqui.

### c) El ocho como cifra preponderante

Pese a que la organización político-administrativa y espacial de los pueblos yaquis ha experimentado transformaciones —sobre todo en los últimos cincuenta años— se observa la recurrencia discursiva de los miembros de la tribu en afirmar que se mantienen organizados en ocho pueblos. Como se describió en el capítulo cinco, actualmente los pueblos yaquis son nueve, y, algunas localidades, como El Conti, en el pueblo de Cócorit, siguen reclamando su pertenencia al Territorio Yaqui. Sin embargo, en la mentalidad de los *yoeme* el concepto de Ocho Pueblos es el eje de la organización poblacional y de la distribución espacial.

Esta lógica permite ordenar la herencia, principalmente en cuanto al reparto del *Toosa* (sierra, río, mar y valle). Además, delimita en cada pueblo la extensión de las tierras de cultivo, facilitando la continuidad del reparto a través de las sociedades agrícolas locales que mantienen cierta tradición organizativa, y, hace posible identificar a los miembros de cada población que pueden solicitarla dentro de ciertos límites territoriales.

Esta misma lógica, a nivel de la organización ritual y festiva, ofrece la pauta para dar continuidad a la solidaridad tradicional entre diferentes pueblos. De este modo, se observan redes de fiesteros y moros que, a través del intercambio de *bolo*, mantienen una tradición de vinculación social entre las localidades. Lo interesante de este hecho es que los tales vinculaciones se construyen principalmente entre los ocho pueblos tradicionales, generalmente excluyendo a aquellos que no se les considera como tales. Por ejemplo, durante la fiesta de la Virgen del Camino, Vícam Estación no se hace presente en Loma de Bácum, al ser considerado por el grueso de la población yaqui como una localidad apócrifa.

Además, dicha lógica ha tomado cada vez más fuerza como ícono de la resistencia política yaqui, sobre todo en las relaciones con el exterior. Actualmente todo comunicado yaqui suele firmarse en nombre de los Ocho Pueblos, aún



cuando en ciertas coyunturas sólo algunos pueblos participen en ellos. No obstante, esta estrategia proyecta hacia el exterior una imagen de unidad y fortaleza en las comunidades *yoeme*.

La trascendencia del número ocho no lo es sólo con relación a los pueblos, en otros aspectos, sobre todo de la vida ritual, sobresale la misma cifra. Los pascolas en su atuendo suelen colgar de la fajilla de la cintura ocho cascabeles. En los *pajkos* y cabos de año se coloca en el altar de la enramada un arco forrado con tela y adornado con ocho flores. Estos arcos son interpretados actualmente por algunos yaquis como muestras de agradecimiento por la recuperación de la salud o por el ascenso del *jiapsi* del familiar muerto al cielo. En el mismo contexto mortuario se observa la asignación de ocho padrinos a los difuntos: cuatro hombres y cuatro mujeres. Ocho son también los fiesteros principales de las celebraciones a los santos patronos.

¿Cuál es el significado del número ocho? Sin duda interpretarlo requeriría una investigación profunda y específica, sin embargo, por lo hasta aquí descrito encuentro que —por su relación con el *yo'onia* (en el caso de los pascolas), con la salud en los *pajkos*, por la vinculación con los padrinos que acompañan en el ascenso del muerto al cielo, y, por la continuidad de la traición a través de los fiesteros— el ocho cuenta con una connotación positiva. Remite a *yo'onia* (mundo viejo), *téeka ukatek* (cielo) y *lu'uturia* (verdad). En ese sentido, considero que la lógica del ocho refiere de algún modo a la noción de antigüedad, de bienestar y de proyección hacia la eternidad. Siendo así es comprensible que estos significados positivos sean adjudicados a los Ocho Pueblos de los que se espera bonanza, continuidad y permanencia en el futuro.

#### **d) La lógica centro-periferia y el espacio circular**

La idea de un centro es sin duda una constante en el pensamiento *yoeme*. Algunos testimo-

nios narran que el centro del Territorio Yaqui se ubica en la sierra Samahuaka, al interior de la Sierra del Baakateebe, inaccesible, aún, para el grueso de la población yaqui. En la mitología que aquí describí el centro se ubica entre las dos cabeceras de los Ocho Pueblos: Pótam y Vícam, lugares que se fundaron a partir de la separación entre *surem* y yaquis cristianizados. Espacio donde habló la vara parlante. Ambos pueblos se mantienen en la actualidad como el espacio geográfico más poblado y, a diferencia de las comunidades de las orillas del territorio, cuentan con mayor número de redes de solidaridad para las festividades de Tiempo Ordinario.

Considero que la lógica centro-periferia ha permitido a los yaquis restablecer los pueblos a lo largo de su historia, partiendo de un espacio inmóvil (céntrico) desde el cual es posible ordenar el territorio hacia el exterior. La misma lógica se encuentra en las festividades patronales. Los fiesteros son elegidos según la ubicación de su vivienda, pues se considera que los habitantes del centro de los pueblos son la fuerza real de la comunidad y la base de la tradición *yoeme*. De este modo los fiesteros azules (representantes de los bautizados/ bien/salvación) pertenecen al centro, mientras que los rojos (representantes del mal/inconversos/perdición) son de la orilla. Esta noción se pudo observar también en los mapas mentales elaborados por los estudiantes. En ellos el resto del espacio partió de un centro deíctico no canónico que figura como trazo inicial del territorio (tal como mostré en el último capítulo).

