Casa abierta al tiempo

université
PARIS
DIDEROT
PARIS 7

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y
HUMANIDADES

UNIVERSIDAD DE PARÍS DIDEROT
ECOLE DOCTORALE 382

El regreso de los Oískama

Un acercamiento cognitivo a la vida religiosa de los pimas de la
Sierra Madre Occidental (México)

Andrés Oseguera Montiel

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

DIRECTORA:

Dra. María Eugenia Olavarría

DIRECTORA:

Dra. Françoise Lestage

ASESORES:

Dr. Saúl Millán Valenzuela

Dr. Miguel Olmos Aguilera

México DF

junio de 2010

**A MARGARITA Y
A NUESTROS DOS QUERIDOS PINGOS
SEBASTIAN Y MATEO**

AGRADECIMIENTOS

La investigación que aquí se presenta pudo realizarse gracias al apoyo y la colaboración tanto de personas como de varias instituciones, a quienes deseo expresar mis agradecimientos. Agradezco a la Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua, pues ha sido ahí donde he recibido el apoyo institucional para culminar esta investigación y formarme como profesor. Del mismo modo, a la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, y a la Universidad París 7 Diderot por impulsar y darme las herramientas académicas para realizar esta investigación antropológica.

He participado en dos proyectos financiados por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, decisivos para la elaboración de esta investigación: El proyecto de "Etnografía de las Regiones Indígenas de México hacia el Nuevo Milenio" emanado de la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y el proyecto "Parentesco, cuerpo y reproducción. Representaciones y contenidos culturales en el contexto mexicano contemporáneo (CB-2006-1-56385)", coordinado por María Eugenia Olavarría.

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a mis directoras María Eugenia Olavarría y Françoise Lestage por su confianza para que pudiera explorar propuestas teóricas en torno a las creencias y rituales indígenas; por sus palabras de aliento, su dirección y su total apoyo en cuestiones académicas. De no haber sido por ellas, todavía estaría en las marismas de la incertidumbre. Al mismo tiempo, mi formación como antropólogo estará siempre en deuda con Saúl Millán. En los trazos estilísticos y en las argumentaciones teóricas de esta tesis se develan, casi sin querer, los rasgos de su enseñanza que por varios años tuve la fortuna de recibir. También agradezco de manera especial a Miguel Olmos por el tiempo y la dedicación para leer este trabajo; por los comentarios críticos y razonados que he recibido para mejorar esta investigación.

Son muchos los que de manera indirecta me han ayudado a culminar esta tesis. Agradezco a Leopoldo Trejo, por las discusiones acaloradas que tuvimos de manera informal para resolver problemas teóricos que parecían no tener salida y, tal vez nunca la tengan. A Toño Reyes y a Johannes Neurath que siempre estuvieron leyendo mis avances, alentándome y haciendo críticas pertinentes. A Miguel Bartolomé y a Alicia Barabas por sus sugerentes

observaciones en partes del texto. A Gerardo Conde y a Enrique Soto, compañeros de la ENAH-Chihuahua, que han escuchado y criticado el enfoque teórico que guía esta investigación.

Quedo en deuda también con Fr. Jesús Rodríguez Galindo, con David Joseph Beaumont O.F.M, con Roberto Ramírez Méndez y Luís Barragán por su generosidad y amabilidad para compartir información documental. A Raúl García por sus *tips* para adentrarme en las fuentes documentales. A Rodolfo Coronado por todo el apoyo que me ha brindado desde la dirección de la ENAH-Chihuahua. A Françoise Brouzes por su apoyo en la traducción del resumen en francés. En el mismo sentido, agradezco a mis alumnos y amigos Ricardo Rodríguez y Gabriela Fierro por compartirme información de campo que terminó siendo de gran ayuda. Por el apoyo moral y técnico también agradezco a Socorro Flores, a Erika Terrazas, a Mónica Lira y a Israel Hinojosa Baliño.

A mis alumnos Pedro Pacheco, Rafael Muñoz, Ángel Morales y Fernando Castro, interlocutores indispensables dentro del taller de antropología cognitiva que actualmente coordino en la ENAH-Chihuahua. Quiero agradecer del mismo modo a Sonia Safa, Tania Sosa, Sabrina González, Alejandra Vega, Julio Rosales, Diana Gutiérrez, el Kache, Sergio Carreón, Betsy Cárdenas, Cristina Huguín y Oscar Martínez, alumnos todos ellos que me acompañaron y me apoyaron en las distintas temporadas de campo que hice desde el 2004 hasta la actualidad.

Mis incursiones a la sierra siempre fueron recibidas por una hospitalidad inigualable. Nunca estará de más decir que esta tesis no hubiera podido realizarse sin la amabilidad que mostraron los pimas de la sierra Madre Occidental. Por ello, y por su disposición a platicar de su propia costumbre, estaré siempre en deuda con Alberto Castellanos, con José Ángel Galaviz, con Francisco Jiménez Cruz, con José Onésimo C. y su esposa Cuca, con Paulino R. y con muchísimos otros indígenas que, generosamente, me abrieron las puertas de su conocimiento. También debo agradecer a Abelardo Ponce de León Beltrán, a Blanca García así como a todos sus hijos por su hospitalidad y cariño. A Ofelia Ponce de León Beltrán por compartir conmigo las bellas y apasionadas anécdotas de su vida.

Estaré eternamente agradecido con mi madre María Eugenia Montiel y con mi padre Javier Osegura† por el esfuerzo y cariño que me han brindado desde siempre para que llegue hasta aquí.

Esta tesis está por supuesto dedicada a Margarita Hope, compañera de viaje pero también de una vida que emprendimos juntos como familia. Ella me condujo a la sierra Madre Occidental y me convenció de lo interesante que