La lógica circular destaca en la idea de un mundo redondeado, cuyas orillas unen al cielo y a la tierra en una especie de esfera cerrada. El conti, “vuelta”, es también una representación de dicha noción. Con estas pequeñas peregrinaciones con que se rodea la iglesia o el espacio ritual se sacraliza el lugar, se inaugura y se da cierre al tiempo sacro. La lógica circular configura no sólo la forma del espacio sino también el orden cíclico del universo.

## Reflexiones finales

Quizás a estas lógicas habría que agregar la importancia que guarda para los yaquis el mantener sus creencias de manera reservada sólo para los miembros de la tribu y, en ciertos casos, incluso para el grueso de la población *yoeme*. Encuentro que “lo secreto” se considera, en algunas ocasiones, sagrado, y, en otras como tabú. Ambas situaciones se pueden observar en derredor de la Virgen del Camino. Los veinte hombres que mantienen el pacto ocultan su escondite del resto de los yaquis, pues como entidad sagrada no puede ser descubierta por cualquier persona durante el período que dura su resguardo. Sin embargo, al mismo tiempo los pascolas mantienen en secreto la historia de sus amoríos con San Javier y San Francisco. Sólo la dejan entrever en los juegos que realizan; pues, como pude observar durante el tiempo que me dieron la entrevista, los yaquis que se enteraron se escandalizaron de dichas narraciones. Lo oculto es, de este modo, un modo de preservar el conocimiento de lo sagrado dentro de ciertas agrupaciones que dan continuidad a la cosmovisión y que, por su mismo misterio, muestran a la sociedad yaqui la inaccesibilidad de los numinoso.

El respeto que los yaquis muestran por su cosmovisión se muestra también en las restricciones que imponen para evitar que sus creen-

cias sean conocidas por los *yoris*. Es común encontrar negativas del Gobierno Tradicional Yaqui a sus miembros para otorgar el permiso de que participen en concursos o publicaciones de cuentos o leyendas indígenas. La preservación de los saberes yaquis para los yaquis es una de las constantes en el pensamiento de la tribu. Por ese motivo es complicado para los investigadores acceder a cierta información. La negativa a tomar fotos, hacer entrevistas, revisar los archivos de la Guardia Tradicional, entre otras restricciones, responde a la lógica de ocultar lo sagrado a los externos.

Por estas serias limitantes todavía queda mucho por investigar de la cultura yaqui. Con respecto a la espacialidad, los lugares ocultos son un tema que aún no ha sido tocado: es el caso de los altares escondidos en la sierra del Baakateebe, el significado cultural del Samahuaka y la importancia ritual de las cuevas. Falta también profundizar en el estudio del mar. De manera más asequible es necesario un estudio comparativo de la concepción del espacio tomando en cuenta los tres grandes asentamientos poblacionales yaquis: el territorio tradicional, las reservas de Arizona en Estados Unidos y las colonias de Hermosillo.

Por el momento pienso que la panorámica mostrada en esta tesis abre puertas para futuros trabajos.



## Glosario\*

**Alpés.** Cargo ritual femenino, su función es marcar con movimientos de bandera los tiempos de cada escena ritual.

**Amarre.** Acto de comprometer a alguien para que cumpla un cargo como fiestero(a).

**Ania ba'alu'utek.** (*Ba'a* = agua; *lu'ute* = acabarse: 'mundo se acabó el agua'). Nombre del personaje mítico que "pintó la raya" ante la proximidad de los invasores cristianos.

**Baakateebe.** (*Baaka* = carrizo; *teebe* = alto, largo: 'carrizo alto, largo'). Nombre de la cordillera serrana que se ubica al oeste del Territorio Yaqui, parte de la Sierra Madre Occidental.

**Ba'atnaa'ateka.** (*Ba'a* = agua; *-t* = sobre; *ma'a* = mismo; *teka* = cielo: 'agua sobre el mismo cielo'). Hace referencia al pasado remoto, al pasado mítico, al origen del mundo, cuando todo era agua.

**Bolo.** Comida ritual que se ofrece durante las fiestas entre quienes cumplen cargos rituales.

**Bwekaa pa'aria.** (*Bwekaa* = longitud, amplitud; *pa'aria* = llano, solar: 'solar amplio'). Conjunto de solares que conforman una unidad, generalmente perteneciente a una familia extensa.

\* Elaborado por la lingüista Paola Gutiérrez Aranda, con base en el *Diccionario Yaqui-Español y Textos. Obra de preservación lingüística*. Zarina Estrada, Crescencio Butimeá, Adriana E. Gurrola y otros, *Diccionario Yaqui-Español y Textos. Obra de preservación lingüística*, Hermosillo, Sonora, UNISON/Plaza y Valdes, 2004.

Este apartado ofrece una idea general de los conceptos, útil para seguir con fluidez la lectura de la tesis, la profundidad de los mismos se explica de manera detenida a lo largo del trabajo.

**Chapayeka.** Cargo ritual masculino que representa a los judíos que persiguen a Jesús durante la cuaresma.

**Chichijal.** (Espíritu). Entidades, a semejanza de pequeños pájaros, cuya corporeidad adoptan las entidades anímicas de los ancestros cuando acuden a acompañar a sus familiares durante su convalecencia.

**Chiktura.** (*Chiktu* = perderse; *-ra* = adj. despectivo: 'perdedizo'). Los yaquis lo describen como una especie de demonio que vive en el monte y que pierde a la gente.

**Chivato.** Entidad que proporciona dones a los pascolas.

**Chooni.** (Cabello). Ser pequeño de cabello largo y abundante que se rige bajo las órdenes de un amo.

**Conti.** Vuelta en círculo. Peregrinación alrededor del centro ceremonial o del espacio doméstico ritual.

**Fiestero (a).** Cargo ritual que se desarrolla durante las fiestas patronales. Encargados de organizar y sostener la fiesta.

**Juya.** Monte.

**Juya ania.** (*Juya* = monte; *ania* = mundo: 'mundo del monte'). Lo que se alcanza a ver del paisaje sin habitar, sin estar pisando el monte y sin estar pisando la sierra.

**Itom achai o'ola.** (*Itom* = 1PLNM; *achai* = padre; *o'ola* = viejo). "Nuestro padre viejito".

**Itom ania.** (*Itom* = 1PLNM; *ania* = mundo). "Nuestro mundo". El mundo de los yaquis, que incluye tierra y cielo.

- Itom bawe.** (*Itom* = 1PLNM; *bawe* = río). “Nuestro río”.
- Itom wasam.** (*Itom* = 1PLNM; *wasam* = campo; *-m* = PL) “Nuestras tierras de cultivo”
- Jiapsi.** (Corazón, espíritu). Traducido a menu-do por los yaquis como “alma”.
- Kari.** Casa
- Kawi.** Sierra.
- Keepa chatu.** (*Keepa* = llovizna; *cha* = (?); *-tu* = COP. POTENCIAL). Temporada de lluvias esporádicas que se presenta entre octubre y noviembre.
- Kiyosteí.** Cargo ritual femenino. Jefa de la iglesia, encargada de cuidar del templo y de las imágenes de los santos.
- Lutu’uria yo’owe.** (*Lutu’uria* = verdad; *yo’owe* = vieja, antigua). “Verdad mayor”.
- Masam u tea.** (*Masam* = alas; *-u* = DIR; *-tea* = decir: ‘lo que las alas dicen’). Asamblea. Alas del gobernador.
- Matachín.** Cargo ritual masculino. Danzantes de la Virgen. Flores.
- Muumu me’a.** (*Muumu* = abeja, panal; *me’a* = matar). “Matar panal” Ritual celebrado durante la Cuaresma: “Matar panal”.
- Ocho Pueblos tradicionales actuales:** Loma de Bácum, Loma de Guamúchil, Tórim, Vícam, Pótam, Rahum, Huirivis, Belén.
- Ocho Pueblos originales:** BÁCUM, Cócorit, Tórim, Vícam, Pótam, Rahum, Huirivis, Belén.
- Oficio.** Grupo ritual que se compone por los pascolas, el danzante de venado, los músicos y sus moros.
- Onteme.** (*Onte* = enojarse; *me* = NOM). Cerro del valle, llamado “el que está enojado”.
- Pajko.** Fiesta doméstica que se ofrece para el pago de mandas durante la Cuaresma.
- Pueplom.** Pueblos.
- Samauaka.** Sierra que se ubica escondida en la del *Baakateebe*.
- Seberia kibake.** (*Seberia* = tiempo de frío; *kibake* = entrar) Temporada de sequía con frío, entre diciembre y febrero.
- Sikili.** (Rojo). Cerro donde los pascolas se contactan con el chivato para obtener los dones.
- Sooria.** Parte del cielo a que acceden quienes cumplieron cargos rituales en la iglesia.
- Soute’ela.** Venado protector de la fauna de la sierra.
- Surem.** Antecesores de los yaquis que se convirtieron también en animales.
- Taa’a.** Sol.
- Takaalai.** (*Taaka* = cuerpo; *-lai* = ADJ; *-m* = PL: ‘los acuerpados’). Cima hendida. Cerros fronterizos que delimitan el territorio ancestral yaqui hacia el norte y el sur.
- Tataria kibake.** (*Tataria* = tiempo de calor; *kibake* = entrar). Temporada de sequías con calor, entre marzo y mayo.
- Téeka.** Cielo.
- Temajtián o temajti.** (Sacristán). Cargo ritual masculino, ayudante del maestro litúrgico yaqui.
- Tenanchi.** Cargo ritual femenino, auxiliar de la *kiyosteí*.
- Tetakawi.** (*Teta* = piedra; *kawi* = cerro: ‘cerro de piedra’). Cerro ubicado en Guaymas, también conocido por la tribu como *Takalai*.
- Toosa.** (‘Nido’). “Nido heredado”. Territorio de la tribu.
- Tubu’uria.** (*Tu’i* = bueno; *bu’uria* = acumular). Periodo de lluvias intensas, entre junio y septiembre.
- Wakabaki.** Comida ritual preparada con carne de res y verduras. Llamado también cocido.
- Yoawata.** (*Yoawa* = animal; *-ta* = ACU: ‘al animal’). Entidad que habita la sierra. Guardián de los ganados.
- Yoeme.** Hombre.
- Yori.** Hombre blanco o mestizo.
- Yo’o ania.** (*Yo’owe* = viejo; *ania* = mundo: ‘mundo viejo’). Reino antiguo. Instancia del espacio no perceptible por el esquema corporal humano.
- Yo’o jo’aram.** (*Yo’owe* = viejo, *jo’ara* = casa; *m* = PL: ‘casas viejas’). Casas de los encantos: panales, hormigueros, cuevas.
- Yo’omuumuli.** (*Yo’owe* = viejo; *muumu* = abeja, panal; *-li* = ADJ: ‘el panal envejecido’). Gran panal o madre de las abejas.