sería realizar una investigación sobre los pimas. Su admiración por mi trabajo, que en cierta medida no tiene más justificación que su amor, me ha permitido seguir adelante en los momentos más críticos y difíciles que experimenté a lo largo de esta investigación. Junto a ella, y gracias a ella, están nuestros hijos, Sebastián y Mateo, que serán siempre mi fuente de inspiración.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	
2. LOS PIMAS: TAN INDIOS COMO CIVILIZADOS.....	
2.1 LOS PIMAS A LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES.....	
2.2 EVANGELIZACIÓN Y ACEPTACIÓN DE LA NUEVA RELIGIÓN.....	
2.3 LA CONFORMACIÓN DE LOS PUEBLOS PIMAS.....	
3. ENTRE LA PERSISTENCIA DE LA COSTUMBRE Y EL RESCATE DE LA IDENTIDAD.....	
3.1 MAYCOBA Y LA PERSISTENCIA DE LA COSTUMBRE.....	
3.1.1 LA SEMANA SANTA EN MAYCOBA.....	
3.2 LA EVANGELIZACIÓN INCULTURADA Y EL RESCATE DE LA CULTURA.....	
3.3 LA TRUBU Y EL GOBERNADOR INDÍGENA.....	
3.4 LOS NOMBRES PROPIOS Y AJENOS.....	
3.5 LOS LÍMITES DE UNA CULTURA INDÍGENA.....	
4. LOS SERES SOBRENATURALES ENTRE LOS PIMAS.....	
4.1 LAS CIÉNEGAS Y LOS OÍSKAMA.....	
4.2 LAS METAMORFOSIS Y LOS OÍSKAMA.....	
4.3 LA CONTRAINTUITIVIDAD DE LOS OÍSKAMA Y DIOSICHMAM.....	
4.4 LOS HUESOS DE LOS MUERTOS Y LOS ANTEPASADOS.....	
4.5 EL SIMBOLISMO A PRUEBA ANTE UNA EPIDEMIA DE REPRESENTACIONES.....	
5. LAS RUTAS DEL PENSAMIENTO PIMA.....	
5.1 DE LA PERSONA A LA CASA Y DE LOS HUESOS A LAS CUEVAS.....	
5.2 EL IBDAG Y LAS REPRESENTACIONES MENTALES.....	
5.3 LA NIÑA QUE VOLTEÓ EL HACHA.....	
6. UN VIAJE AL MUNDO DE LOS OÍSKAMA.....	
6.1 LAS CONSECUENCIAS DE UNA MENTE DÉBIL.....	
6.2 EL VIAJE DEL CURANDERO.....	
6.3 LA LUCHA CONTRA LOS OÍSKAMA	
6.4 EL MAL PUESTO.....	
6.5 EL RITUAL DE CURACIÓN EN LA JUNTA DE LOS RÍOS.....	
7. EL SIMBOLISMO DEL TRES Y EL CUATRO.....	
7.1 LA ENCRUCIJADA DEL MITO Y EL RITO.....	
7.2 DE LA COSTUMBRE A LA RELEVANCIA.....	
8. EL YÚMARE PIMA.....	
8.1 EL MENSAJE OCULTO DEL RITUAL.....	
8.2 ¿POR QUÉ HACER YÚMARE?	

8.3 PREPARATIVOS Y REQUISITOS PARA HACER YÚMARE.....	1
8.4 LOS CANTOS Y LA DANZA DE LAS MUJERES.....	1
8.5 EL BAKI Y LAS HIERBAS MEDICINALES.....	2
8.6 LA BATALLA FINAL	2
8.7 FINGIMIENTO Y CONTRADICCIÓN EN EL RITUAL.....	2
8.8 TRANSGRESIÓN EN EL MITO Y EN EL RITO.....	2

9. CONCLUSIONES.....	2
----------------------	---

10. BIBLIOGRAFÍA.....	2
-----------------------	---

APÉNDICE

1. LOS CANTOS DEL YÚMARE.....	243
-------------------------------	-----

TABLAS

1. POBLACIÓN ESTIMADA DE LOS PUEBLOS DE VISITA Y SUS CABECERAS PIMAS DEL SIGLO XVIII Y PRINCIPIOS DEL XIX.....	42
2. POBLACIÓN ESTIMADA DE LOS PUEBLOS DE VISITA Y SUS CABECERAS PIMAS DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX.....	42
3. ESTIMACIONES SOBRE LA POBLACIÓN DE SONORA, 1600-1800. VECINOS Y GRUPOS INDÍGENAS SELECCIONADOS.....	45
4. POBLACIÓN TOTAL DE 5 AÑOS Y MÁS DE LOS MUNICIPIOS DE TEMÓSACHI Y MADERA DEL ESTADO DE CHIHUAHUA.....	49

CUADROS

1. OPOSICIONES ENTRE LA METAMORFOSIS DE LA SERPIENTE Y EL OSO....	102
2. CORRESPONDENCIAS ENTRE EL MITO Y EL RITO.....	177
3. OPOSICIONES ENTRE EL MITO Y EL RITO.....	178

DIAGRAMAS

1. ESPACIOS Y UTENSILIOS DEL YÚMARE.....	197
2. MOVIMIENTO OBLIGATORIO PASANDO POR DETRÁS DEL ALTAR.....	212

MAPAS

1. UBICACIÓN ACTUAL DE LOS PRINCIPALES ASENTAMIENTOS PIMAS EN TERRITORIO MEXICANO.....	9
2. UBICACIÓN APROXIMADA DE LOS OPATAS, JOVAS Y LOS PIMAS BAJOS EN 1678.....	33
3. LOS PIMAS BAJOS Y SUS VECINOS A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVI...	34
4. DETALLE DE MAPA QUE UBICA LA DISTRIBUCIÓN DE LOS PIMAS BAJOS EN 1955.....	47

5. DISTRIBUCIÓN APROXIMADA DE LOS HABLANTES DE PIMA SEGÚN LAS SECCIONES ELECTORALES DEL MARCO GEOESTADÍSTICO ELECTORAL CON BASE EN EL II CONTEO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA DEL INEGI 2005.....	51
---	----

Mapa 1. Ubicación actual de los principales asentamientos pimas en territorio mexicano

1. INTRODUCCIÓN

Esta investigación pretende, ante todo, hacer un aporte etnográfico de uno de los grupos indígenas de México menos trabajados por la antropología mexicana. Se trata de los pimas también conocidos como *o'oba* ubicados en las montañas de la sierra Madre Occidental, entre los límites interestatales de Chihuahua y Sonora. En comparación con otros grupos indígenas ubicados en el extenso noroeste mexicano, los pimas no han llamado la atención debido a una aparente pérdida de su singularidad que desdibuja el contraste cultural y lo que puede decirse de su análisis.

Mi insistencia en el aspecto etnográfico de esta investigación cumple, en este sentido, un doble cometido: subsanar una ausencia en el mapa etnográfico de México y al mismo tiempo, demostrar que aún cuando un grupo indígena muestra los signos del "mestizaje cultural", se puede hablar de la particularidad etnográfica que invita a la reflexión y al análisis antropológico. Esto es evidente al menos en el ámbito de las creencias y prácticas religiosas de los pimas, pues es ahí donde mi exploración etnográfica permitió identificar los rasgos de una particularidad cultural para su posterior análisis.

Así, independientemente del grado de mestizaje cultural que caracteriza el contexto actual de los pimas, fui identificando creencias y prácticas religiosas que me parecieron representantes de la singularidad cultural y, en este sentido, la posibilidad de iniciar una investigación en torno a las mismas. Del conjunto de creencias religiosas destacan las que tienen que ver con los *oískama*¹. Se trata de seres sobrenaturales que habitan en lo profundo de las ciénegas (*wáwey*)² o emanaciones de agua que, aún cuando las lluvias de temporal no sean abundantes, difícilmente llegan a secarse. Son estos seres sobrenaturales

¹ Todos los términos en lengua indígena están en cursiva. En la medida de lo posible, se utiliza la ortografía empleada por Roberto Escalante y Zarina Estrada Fernández, quienes, a pesar de centrar su investigación gramatical entre los pimas de Sonora que presenta variaciones dialectales con respecto al pima que se habla en Chihuahua, identifican el conjunto de consonantes y vocales características de la lengua pima de toda la región (1993). Con respecto al término *oískama*, también puede ser escrito como *oichkama* (Coronado, 2004), aunque desde mi punto de vista, la [ch] no es tan pronunciada. Entre los pimas de Sonora el término suena *oískam* sin al (a) al final.