## Bibliografía

- ALBERO MOLINA, Marino, *Pascolas y chapayecas: problematización de la figura del bufón ritual (ritual clown) en los dos personajes enmascarados del ceremonial yaqui*, Tesina de Licenciatura en Antropología, México, UAM-I, 2003.
- ALMADA, Ignacio, *Breve historia de Sonora*, México, FCE/COLMEX, 2000.
- ALTHUSSER, Luis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, México, Ediciones Quinto Sol, 1998.
- ALVARADO, Neyra Patricia, *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano*, México, El Colegio de San Luis/CONACYT, 2008.
- ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE., 2007.
- ARRUDA, Angela y Lilian Ulup, “Brasil imaginado: representaciones sociales de jóvenes universitarios” en Angela Arruda y Martha Alba, *Imaginario y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica*, España, Anthropos/UAM-I, 2007.
- AGUILERA, Cristina, Fernando Berrojálbiz y Alejandro Fujigaki, “Aproximaciones hacia una idea común de la muerte entre yaquis, tarahumaras y tepehuanes”, en *Las vías del noroeste*, Tomo Dos, UNAM, p. 598. (En galeras).
- BALBAS, Manuel y Fortunato Hernández, *Crónicas de la guerra del Yaqui*, México, Gobierno de Sonora, 1985.
- BARABAS, Alicia, *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las Culturas Indígenas de México*, México, INAH, 2003, Tomo I.
- BELLO MALDONADO, Álvaro, *Espacios reconstruidos, territorios resignados: etnicidad y lucha por la tierra entre los purepechas de Nurio, Michoacán*, México, Tesis de Doctorado en Antropología, UNAM: FFyL, 2006.
- BERGUER, Peter L. y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- BRODA, Johanna, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica” en Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, UNAM/CNCA, 2001, p. 165-238.
- BURDI, Patrizia, “Los tiempos de la fiesta. Estructura ritual y valencias simbólicas del culto de Santiago Matamoros (Sierra Norte de Puebla, México)” en Ingrid Geist (Comp.), *Procesos de significación y contextos rituales*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 1996.
- CAÑEZ F., Gloria, “Por cinco siglos: las etnias de Sonora y ...la fuerza de su voz”, *Memoria del XVII Simposio de historia y antropología de Sonora*, Vol. 1, Instituto de Investigaciones Históricas/UNISON, Sonora, México, 1992, pp. 73-91.

- CASTRO SILVA, Tonatiuh, "Siglos y linderos yaquis. Ensayo de articulación temporal-espacial de una cultura regional" *Memoria del XXV Simposio de historia y antropología de Sonora*, Instituto de Investigaciones Históricas/UNISON, Sonora, México, 2000, pp. 155-180.
- CERDA, Hugo, "La intensidad y la extensión de los conceptos" en *De la teoría a la práctica. El pensar y el hacer en la ciencia y en la educación*, Bogotá, Cooperativa Editorial Magisterio, 2005.
- CROZIER, Michel y Friedberg, Erhard, *El actor y el sujeto, las restricciones de la acción colectiva*, México, Alianza Editorial, 1990.
- DABDOUB, Claudio, "Identidad de la tribu yaqui" en *Memoria del XI Simposio de historia y antropología de Sonora*, Instituto de Investigaciones Históricas/UNISON, Sonora, México, 1987.
- DE LA MAZA, Francisca, *El sistema político yaqui contemporáneo: un análisis del gobierno, los conflictos y su relación con el estado mexicano en el pueblo yaqui de Pótam, Sonora*, Tesis de Maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2003.
- ELIADE, Mircea, *El eterno retorno*, Buenos Aires, Origen/Planeta, 1985.
- ERICKSON, Kirstin C., "Paisajes encantados: memoria, sentido de lugar e identidad en la narrativa yaqui", *Cuadernos de Literatura*, Volumen XI, Número 22, enero-junio, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- EVERS, Larry y Felipe Molina, "Don Alfonso Flores Leyva's "Testamento": Holograph, Transcription, and Translation", *Journal of the Southwest*, Volumen 34, No. 1, Spring 1992, University of Arizona Press The Southwest Center, Tucson, p. 72-106.
- ESCOBAR, Antonio y Teresa Rojas, *La presencia del indígena en la prensa capitalina del siglo XIX*, México, INI/CIESAS, 1992.
- ESTRADA, Zarina, Crescencio Buitimea, Adriana E. Gurrola y otros, *Diccionario Yaqui-Español y Textos. Obra de preservación lingüística*, Hermosillo, Sonora, UNISON/Plaza y Valdes, 2004.
- FABILA, Alfonso, *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*, México, INI, 1978.
- FÉLIX GASTÉLUM, José R., *Sonora de la prehistoria al siglo XXI en pocas palabras*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 2003.
- FERNÁNDEZ, José A., "Los paisajes del desierto" en Hernán Salas y Rafael Pérez-Taylor, *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, México, UNAM: IIA/PyV, 2004, p. 22-35.
- FIGUEROA, Alejandro, "José María Leyva, Cajeme. Un símbolo para la identidad sonorenses" en José Manuel Valenzuela, *Entre la magia y la historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, Tijuana, B.C., El Colegio de la Frontera Norte / Plaza y Valdés, 2004, p. 23-34.
- \_\_\_\_\_, *Por la tierra y por los santos. Identidad y resistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, CONACULTA/Culturas Populares, 1994.
- \_\_\_\_\_, "Reproducción cultural e identidad étnica entre los Yaquis y los Mayos", *Memoria del XVI Simposio de historia y antropología de Sonora*, Vol. 2, Instituto de Investigaciones Históricas/UNISON, Sonora, México, 1993, pp.257-268.
- \_\_\_\_\_, "Reproducción cultural e identidad étnica entre los Yaquis y los Mayos", *Memoria del XVI Simposio de historia y antropología de Sonora*, Vol. 2, Instituto de Investigaciones Históricas/UNISON, Sonora, México, 1993, pp. 257-268.
- FLAGLER, Edward, *Tambores Indios, conocer los señores de la tierra*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1998.
- FLORES, Camilo, *Cuestionamiento sobre los cuadriláteros porfirianos*, Mecanografiado, Archivo personal del autor.
- Flores, Claire y Edgar O. Gutiérrez (comp), *Descripción política, física, moral y comercial del Departamento de Sonora en la República Mexicana por Vicente Calvo, 1843*, México, INAH, 2006.
- FLORESCANO, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Nuevo Siglo/Aguilar, 1997.

- GUERRERO DE LA LLATA, Patricia, "En busca de las huellas de un imaginario social en la Biografía de José María Leyva-Cajeme escrita por Ramón Corral" en Esperanza Donjuan y Raquel Padilla (coord.), *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*, Sonora, El Colegio de Sonora/Universidad de Sonora, 2010.
- GIMÉNEZ, Gilberto y Catherine Héau Lambert, "El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad", *Culturales*, enero-junio, Año/Vol. III, número 005, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, México, 2007, p. 7-47.
- GOFFMAN, Erving, *Ritual de la interacción*, Argentina, Amorrortu, 1970.
- GÓMEZ SALAZAR, Mónica, *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*, México, UNAM, 2009.
- GONZÁLEZ ENRÍQUEZ, J., *Les Yaqui. Mexique septentrional. Un manuel d'ethnographie appliquée*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- GOUY-GILBERT, Cécile, *Una resistencia india: los yaquis*, México, Instituto Nacional Indigenista / Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, 1983.
- GUERRERO, Alfredo, "Imágenes de América Latina y México a través de los mapas mentales" en Arruda, Angela y Alba Martha, *Espacios imaginarios y representaciones sociales*, España, Anthropos/UAM-I, 2007, p. 235-285.
- HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, México, S. XXI, 1979.
- HARVEY, David, *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- HOLDEN, Jane, *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, México, FCE., 1978.
- HU-DE HART, Evelyn, *Adaptación y resistencia en el Yaiquimi*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional Indigenista, 1995.
- JARA ROMO, Ana Lisbe, *La comunidad yaqui*, Tesis de Licenciatura en Trabajo Social, Universidad de Sonora, 1971.
- JERÓNIMO ROMERO, Saúl, "Visión historiográfica de los yaquis", *Memoria del XXI Simposio de historia y antropología de Sonora*, Instituto de Investigaciones Históricas/UNISON, Sonora, México, 1996, pp. 475-488.
- LERMA, Enriqueta, "Concepción y práctica de la autonomía yaqui: una lucha constante" en Gasparello, Giovanna y Jaime Quintana (coords.), *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*, México, UAM-I, 2009, p. 87-102.
- \_\_\_\_\_, *Venado de dos cabezas: políticas del lenguaje en las comunidades yaquis, El caso de las relaciones de poder en torno al Proyecto Educativo de la Tribu Yaqui*, Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- LEVINSON, Stephen, *Pragmática*, Barcelona, Ed. Teide, 1989, cap. 2.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIA, 2008.
- \_\_\_\_\_, "El núcleo duro" en Broda, Johanna, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, UNAM/CNCA, 200, p.147-65.
- \_\_\_\_\_, "El dios en el cuerpo", *Dimensión Antropológica*, Año 16, Vol. 43, mayo/agosto, 2009, Pp. 7-45.
- LÓPEZ SOTO, Virgilio, "Tribu Pascua Yaqui. Su identidad", *Memoria del XIX Simposio de historia y antropología de Sonora*, Vol. 2, Instituto de Investigaciones Históricas/UNISON, Sonora, México, 1994, pp. 351-362.
- LOZANO, Fabio, "Dominios Territoriales, desarraigos e imaginarios religiosos en Colombia. Una aproximación histórica", *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Aurelio Alonso (compilador), Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008.
- MAISONNEUVE, Jean, *Ritos religiosos y civiles* Editorial Herder, Barcelona, 1991.
- MARTÍNEZ, Constantino, "Codificación del tiempo y del espacio en lengua yaqui", *Revista de la Universidad de Sonora* (internet).