² Las ciénegas son emanaciones surgentes de agua que difícilmente llegan a secarse aún cuando las lluvias de temporal no sean abundantes. Se distinguen de los aguajes por el hecho de que estos últimos dependen de las temporadas de lluvia y por formarse en las concavidades naturales formadas por las lajas o piedras de los cerros. La profundidad de las ciénegas llega a ser tal, que en muchos casos es difícil ver el fondo de las mismas.

similares a los hombres, pero con cuerpo de serpiente, los que mantienen con "vida" a los pequeños "ojos de agua" que son imaginados como la puerta de entrada al mundo de "abajo", un mundo alterno y, en cierta medida, similar al mundo terrenal que habitan los pimas. En las profundidades de las ciénegas los pimas reconocen su pasado pues sus habitantes fueron los primeros hombres que habitaron el mundo cuando todo era oscuridad y el sol no figuraba en el firmamento. Ahora los *oískama*, a pesar de ser los antecesores de los pimas, son seres peligrosos pues se llevan el espíritu de las personas a su morada causando su muerte; la profundidad y oscuridad del fondo de las ciénegas ha sido la causa de temores y enfermedades entre la población indígena. Pero a pesar del peligro, las ciénegas y los *oískama* que las habitan son respetados y en ocasiones venerados pues gracias a ellos es posible que las lluvias se precipiten cada año para la siembra de maíz y frijol, sustento básico para los pimas; los diversos rituales de petición de lluvia se realizan lanzando al aire el agua almacenada en estas ciénegas, para que atraigan las aguas del cielo a las tierras de cultivo.

La simplicidad de estas creencias y prácticas rituales es engañosa, pues ahí están entremezclados diversos aspectos centrales de la religiosidad pima que juntos representan el tema principal de esta investigación. Por ejemplo, el término *oískama* tiene una ambigüedad evidente: hace referencia a los seres sobrenaturales que en sí mismos son el resultado de una metamorfosis (mitad serpientes mitad humanos), pero también alude a los antepasados de los pimas por lo que haría de los actuales indígenas descendientes de estos seres sobrenaturales que habitan las ciénegas. De hecho, los pimas, sobre todo aquellos que viven en distintas comunidades aledañas a Yepachi, se consideran explícitamente como *oískama* y al hacerlo ponen las claves para identificar cómo se conciben así mismos, la propia noción de persona y el destino que les espera después de la muerte.

Por otro lado, el peligro que representan estos seres sobrenaturales expresa una de las preocupaciones constantes de los pimas: la enfermedad y la muerte. De alguna manera, los rituales principales como el *yúmare* realizado cada año con el objetivo de obtener una buena temporada de lluvias, tiene como eje central la prevención de las enfermedades. De esta preocupación por la salud se desprende el papel que juegan los curanderos como intermediarios entre los seres sobrenaturales y los seres humanos, entre los muertos y los vivos. Los curanderos son los únicos que pueden transitar de un "mundo a otro mundo", salvando el espíritu (*ibdag*) que mantiene con vida a los seres humanos. El "viaje" que realizan los curanderos para rescatar a los espíritus "caídos" es a través del sueño; durante su travesía es decir, durante su viaje onírico, los curanderos riñen con los seres sobrenaturales y con los muertos para recuperar a la "persona" y llevarla de vuelta a su casa.

Son estas creencias y las prácticas rituales asociadas a las mismas las que pretendo analizar a lo largo de esta investigación. Pero me han llamado la atención no sólo por lo que dicen o expresan en sí mismas sino porque parecen resistir en un contexto que, a simple vista, parece poco propicio para que se sigan difundiendo en la población indígena. Con la pérdida de la lengua vernácula por ejemplo, se esperaría que dichas creencias tuvieran una merma considerable; también se esperaría lo mismo dada la influencia que han recibido de los llamados "blancos" o mestizos, asentados en los mismos pueblos indígenas desde la colonización de la sierra Madre Occidental para la explotación minera, imponiendo su estilo de vida a los indígenas. En realidad, estas creencias en torno a los *oískama* que yo he destacado de la religiosidad indígena, aparecen inmersas en pequeñas historias o, para usar las palabras de Lévi-Strauss, como parte de una mitología "implícita", pues sólo se encuentran relatos cortos o ligados a alguna fase de algún ritual, y no en historias terminadas y completas –es el caso de la mitología explícita– como obras de la literatura coherentes de principio a fin (2000 [1971]: 604).

A pesar de ello, es un hecho que dichas creencias parecen difundirse de manera exitosa en toda la región que ocupan los pimas; se niegan a "morir" no tanto por una nostalgia de un pasado auténtico sino porque siguen siendo supuestos válidos para explicar el mundo. En algunas familias el nombre de los *oískama* ya no se recuerda (causa de la pérdida de la lengua vernácula), aspecto éste que habla de la continua transformación de las creencias y prácticas religiosas. Pero el hecho de que se vayan presentando dichas transformaciones no implica que no se siga creyendo en los seres sobrenaturales que viven en el agua y que se llevan el espíritu de los niños cuando éstos pasan por su morada. Por ello, se vuelve ineludible intentar explicar a qué se debe que ciertas creencias religiosas y ciertos rituales relacionados se difundan entre la población y, gracias ello, se presenten como aquello que los hace diferentes culturalmente hablando.

Al hablar de la transmisión de las creencias y prácticas religiosas, me da la oportunidad de resalta la diversidad cultural de los pimas, pero para responder a la pregunta que me plantea la misma transmisión, debo ir más allá de las particularidades culturales de un grupo indígena. Es necesario considerar un modelo explicativo que permita entender qué aspectos de la naturaleza humana o qué aspectos del orden de lo social han sido decisivos para la diseminación de las creencias. Esto puede sonar contradictorio, pues he dicho que mi principal objetivo es hablar de la particularidad cultural de los pimas y, al mismo tiempo, sugiero que la manera más idónea para explicar dicha particularidad, producto de la "resistencia" de ciertas creencias religiosas (sin negar por su puesto la constante transformación de las mismas), es considerar otros aspectos de la naturaleza humana que escapan a la historia y la particularidad de una cultura. Pero en realidad no se trata tanto de una

contradicción sino de dos momentos de la propia investigación, y del alcance que puede tener el análisis antropológico de los datos etnográficos. Así, al resaltar la particularidad cultural de un grupo indígena no me hace un portavoz o un defensor del relativismo cultural; los datos etnográficos que he ido recogiendo en la región son objeto de una reflexión para llegar a una explicación de su "resistencia" o diseminación. Responder a la pregunta sobre la resistencia de las creencias de los *oískama*, como seres acuáticos que se llevan el espíritu de las personas, implica dar una explicación citando las causas que han permitido un efecto particular, es decir, la propia resistencia de las creencias.

Una posible vía para explicar la transmisión de las creencias religiosas sería considerar el contexto social y las propias contradicciones de los procesos culturales que se han ido conformando desde por lo menos la historia colonial de la región. El contexto social no sería en este caso un "obstructor" de la costumbre sino aquello que propiciaría que determinados aspectos de esta costumbre se mantuvieran y se resaltarán. Al menos esto podría aplicar para el caso de la celebración de la Semana Santa en el pueblo de Maycoba, un pueblo que ha estado marcado por las diferencias raciales y económicas entre los "blancos" y los "indios". De acuerdo con Timothy Dunnigan (1981) quién hace un estudio de esta celebración siguiendo una perspectiva del conflicto social esbozada por Max Gluckman, la Semana Santa sigue siendo un evento central de la vida religiosa de los indígenas ya que es ahí donde las diferencias raciales y económicas entre los dos grupos étnicos se siguen expresando en una confrontación física como parte central del ritual. De ahí que las diferencias raciales y económicas permitan que ciertos rituales se sigan reproduciendo en tanto que éstos logran expresar las propias contradicciones de la vida social.