- MEDINA, Andrés, “La Cosmovisión mesoamericana” en Broda, Johanna, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, UNAM/CNCA, 2001, p. 67-163.
- MEDINA, Patricia, *Identidad y conocimiento. Territorios de la memoria: experiencia intercultural yoreme mayo de Sinaloa*, México, CONACYT /UPN/PyV, 2007.
- MENDOZA ONTIVEROS, Marivel, “Análisis estructural del compadrazgo yaqui”, *Ciencia Ergo Sum*, Nov. 2003-Feb., Año 2004, Vol. 10, No. 003, UAEM, p. 259-269.
- MOCTEZUMA ZAMARRÓN, José Luis, *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*, México, Siglo XXI/El Colegio de Sinaloa, 2001.
- MONDRAGÓN, Lucila, Jaqueline Tello y Argelia Valdez, *Relatos yaqui, Kejiak nookim; Relatos Mayo, Yoremnok ettéjorim*, CNCA/Culturas Populares, 1996.
- MONTANÉ, Julio César, “Las fronteras sonorenses” en Hernán Salas Quintanal, *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, México, UNAM:IIA/PyV, 2004, p. 305-314.
- MUÑOZ OROZCO, Macximiliano y Socorro Guzmán, “Política indigenista: pasado y presente”, *Memoria del XXIII Simposio de historia y antropología de Sonora*, Instituto de Investigaciones Históricas/UNISON, Sonora, México, 1998, pp. 135-148.
- Nentvig, Juan, *El Rudo Ensayo. Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1993.
- NICOLI, Patricio, *El estado de Sonora. Yaquis y mayos. Estudio Histórico* (1885), Gobierno del Estado de Sonora, 1993.
- OCHOA ZAZUETA, Jesús Ángel, *Los kiliwa y el mundo se hizo así*, México, INI, 1978.
- Olavarría, María Eugenia, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, INI/UAM/CNCA, 1990.
- , *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdes, 2003.
- , “La mitología cosmogónica del noroeste” en Jesús Monajarás-Ruiz, *Mitos cosmogónicos del México Indígena*, México, INAH, 1989, p. 245-305.
- , *Símbolos del desierto*, México, UAM-I, 1992.
- OLMOS, Miguel, *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahita-tarahumara*, México, INAH, 1998.
- OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- PADILLA, Raquel, *Yucatán, el fin del sueño yaqui. El tráfico de yaquis y el otro triunvirato*, Sonora, Gobierno del Estado de Sonora/Secretaría de Educación y Cultura, 1995.
- , y Zulema Trejo, “Los ocho pueblos como concepto” en *Conflicto y armonía. Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora*, México, CNCA / INAH Sonora, 2009, p. 195-212.
- PAINTER, Muriel T., *The yaqui eastern ceremony at Pascua*, Tucson, Tucson Chamber of Commerce, 1950.
- PÉREZ DE RIVAS, Andrés, *Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más fieras y bárbaras del Nuevo Orbe; conseguidos por los soldados de la Milicia de la Compañía de Jesús en las Misiones de la Provincia de la Nueva España*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1985.
- PFEFFERKOR, Ignaz, *Descripción de la Provincia de Sonora*, México, CNCA, 2008.
- RÁMIREZ MORALES, César (coord.), *Carl Lumholtz Montañas, duendes, adivinos...*, México, INI, 1996.
- RAMÍREZ ZAVALA, Ana Luz, *La participación de los Yaquis en la Revolución 1913-1920*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Sonora, Hermosillo, 2005.
- RESTOR RODRÍGUEZ, María Macrina *La influencia de las instituciones y los programas gubernamentales en la división interna entre los yaquis de Sonora 1970-1994*, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, mayo de 2007.

- ROZAT, Guy, "Desiertos de rocas y desiertos del alma. Un acercamiento antropológico al la crónica de Pérez de Rivas" en Hernán Salas y Rafael Pérez-Taylor, *Desierto y fronteras. El note de México y otros contextos culturales*, México, UNAM: IIA/PyV, 2004, p. 315-322.
- RUIZ, Trinidad, *Tres procesos de lucha por la sobrevivencia de la tribu yaqui, testimonios*, Sonora, Pacmyc, 1994.
- SÁNCHEZ AZCONA, Jorge, *Introducción a la sociología de Max Weber*, México, Colofón, 1991.
- SANTOS, Milton, "Espacio y método", *Geocrítica*, No. 65, septiembre, 1986, p. 5-27.
- SALAS, Hernán y Rafael Pérez-Taylor, *Desierto y fronteras. El note de México y otros contextos culturales*, México, UNAM: IIA/PyV, 2004.
- SARIEGO RODRÍGUEZ, Juan Luis, "Propuestas y reflexiones para una antropología del norte de México" en De la Peña, Guillermo y Luis Vásques (coord.) *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, México, FCE., 2002.
- SCHUTZ, Alfred, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- SCOTT, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2007.
- SIERRA, Griselda, *Serie Los Municipios de Sonora*, Tomo III, Gobierno del Estado de Sonora, s/d.
- SPICER, Edward H., "El problema yaqui" en *América Indígena*, No. 4, Vol. V, México, D.F., octubre, 1945, p. 273-286.
- \_\_\_\_\_, *Los yaquis. Historia de una cultura*, México, UNAM: IIH, 1994.
- \_\_\_\_\_, "Yaqui villages past and present", *The Kiva*, No. 1, Vol. 13, November, 1947, p. 4.
- TORÚA, Alfonso, *Frontera en llamas. Los Yaquis y la Revolución Mexicana*, Sonora, UNISON/CESUES, 2006.
- TRONCOSO, Francisco P., *Las guerras con las tribus Yaqui y Mayo desde el 22 de diciembre de 1529, hasta el 31 de diciembre de 1902*, México, SEDENA, 1984.
- TRUJILLO, Octaviana, "La experiencia de los yaquis en los Estados Unidos", *Notas Actuales*, Boletín de la Embajada de los Estados Unidos, No. 463. 10 de diciembre de 2003.
- \_\_\_\_\_, "Los Yaquis sobrevivimos porque teníamos identidad", *Notas Actuales*, Boletín de la Embajada de los Estados Unidos, No. 463. 10 de diciembre de 2003.
- TURNER, Victor, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988.
- URQUIJO DURAZO, Josefina, *La lengua yaqui en Hermosillo. Perspectivas de un proceso de desplazamiento lingüístico en una zona urbana*, Universidad de Sonora, Tesis de Licenciatura en Lingüística, 1989.
- VALCÁRCCEL, José Ortega, *Los horizontes de la geografía*, España, Ariel, 2000.
- VALENCIA, Arturo, *Agricultura tradicional yaqui*, Hermosillo, SEP/Dirección General de Cultural Populares, 1985.
- VALENZUELA, Gerardo, *Las políticas de desarrollo autogestivo en comunidades indígenas. El caso del plan integral de desarrollo de la tribu yaqui*, Tesis de maestría en Ciencias Sociales con especialidad en Políticas Públicas, COLSON, Hermosillo, Sonora, 2004.
- VARELA, Leticia, *La música en la vida de los yaquis*, Hermosillo, Gobierno de Sonora, 1986.
- VELASCO TORO, José, *Los yaquis: historia de una activa resistencia*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988.
- VILLAR, Karla K., *La kw'inchikwa como tema de conversación: un estudio de la relación entre discurso, ideología y cultura en una comunidad purépecha*, Tesis de Maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- VOGT, Evon Z., *Ofrendas para los dioses*, México, FCE., 1979.
- VOLOSHINOV, Valentin, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.
- ZÁVALA, Palemón, *El indio Cajeme y su nación del río yaqui*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, 1985.
- \_\_\_\_\_, *El indio Tetabiate y la nación del Río Yaqui*, Hermosillo, Sonora, Imágenes de Sonora, 1997.

ZENE, Cosimo, “Travesía en el desierto. Las experiencias de la humanidad en el diálogo con Dios” en Hernán Salas y Rafael Pérez-Taylor, *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*, México, UNAM: IIA/PyV, 2004, p- 45-67.

#### Otras Fuentes:

*Vícam Switch*, Vícam, Sonora, Periódico local marzo 2010, Año 2, No. 34.

#### Textos de internet:

Cronología del Estado de Occidente <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/271/6.pdf> (10/10/2009).

EGGERS LAN, Conrado, “Los conceptos de “Pueblo” y “Nación” en la propuesta de Unidad Latinoamericana” [http://www.cepag.com.ar/pdf/peronistas\\_3/eggers%20lan.pdf](http://www.cepag.com.ar/pdf/peronistas_3/eggers%20lan.pdf), (08/10/2010).

GIMÉNEZ, Gilberto, “Identidades étnicas: estado de la cuestión” [\[digy.com/peimber/id\\\_etnicas.pdf\]\(http://www.paginaspro-digy.com/peimber/id\_etnicas.pdf\), \(08/10/2010\).](http://www.paginaspro-</a></p></div><div data-bbox=)

Jesucristo.net: <http://www.jesucristo.net/Rico-yLazaro.htm> (24/10/2010).

PINTOS, Juan Luis, *Construyendo realidad(es): los imaginarios sociales*. (2000) <http://web.usc.es/~jlpintos/articulos/construyendo.htm> (25/02/08).

*Plan de manejo tipo de venado cola blanca en zonas templadas y tropicales de México*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Subsecretaría, de Gestión para la Protección Ambiental, Dirección General de Vida Silvestre, Febrero, 2007. <http://www.semarnat.gob.mx/gestionambiental/vidasilvestre/Documents/Planes%20de%20Manejo/Plan%20de%20Manejo%20Tipo%20de%20Vena%20Cola%20Blanca%20en%20Zonas%20Templadas%20y%20Tropicales.pdf>, (21/05/2010).

“La Cuaresma dentro del año litúrgico”, Delegación Diocesana de Liturgia -Teruel y Albarra-cín-[http://www.diocesisdeteruel.org/pdf%20y%20otros/Cuaresma%2008/A%C3%B1o\\_liturgico.pdf](http://www.diocesisdeteruel.org/pdf%20y%20otros/Cuaresma%2008/A%C3%B1o_liturgico.pdf) (16/06/2010)

## Índice de imágenes

### Gráficas

Gráfica 1. Identificación de los mundos natural y humano. . . . .	202
Gráfica 2. Frecuencia en el registro de asentamientos . . . . .	204
Gráfica 3. Nivel de mejor reconocimiento de la ubicación de los pueblos. . . . .	205

### Fotografías

Don Fermín y doña Luisa, miembros de la Tribu Yaqui. . . . .	20
El presidente Lázaro Cárdenas durante las negociaciones... . . . .	26
Miembros de la Tribu Yaqui al pie del <i>Baakateebe</i> . . . . .	33
Cerro <i>Onteme</i> . . . . .	49
Cerro Boca Abierta. . . . .	51
Bandera yaqui . . . . .	62
Cerro <i>Takaalai (Tetakawi)</i> . . . . .	64
Gobernadores yaquis . . . . .	65
Tambolero y bastones de mando . . . . .	66
Detalle de la investidura de coyote. . . . .	70
<i>Juya</i> . . . . .	76
Músicos rituales de oficio: pascola, venado . . . . .	77
Danzantes de pascola y venado . . . . .	78
Don Luis “Maso” y Gregorio Flores: danzantes de venado. . . . .	79
Detalle de cabeza de venado . . . . .	81