Junto a este contexto específico que permitiría la persistencia de determinados ritos, los gobiernos estatales de Chihuahua y Sonora, distintas instituciones no gubernamentales y la misma iglesia católica, han montado desde hace varias décadas toda una campaña de recuperación de las costumbres indígenas, con especial énfasis en ciertos ritos, que favorece la reproducción y la transmisión de los mismos. En este caso particular, las creencias y las prácticas religiosas son concebidas por estos gestores de la cultura indígena, expresiones de lo "antiguo" y lo autóctono; una expresión de la diferencia cultural que, por sí misma y en este contexto actual que busca el respeto y el reconocimiento de la diversidad, justifica el apoyo económico para que dichas prácticas rituales se sigan reproduciendo.

Sin embargo, para explicar por qué determinadas costumbres se han ido diseminando y han perdurado en la población indígena, habría que considerar otros aspectos que van más allá del contexto histórico y social, sobre todo si estas creencias y prácticas religiosas son asumidas como "representaciones",

en el sentido de estar representando algo para alguien³. En efecto, más allá de la concepción durkheimiana de las "representaciones colectivas" referidas a las categorías sociales que los miembros de una colectividad interiorizan como esquema de percepción y de acción, el término representación en esta investigación hace énfasis a una concepción más pragmática, considerando que dichas representaciones son efectivas para aquellos que las asumen como verdaderas para explicar el mundo que les rodea.

Efectivamente, había señalado que estas creencias religiosas se han transmitido en esta región porque los indígenas las asumen como verdaderas, pues de otra manera no habría razón para seguir creyendo en las mismas. Incluso, cuando los indígenas afirman que siguen haciendo los rituales porque así lo marca la "costumbre", está de por medio la creencia de que son verdaderas, en el sentido de que son efectivas para entender el mundo y han sido legitimadas por sus antepasados. De ahí que la respuesta a la pregunta sobre la diseminación de las representaciones tenga que ver con aspectos relacionados con el propio contexto que habitan los pimas, pero también con aquellos aspectos que tienen que ver con la manera en la cual se aceptan o se rechazan las creencias, es decir, con la cognición humana.

En un mismo sentido, Dan Sperber considera que la "explicación de la cultura" consiste en responder al *por qué* de la diseminación de las creencias (representaciones) considerando los efectos que dichas creencias tienen en la cognición humana; en concreto, sugiere hablar de una "epidemiología de las representaciones culturales" (2005 [1996]). De esta forma, las creencias y las ideas en una cultura serían igual de contagiosas, cuando encuentran los medios adecuados para ello, que los virus que atacan a los seres vivos. Pero a diferencia de la concepción patológica de las epidemias en el ámbito biológico donde la transmisión se caracteriza por la mínima mutación de los virus, la particularidad del contagio en la cultura sería la constante transformación, una vez que se transmite de un individuo a otro individuo, por el propio consentimiento de los individuos.

³ Por supuesto que esta noción de representación recuerda lo que dijo en su momento Charles S. Peirce cuando aludía a la noción triádica del signo: el *representamen* o signo, del *objeto* al cual se está representando, y la *idea* que produce, es decir, el *interpretante*. Pero además de esta noción triádica del signo, habría que considerar al intérprete refiriéndose por supuesto a la posibilidad del signo de convertirse en un "hábito". En palabras del propio Peirce: "un signo, o *representamen*, es algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o, tal vez, un signo más desarrollado" (2005 [1907]: 12).

En este modelo explicativo, el propio contexto social, que Sperber llama el "medio ecológico"⁴ juega un papel determinante, sin embargo, la estabilidad de las representaciones tendría que ver con los efectivos cognitivos que producen en la mente de los individuos. En el caso concreto de las creencias religiosas se debe a que dichas creencias van más allá de los límites perceptivos, lógicos y conceptuales; "violan" las intuiciones esperadas en relación a categorías ontológicas presentes en todos los seres humanos (Boyer, 2001). Se trata, como señala Sperber, de "ideas entendidas a medias", y por lo tanto tendrán una ventaja frente a otras representaciones en términos de las evocaciones que puedan resultar de las mismas (2005 [1996]: 72). En este sentido, los *oískama* serán evocados para explicar otros misterios, aún cuando ellos mismos no dejan de albergar sus propios misterios.

Más que conformar esquemas binarios o identificar "estructuras de significación socialmente establecidas" (Geertz, 1995 [1973]: 26), el análisis está centrado en la propia acción ritual y en las relaciones que posibilita la misma, pues es en esta "actualidad" del acto donde es posible demostrar la relevancia de las representaciones, es decir, los efectos cognitivos y el esfuerzo que implica aceptar una creencia religiosa. De ahí que el objetivo no sea tanto identificar algún significado oculto en las prácticas religiosas, sino tratar de entender qué es lo se pretende comunicar en el acto ritual mismo. Si el significado de una acción ritual es desconocido por el propio protagonista para la propia comprensión de lo que se pretende transmitir ¿por qué debería ser importante para el antropólogo? Los símbolos no son buenos para significar sino para pensar, de ahí el interés por demostrar cómo ciertas representaciones se vuelven más exitosas para comprender el mundo.

Por la "relevancia cognitiva" (Sperber y Wilson, 1994 [1986]), y por aspectos que tienen que ver con el "medio ecológico" en el cual habitan los indígenas, habrá creencias religiosas que sean privilegiadas al ser la base de otras representaciones. En este sentido, "el regreso de los *oískama*", como he titulado esta investigación, no alude precisamente a un regreso de los seres sobrenaturales que habían decidido irse y que ahora regresan a la tierras de los

⁴ El medio ecológico como lo define el propio Sperber es sinónimo, en cierta medida, del contexto social o cultural pues no sólo hace referencia a las condiciones climáticas o a los recursos naturales aprovechados o no por un grupo determinado, sino también se refiere a las propias expresiones culturales como la carencia de un sistema de escritura que determinaría que se preservaran complejas fórmulas rituales, o las condiciones de precariedad institucional de salud provocando una alta mortalidad perinatal que fortalecería rituales relacionados con los lazos familiares. Es decir, se incluiría en esta categoría elementos que están directamente relacionados con "la supervivencia y la composición de la población que sustenta la cultura; contiene todas las entradas a los sistemas cognitivos de los miembros de la población; determina cuándo, dónde y por qué medio puede producirse la transmisión; impone limitaciones a la formación y estabilidad de distintos tipo de producciones públicas" (Sperber, 2005 [1996]: 108).

piimas, como dándose una segunda oportunidad después de una lucha perdida, sino a la idea de que existen creencias "atractivas" en términos de la cognición humana por su fuerza evocativa y por el poco esfuerzo que implica su procesamiento. Por eso, podría decirse que los *oískama*, a pesar de los cambios que vive este grupo indígena, "regresan" constantemente a la mente de los piimas para explicar o validar buena parte del mundo que les rodea.