Tumba de un Palacios . . . . .	83
Niño yaqui con cabello largo, sin bautizar . . . . .	85
Sierra del <i>Baakateebe</i> . . . . .	86
Solar yaqui . . . . .	91
<i>Wasam</i> : tierras de cultivo . . . . .	95
Tórim . . . . .	107
Camino del <i>conti</i> en Huirivis . . . . .	122
<i>Chapayeka beranaca</i> . . . . .	123
<i>Chapayekas</i> . . . . .	124
Grupo de cantora . . . . .	125
Enramada de la Semana Santa . . . . .	126
Danza de pascolas . . . . .	126
Comida ritual: <i>wakabaki</i> . . . . .	127
Festejo de los perros en el día de San Lázaro . . . . .	132
Niños angelitos . . . . .	135
Cruz Mayor en Huirivis y en Pótam . . . . .	137
Iniciación de los pascolas . . . . .	143
Enramada de fiesteros . . . . .	144
Cerro <i>Abauscare</i> , Tórim . . . . .	145
Santa Cruz en la cima del cerro <i>Abauscare</i> . . . . .	146
Iglesia de Pótam . . . . .	147
Fiesteros rojos, fiesta se Santa Cruz . . . . .	151
Bolo sobrante de una fiesta . . . . .	154
Pierna de res cedida a una fiestera . . . . .	155
Moros rojos de pascolas . . . . .	157
Joven tambolero yaqui . . . . .	158
Fiesteros rojos esperando ser bautizados, Trinidad en Pótam . . . . .	160
Iglesia de Bacum e iglesia de Lomas de Bacum . . . . .	163
Danzantes de matachín . . . . .	166
Mujer, mortaja y rosario . . . . .	172
Panteón de Vícam en octubre . . . . .	175
Altar principal a los difuntos . . . . .	176
Ofrenda a los difuntos . . . . .	177

Crucifijo de día de muertos . . . . .	177
Don Camilo Flores y Enriqueta Lerma. . . . .	182
Grupo de análisis, Bachillerato No. 26 . . . . .	186
Joel: joven estudiante yaqui . . . . .	187
Alfredo: joven yaqui, estudiante de bachillerato . . . . .	187
Señorita yaqui . . . . .	188

### Mapas

Mapa 1. Territorio Tradicional Yaqui al sur de Sonora. Al norte los pueblos yaquis de Estados Unidos . . . . .	22
Mapa 2. Los cuadriláteros porfirianos . . . . .	181
Mapas 3, 4 y 5. Diseños del espacio yaqui en los libros de educación indígena . . . . .	183

### Figuras

Fig. 1. El mundo, según los yaquis . . . . .	58
Fig. 2. Esquema de parentesco: padrinos-ahijados de ritos mortuorios . . . . .	61
Fig. 3. Esquema de parentesco del coyote . . . . .	67
Fig. 4. El <i>itom ania</i> , según los yaquis . . . . .	75
Fig. 5. Disposición de los solares . . . . .	89
Fig. 6. Matar panal. . . . .	128
Fig. 7. Fiestas de Matar panal y San Lázaro . . . . .	132
Fig. 8. Espacio cívico-ceremonial, Pótam . . . . .	150
Fig. 9. Orden de los participantes de la fiesta dentro de la iglesia . . . . .	156
Fig. 10. Disposición del espacio en la fiesta de la Virgen del camino . . . . .	165
Fig. 11.1. Orden del sequito que acompaña a la Virgen del Camino. . . . .	167
Fig. 11.2. Recorrido del <i>conti</i> en la fiesta de la Virgen del Camino. . . . .	168

### Cuadros

Cuadro 1. Habitantes de los poblados yaquis. . . . .	105
Cuadro 2. Calendario del Ciclo Festivo Yaqui. . . . .	118
Cuadro 3. Ciclo festivo de acuerdo con el ciclo de lluvias . . . . .	120
Cuadro 4. Estructura organizativa de los fiesteros . . . . .	152

### Dibujos de los estudiantes del Bachillerato No. 26

Dibujo 1. Los pueblos del sureste están dibujados como si estuvieran al norte del territorio . . . . .	189
Dibujos 2 y 3. En ambos dibujos se muestran los límites del Territorio Yaqui sin que se exista correspondencia entre las dos formas . . . . .	190
Dibujo 4. Prototipo de esquema del Territorial Yaqui, sin fronteras ni forma . . . . .	190
Dibujo 5. El Territorio Yaqui se muestra en Sonora, pero separado de México. . . . .	191
Dibujo 6. Ubicación espacial de tipo egocéntrico-personal . . . . .	192
Dibujo 7. . . . .	193
Dibujo 8. Egocentrismo local: Vícam Estación. . . . .	194
Dibujo 9. Egocentrismo local: Vícam Estación. . . . .	194
Dibujo 10. Vícam Estación señalado como localidad de referencia . . . . .	195
Dibujo 11. . . . .	195
Dibujo 12. Se señala a Tórim con base en Vícam Estación como centro deíctico no canónico . . . . .	196
Dibujo 13. Se señala a Pitahaya con base en Vícam Estación como centro deíctico no canónico . . . . .	197
Dibujo 14. Egocentrismo local: Tórim . . . . .	197
Dibujo 15. Egocentrismo local: Tórim . . . . .	197
Dibujo 16. Egocentrismo local: Tórim . . . . .	198
Dibujo 17. Egocentrismo local: Vícam Pueblo . . . . .	198
Dibujo 18. Egocentrismo local: Vícam Pueblo . . . . .	199
Dibujo 19. Diversos dibujos de iglesias en diferentes pueblos. . . . .	200
Dibujo 20. Venado, pascola y chapayeka . . . . .	200
Dibujo 21. . . . .	201
Dibujo 22. Asentamientos poblacionales dispersos como unidades cerradas . . . . .	203
Dibujo 23. El <i>itom ania</i> y el <i>yo'o ania</i> . . . . .	206