Los *oískama* no son la única representación cultural que parece tener un éxito en términos de la cognición humana; en realidad, el conjunto de representaciones presentes en el contexto ritual de los indígenas se pueden explicar bajo los mismos términos. Es decir, el hecho de que los rituales sigan reproduciéndose demuestra que siguen siendo buenos para explicar su mundo.

□

Mi llegada a la sierra Madre Occidental tuvo un origen totalmente circunstancial. Empecé el viaje en el mes de abril del 2002 para ver la celebración de la Semana Santa entre los piimas de Yepachi⁵, pero sobre todo para conocer a los abuelos maternos de Margarita Hope, mi acompañante, que vivían en el pueblo de Maycoba, a unos cuarenta kilómetros más al occidente de éste primer pueblo. La aventura inició desde la Ciudad de México en un recorrido por carretera de más de veinte horas. A la llegada a la ciudad de Chihuahua, todavía le quedan más de siete horas de camino por una carretera que, de pasar por los extensos valles del Papigochi en línea recta, se interna en la sierra en un zigzagazo interminable.

A pesar de ser un "pueblo de carretera" como comúnmente se les conoce aquellos asentamientos que, cuando llega la llamada modernidad, los divide abruptamente el asfalto reconfigurando toda la "fisonomía" y el trazado de los pueblos, Yepachi me pareció conservar cierto encanto propio de los pueblos de México con una larga y sufrida historia colonial, pero donde todavía se deja ver una fuerte resistencia al olvido de un pasado ajeno al mundo Occidental. El centro todavía se conserva como tal, gracias a una rústica iglesia construida durante el siglo XVIII por obra y guía de los jesuitas y franciscanos. Sus gruesos muros de adobe forman una sola nave rectangular que termina en el fondo con un retablo que todavía brilla por sus colores dorados, enmarcando a las imágenes de los santos, vírgenes y cristos que los evangelizadores dejaron a su paso por la sierra. Por lo demás, las montañas que rodean las casas desperdigadas y sin orden aparente, que reflejan el sol con sus techos de

⁵ Según Campbell Pennington, es probable que el nombre de Yepachi derive de *yupšam* compuesto de *upš* ("chuparrosa" o colibrí) y *kšam, sam, o kam* ("lugar") (1980: 9).

lámina, embellece todavía más un paisaje que evoca aquellos tiempos de total aislamiento y vida semi-nómada.

La iglesia y el atrio que la precede, fueron los espacios centrales donde partían y llegaban las procesiones que se acostumbra en la celebración de la Semana Santa. Tanto hombres como mujeres indígenas participaban por igual ya sea rezando o cargando los "bultos", es decir, las imágenes de la Virgen María y el Cristo cubierto con una manta negra. Estas imágenes estaban colocadas sobre una silla en cuyos costados se amarran dos troncos largos para que dos personas adelante y dos atrás, puedan cargar las imágenes. El trayecto se hacía cubriendo un perímetro amplio a través de las calles del pueblo y alrededor de la iglesia. A pesar de lo conocido y familiar que me resultaba este tipo de actividad religiosa, me pareció una buena oportunidad de ejercitar mi afición por la fotografía, resaltando lo que parecía propio de los pimas. Por ejemplo, están retratados los mayores o encargados que se subían al techo de la iglesia que de alto mide unos quince metros aproximadamente, para tocar durante el jueves y el viernes santo unas matracas indicando con su sonido peculiar y estridente, el inicio y el término de las procesiones. Intenté al mismo tiempo captar los momentos más álgidos de la celebración durante el Sábado de Gloria, como la quema del "judas" llamado *tatic*, un muñeco elaborado con un trozo de madera de un metro de alto y con un pene prominente; o los enfrentamientos físicos de los *fariseos* o soldados que resguardan la iglesia durante este tiempo, con los *judíos* que representan el caos y el desorden durante los días santos, y así por el estilo. Aunque dudo mucho que mis tomas presenten una calidad y una estética inigualables, forman parte, junto con una pequeña etnografía de la celebración, de los recuerdos de mi primer acercamiento etnográfico a este grupo indígena.

Al término de las actividades del Sábado de Gloria nos dirigimos rumbo al pueblo de Maycoba, que significa "lugar de mezcal" (Pennington, 1980: 9), por la misma carretera que nos trajo hasta Yepachi. Durante el trayecto se puede apreciar un cambio en la vegetación: los altos pinos van cediendo a los árboles bajos y medianos como los táscales y encinos principalmente, que se adaptan más a los climas cálidos. Los cerros se vuelven menos tupidos con una vegetación caducifolia que durante este tiempo de calor se torna cobrizo y seco. Este cambio está incluso delimitado por la división interestatal que separa al estado de Chihuahua y Sonora.

Maycoba me pareció un pueblo totalmente distinto a Yepachi. No sólo por la ausencia de una iglesia encumbrada que resaltara del conjunto de casas apiñadas a su alrededor, sino por la misma dinámica y composición de su arquitectura que de pronto me evocaba al viejo oeste norteamericano. El centro del pueblo, a unos quince o veinte metros de la carretera interestatal, lo conforma la llamada "Plaza de Maycoba", lugar donde se llevan a cabo los

bailes de pareja amenizados con música ranchera. Alrededor del mismo hay casas grandes, cantinas, un hotel y una pequeña iglesia pintada de un color azul claro, con retoques color rosa. Después me enteré que detrás de esta pequeña iglesia de colores llamativos que ahora está a cargo de los franciscanos asentados en Yécora, un pueblo todavía más al occidente al que se llega por la misma carretera, están los escombros, paredes de adobe sin techo, de la antigua iglesia construida durante la evangelización jesuita y posteriormente franciscana.

Llegamos el Domingo de Ramos, el último día que cierra la celebración de la Semana Santa. En este día los pimas de Maycoba levantaban una pequeña enramada frente a la iglesia para velar toda la noche a San José, una pequeña imagen de madera de no más de un metro, adornada con un pequeño sombrero de palma. Durante el día iban pasando de casa en casa con la pequeña estatuilla del santo para pedir alguna contribución en especie (generalmente maíz o frijol), que sirven como comida después de la velación. Me dio la impresión que, al menos en este día, los pimas no eran los protagonistas de la fiesta, pues los llamados "blancos", descendientes, la mayoría de ellos, de los españoles y extranjeros que vinieron a probar suerte en las minas de la región durante la colonia y el siglo XIX, me robaron la atención. Así, por momentos, las actividades de los pimas se me perdían ante la pasarela de *trocas* que, a vuelta de rueda, iban una detrás de otra desfilando alrededor de la pista de baile, y con la música ranchera a todo volumen. Los gritos que se escuchaban en la cantina y las trifulcas que se desataban de cuando en cuando entre hombres que portaban impecables sus sombreros tejanos y cadenas de oro al cuello, representaban en ese momento el exotismo que todo antropólogo busca para saciar sus anhelos de aventura y encuentros con la otredad. Desde entonces, el contraste cultural entre los pimas y los "blancos" me ha parecido muy llamativo, pues a pesar de las apariencias y de compartir un mismo territorio durante varios siglos, siguen guardando grandes diferencias. Por ejemplo, los pimas visten ropa similar a los "blancos": los hombres indígenas también llevan botas y sombrero vaquero, camisa de manga larga y pantalón de mezclilla; si bien algunas de las mujeres suelen usar faldas, la mayoría de ellas, sobre todo las más jóvenes, se visten con pantalón de mezclilla y blusas similares a las mujeres "blancas"; salvo el color de la piel (morena en el caso de los indígenas), habría en este sentido muchas similitudes. Sin embargo, en la fiesta que presencié parecía que se trataba de dos celebraciones totalmente distintas, con tiempos, dinámicas y espacios divergentes.

Así, la noche me esperaba con otro espectáculo digno de ser recordado en la libreta: el baile donde llegaban vestidos elegantemente mujeres y hombres, dispuestos a mover la cintura al ritmo de las rancheras. En realidad no sabía si apreciar las estrategias de conquista entre los "blancos" que una vez que conseguían pareja se encaramaban abrazados durante las canciones que

relatan amores imposibles, interpretadas por uno de tantos "conjuntos norteños" que abundan en la sierra, o lo que hacían en ese momento los pimas, que a unos cuantos metros de la pista de baile velaban a su santo con música ranchera de una grabadora de mano y en medio de una fogata donde colocaban las ollas con los alimentos que habían recolectado durante todo el día. En esta noche, los contrastes que había presenciado el día anterior entre la celebración indígena y la de los "blancos" habían llegado a su clímax.

El contacto con los "blancos" estaría garantizado gracias al parentesco de Margarita. Su abuela materna de apellido Moore, descendía de una familia estadounidense que se había asentado en la región por la aspiración de encontrar la tierra prometida, rica en oro y plata. Como sucedió con la mayoría de familias extranjeras provenientes tanto de Europa como del vecino país, durante su exploración de las tierras en busca de las pitas de oro, fundaron los ranchos y las haciendas en medio de la sierra Madre Occidental; así se fundó la hacienda con el nombre de Babanori que, no obstante su aislamiento, era totalmente autosuficiente hasta mediados del siglo XX; incluso tenía un trapiche donde se producía el piloncillo de la caña de azúcar. Por su parte, su abuelo provenía de una familia reconocida en el pueblo como "Los Ponce" originaria del valle de Papigochi, región ubicada al noroeste de la ciudad de Chihuahua. Como todos los descendientes de los españoles, su incursión en estas tierras obedecía a la posibilidad de hacer fortuna ya sea en la minera o también en la ganadería. A su llegada, los Ponce adquirieron grandes extensiones de tierra y comenzaron la exploración de los bosques y la cría de ganado mayor. El abuelo de Margarita era el dueño del hotel del centro y de una de las primeras tiendas de abarrotes que se habían instalado en este pueblo.

Una vez que conocí a la familia y pude apreciar los eventos del Domingo de Ramos, me di cuenta que el mestizaje no había tenido los resultados que se pueden apreciar en otras regiones del país⁶. Por eso me refiero muy pocas veces a este grupo como los "mestizos" de la sierra, pues salvo casos contados, las distinciones raciales siguen impidiendo los matrimonios entre los "blancos" y los indígenas. Pero estas distinciones raciales son en realidad la expresión actual de otras diferencias producto de la desigualdad en la participación y repartición de los recursos naturales de los bosques, minas y de las tierras de cultivo. Es claro que los indígenas han estado desde la colonia hasta la

⁶ En realidad esto lo he ido corroborando haciendo estudios genealógicos de las familias asentadas en Maycoba. Son contados los casos donde un hombre "blanco" desposa a una mujer indígena, o un hombre indígena se casa con una mujer "blanca". Las relaciones que se han dado, sobre todo entre los hombres "blancos" y las mujeres indígenas, son ocultas y fuera del matrimonio.

actualidad en una situación desigual y desventajosa frente a los "blancos" que llegaron a colonizar estas tierras.

Esta primera aproximación de una región totalmente singular tanto por los procesos de cambio que abruptamente se han venido dando de unas décadas para acá -el caso del narcotráfico es un buen ejemplo al respecto pues todo indica que buena parte de la economía, tanto de los indígenas como de los "blancos", tiene que ver con la siembra y venta de droga-, como por la propia historia de la región que definió una configuración étnica muy particular, fue determinante para que me decidiera realizar una investigación de las prácticas rituales y las creencias religiosas de los indígenas, pues ahí fue donde empecé a identificar las particularidades de un grupo indígena, inmerso desde hace siglos, en un contexto conflictivo y, al mismo tiempo, totalmente impositivo en términos culturales.

Años después pude visitar el otro asentamiento importante de los pimas: se trata de Mesa Blanca, una comunidad conformada por gente indígena que vivía originalmente en el lugar denominado la Junta de los Ríos, ubicada al noreste de Yepachi. Es probable que estos pimas hayan vivido desde hace siglos en esta región, pues hay documentos de la colonia que confirman la presencia de los pimas en el afluente del río Aros desde principios del siglo XVIII (Pennington, 1980: 21). A Mesa Blanca se llega por una carretera que va rodeando todo el valle del Papigochi hasta llegar al pueblo de Madera. Desde ahí, se toma un camino hacia el suroeste de terracería todavía en muy malas condiciones. El poblado está conformado con no más de cincuenta casas construidas, la mayoría de ellas, con adobes elaborados por las mismas personas del lugar. A diferencia de Maycoba, en Mesa Blanca no hay una presencia importante de "blancos"; salvo dos familias que se asentaron, al igual que los indígenas, en las tierras del ejido por la escuela primera que se construyó en la segunda mitad del siglo XX, para que los niños desperdigados en distintos ranchos de la región pudieran cursar sus estudios de primaria, la gran mayoría de los habitantes de este asentamientos son indígenas pimas.

Pero la configuración del territorio indígena no sólo lo conforman estos tres asentamientos importantes, pues entorno a los pueblos de Yepachi y de Maycoba hay varias "rancherías" satelitales. A diferencias de los pueblos, en las rancherías las familias que las conforman están emparentadas. Aún cuando no hay medios de comunicación adecuados, tiendas de abastecimiento de primera necesidad ni centros de salud, la gente que vive en las rancherías decide vivir en aislamiento para estar cerca de sus tierras de cultivo y del ganado vacuno que suelen apacentar en las montañas. Además de las

rancherías hay incontables ranchos que por lo general están constituidos por una familia nuclear en medio de la serranía y a un lado de sus tierras de cultivo.

Aunque no pude visitar todas las rancherías y ranchos indígenas, tuve la oportunidad de conocer Nabogame y Piedras Azules del lado de Yepachi en Chihuahua; y La Dura, el Kipor, los Pilares y San Juan Diego del lado de Maycoba y Sonora. La intención fue cubrir una buena parte del territorio ocupado por estos indígenas para tener un panorama más completo sobre sus expresiones religiosas.

La investigación etnográfica en los asentamientos pimas ha sido esporádica pero constante. Desde el 2004 he venido realizando varias estancias, no mayores a 30 días, cada año. Las interpretaciones que he ido realizado de la ritualidad indígena desde entonces han ido dando giros importantes. Estos cambios no solamente se deben a la constante acumulación del conocimiento etnográfico sino sobre todo a mis acercamientos teóricos a la ciencia cognitiva.

En la medida de lo posible, cuando describo y expongo datos etnográficos sobre los pimas, trato de hacer referencia al autor o informante que me proporciona la información sin con ello querer comprometer al mismo informante. Asumo en este sentido, la responsabilidad de "traducción" o interpretación etnográfica que se expone a lo largo de este trabajo.

Esta investigación consta de ocho apartados o capítulos (además de la introducción) y unas conclusiones. A través de estos capítulos presento la etnografía de la vida religiosa de los pimas y al mismo tiempo hago una serie de interpretaciones de los datos etnográficos utilizando para ello la antropología cognitiva. Del mismo modo, hago un recuento de las investigaciones antropológicas y etnográficas que se han realizado hasta ahora en torno a los pimas. El contenido de los capítulos está estructurado de la siguiente manera:

En el capítulo siguiente, abordo algunos temas de la historia colonial de la región con la finalidad de ir dibujando el contexto político y cultural que ha caracterizado a este grupo indígena desde entonces. Dado que el interés de esta investigación está centrado en las creencias y prácticas religiosas de los pimas, este recuento, que no intenta ser exhaustivo, está centrado sobre todo en la evangelización de los indígenas por parte de los jesuitas y franciscanos. Esta evangelización tenía como principal objetivo cambiar las costumbres religiosas de los indígenas así como su forma de vida. En este sentido, la evangelización implicó también la conformación de lo que actualmente son los

pueblos indígenas de la sierra Madre Occidental. Lo que sostengo es que la configuración actual de estos pueblos no puede entenderse si no se considera el contexto político y económico que predominó durante y después de la colonia europea en estas tierras. Es decir, el auge económico que implicó el aprovechamiento de los recursos naturales, en especial la explotación minera en la región, pues determinó que los pueblos actuales presenten una división social muy marcada entre los "blancos" y los indígenas. Las relaciones entre ambos han estado marcadas por el racismo y la discriminación desde que se conformaron los pueblos de Yepachi y Maycoba. A pesar de esta marcada división social entre "blancos" e indígenas (presente sobre todo en Maycoba), en los escritos que aluden a la evangelización, los pimas aparecen siempre como un grupo permeable a los préstamos culturales. Desde entonces los pimas han sido vistos, por los representantes de la iglesia católica, como un grupo que se ha apropiado de los símbolos de la religión católica de manera "ejemplar". De alguna manera, este capítulo está concebido como una introducción a los pimas que efectivamente parecen vacilar entre el cambio y la permanencia expresada en sus costumbres sincréticas; entre ser representantes de lo "indígena" y lo "civilizado".

La supuesta afinidad entre la religión católica y la religión "autóctona" ha sido la base ideológica de una "evangelización inculturada" iniciada en la década de los noventa del siglo pasado por la iglesia católica. Por ello, en el tercer apartado hago una revisión crítica de esta evangelización moderna que ha sentado las bases para la "recuperación" o "renovación" de la vida religiosa de los indígenas. Además, ha significado también un nuevo impulso en la investigación de las expresiones culturales de los pimas, así como la atención de los gobiernos estatales para apoyar a los indígenas en su economía y en la recuperación de sus costumbres. Efectivamente, en este proyecto de reconocimiento y fortalecimiento de la identidad indígena, no sólo participa la iglesia católica sino diversas instituciones gubernamentales y no gubernamentales que se han enfocado en la investigación de la vida religiosa, entre otros aspectos de la cultura indígena, para revertir el mestizaje cultural que ha caracterizado a los pimas desde la época colonial. Sin embargo, considero que otro aspecto que ha permitido el fortalecimiento de ciertas costumbres y con ello, el fortalecimiento de la lengua vernácula, ha sido la presencia de los "blancos", sobre todo en el caso de Maycoba, pues han jugado un papel de contraste y oposición, que se expresa constantemente en el ritual de Semana Santa, para la demarcación de los límites culturales y la configuración étnica de los pimas.

En el cuarto apartado me adentro en el análisis de las creencias sobre los seres acuáticos, en concreto sobre los *oískama* así como de las ciénegas donde tienen su guarida. Las ciénegas son consideradas "milagrosas" por el hecho de mantenerse con agua aún cuando se presentan fuertes sequías. Se combinan

en este sentido dos aspectos fundamentales: se trata de emanaciones de agua que son fundamentales en términos de la sobrevivencia de los indígenas, pues utilizan el agua tanto para uso personal como para sus propios animales domésticos, pero también emanaciones que contravienen lo que generalmente sucede con las hondonadas comunes que bajan su nivel de agua en época de lluvia y suben de nivel cuando es la temporada de lluvias. Esta característica, mantenerse con agua, las vuelven objeto de reflexión y simbolización. Son consideradas emanaciones con "vida" y, una vez asumidas como tales, las ciénegas desplazan la atención en los animales, especialmente a las serpientes que las habitan, pues según los pimas, éstas logran mantenerlas con vida. Así, estas serpientes serán las custodias de las ciénegas al grado de que si alguien las mata, las ciénegas se secarían. Pero una vez que las serpientes son imaginadas como los seres o "dueños" de las ciénegas, las evocaciones a los mismos no serán pocas ni insignificantes. Las ciénegas figurarán como una puerta a un mundo alterno al mundo terrenal de los pimas; ahí se representará un lugar con las oportunidades que no existen en los pueblos de la sierra. Ahí los pimas reconocerán su pasado mítico cuando el sol todavía no aparecía en el firmamento. Sin embargo, también será un mundo peligroso donde los incautos perderán el espíritu si se quedan mirando el fondo de las ciénegas.

Mis primeras incursiones a la zona pima buscaban desentrañar los rasgos de una cosmovisión entendida como un todo ordenado, oculto y al mismo tiempo presente como un marco conceptual expresado fundamentalmente en la vida religiosa de los indígenas. De ahí que mis primeros trabajos se hayan enfocado en ciertos conceptos locales para establecer relaciones semánticas entre los mismos e identificar un sistema que parecía estar allí, arraigado tanto a la cultura como al propio lenguaje. Mi incursión inició en torno al cuerpo humano, considerado una referencia central para el simbolismo de toda cultura. De esta forma, pude identificar cómo ciertas palabras vernáculas del cuerpo humano también se utilizan para nombrar e identificar las partes de la casa.

Esta analogía que realizan los indígenas entre el cuerpo y la casa, que expongo en el capítulo quinto, corresponde a una antigua práctica funeraria que consistía en quemar las casas una vez que sus ocupantes morían, sin embargo dicha práctica ya no se lleva a cabo y por si fuera poco, los pimas están dejando de hablar la lengua materna por lo que la asociación que había identificado en los conceptos vernáculos también está pronta a llegar a su fin. Sin embargo, si bien este intento por delinear una cosmovisión se quedaba de alguna manera inconcluso, la aproximación a la concepción del cuerpo entre los pimas me permitió identificar la ontología que estaba detrás, por decirlo de alguna manera, de la propia concepción del cuerpo. En efecto, los pimas establecen la distinción entre aquellos objetos inanimados que conforman el

mundo, de los objetos animados, que incluyen no sólo a los seres humanos sino también a todos los animales y plantas por el hecho de compartir una misma esencia, el *ibdag* que se traduce como "corazón". Este concepto no sólo alude a una parte del cuerpo sino a una fuerza o esencia que hace que los seres vivos puedan crecer, moverse y regirse bajo la misma lógica de sobrevivencia. Pero esta misma esencia también prevalece después de la muerte, de ahí que los mismos muertos y, en general, los seres sobrenaturales, sean concebidos como seres con intenciones y deseos similares a los que presentan los seres vivientes. Si los seres sobrenaturales son vistos como seres con una mente similar a la de los seres humanos, es porque ello facilita realizar inferencias y explicaciones a lo que acontece en el mundo. En enfoque cognitivo que guía el análisis de la concepción de los seres sobrenaturales también puede servir para entender el comportamiento ritual. Pongo el ejemplo de las prácticas rituales para detener el granizo que afecta los plantíos de maíz y frijol. Lo que sostengo es que, independientemente de la existencia o no de un sistema de signos o de significados, las prácticas se siguen haciendo por ser creencias que sin ser comprendidas en su totalidad siguen creyéndose como válidas y, por lo tanto, eficaces. En este capítulo demuestro que, para aquellos individuos de una comunidad que reproducen las creencias y las prácticas rituales, no es necesario tener un conocimiento de los posibles significados; basta con tener una serie de supuestos en torno a las prácticas rituales en el preciso momento en el cual se llevan a cabo.

En el sexto apartado realizo un análisis sobre las curaciones tradicionales entre los pimas. Concretamente me interesa demostrar la importancia que adquiere la capacidad metarrepresentativa en las curaciones del "susto" y la brujería. Esto me permite ahondar sobre los conceptos del alma y del cuerpo, así como las formas de clasificar a los seres vivos en contraste con los objetos inanimados. Dado que prevalece la creencia en los *oískama*, la enfermedad del "susto", causada según los propios pimas por estos seres sobrenaturales, tiene que curarse empleando los remedios proporcionados por curanderos especializados en "moverse" a voluntad en sus sueños y, de esta manera, transitar al mundo que representan los seres sobrenaturales. Esta misma perspectiva guía el análisis de un ritual de curación entre los pimas de Mesa Blanca, considerando al mismo tiempo, las evocaciones y las focalizaciones del ritual de un fenómeno de la geografía ocupada por los indígenas. Los curanderos son especialistas de la salud, y ello los capacita como nadie en la elaboración de inferencias para conocer el padecimiento y al mismo tiempo la cura de la enfermedad.

El comportamiento ritual relacionado con las curaciones así como con el control de la lluvia y el granizo consiste en seguir lo que dicta la costumbre. Una de los dictados de la costumbre, que por lo visto ha permanecido por mucho tiempo, es que los hombres deben recibir tres raciones de comida o tres

sobadas a la hora de hacer una curación, mientras que las mujeres reciben cuatro raciones de comida y cuatro sobadas. ¿Cómo interpretar este tipo de representación pública que dicho sea de paso, no sólo la llevan a cabo los pimas sino que, aparece en otros grupos indígenas de la región como los rarámuri y los guarijíos? ¿Es posible encontrar algún significado en las palabras de los indígenas, en las pinturas rupestres, en los mitos? Las interpretaciones semiológicas, es decir, aquellas que apuestan a descifrar códigos mediante otros códigos, para así llegar a un significado, no están propiamente enfocadas en dar alguna explicación de las "replicaciones" de dichas representaciones. Independientemente de lo que pueda decirse desde este enfoque semiológico, para llegar a dar una explicación de la permanencia de este tipo de representaciones, y por lo tanto, sus "réplicas", es necesario considerar aquellas propuestas teóricas que abordan, desde una perspectiva cognitiva, la transmisión de las propias representaciones. En este sentido, en el séptimo capítulo hablo de un "contagio" o de una "epidemia" de ideas como base de una teoría centrada en la relevancia, centrada en demostrar el balance entre esfuerzo y efecto cognitivo.

En el último apartado me adentro en el análisis de uno de los rituales más conocidos por la antropología mexicana enfocada en el norte: el ritual del yúmáre. Dada la difusión y distribución del mismo en otros grupos étnicos de la región (rarámuri, guarijíos, tepehuanos del norte) realizo algunas comparaciones con otros trabajos etnográficos que parten de presupuestos teóricos que pongo a discusión. El análisis del ritual me permite lanzar una serie de hipótesis sobre la posibilidad de entender el comportamiento de los indígenas, en términos de las relaciones que se entablan entre las mujeres y los hombres y las paradojas que genera el comportamiento ritual cuando ambos asumen distintas identidades contrarias a la vida cotidiana. Así, las mujeres en las danzas representan el comportamiento de los animales domésticos y del "monte" y al hacerlo, los espectadores saben perfectamente las intenciones de las mujeres que fingen ser en ese preciso momento, animales que siguen sus instintos. Pero este comportamiento sólo permitido en el contexto ritual, resulta ser totalmente contradictorio de las normas de conducta de las mujeres, además parece estar en oposición a la propia intención de realizar un ritual, pues éste se lleva a cabo, según las propias versiones de los indígenas, como una forma de asegurar la alimentación durante un año. Las mujeres, fingiendo el comportamiento de los animales se empeñan en tirar y llevarse el alimento que se prepara durante las tres noches que dura el ritual, dejando a los participantes y espectadores sin la posibilidad de repartir dicho alimento y enojados por su "mal" comportamiento.

2. LOS PIMAS: TAN INDIOS COMO CIVILIZADOS

Como sucede con la mayoría de los grupos indígenas ubicados en la sierra Madre Occidental, una de las primeras referencias etnográficas contemporáneas que se tiene de los pimas que habitan la porción occidental de esta sierra proviene de Carl Lumholtz. Desgraciadamente, los "pimas bajos", llamados así para diferenciarlos de los "pimas altos" ubicados en el estado de Arizona dentro de los Estados Unidos, no merecieron sino unas cuantas cuartillas en *El México desconocido* publicado originalmente en inglés en 1902. Incluso, en estas páginas hay más descripciones del paisaje y de las anécdotas que de los habitantes de las comunidades indígenas.

En su narración, donde va intercambiando sus peripecias por la sierra con datos etnográficos –cuenta por ejemplo que le sorprendió una nevada en pleno mes de marzo-, Lumholtz destaca en su viaje por Yepachi varias costumbres que si bien no eran asombrosas, le llamaron la atención para plasmarlas como datos curiosos de este grupo indígena. Cuenta por ejemplo que los pimas solían habitar las cuevas en época de lluvia y, tal como lo hacían los tarahumaras, utilizar como peines los frutos de los pinos. Destaca además que la elaboración de sombreros y petates era toda una industria en esta región y que los pimas solían emplearse como trabajadores asalariados en el mineral de Pinos Altos, muy cerca del mineral de Jesús María, ahora Ocampo. Incluso, en estas líneas generales, el viajero noruego lanza una sentencia un tanto paradójica, pues luego de aceptar que eran "más indios" que los tarahumaras, afirma que los pimas tenían una proximidad mucho mayor con los "mexicanos", es decir, con los mestizos y los centros urbanos, pues vestían "ropa más civilizada" que otros grupos (1945 [1902]: 122-123).

Quizá esta paradoja (ser más "indios" pero también más "civilizados" que los tarahumaras) haya sido la causante de una evidente ausencia, décadas después, de estudios antropológicos sobre los "pimas bajos". Y efectivamente, los pimas de Yepachi, de Mesa Blanca y de Maycoba, comunidades ubicadas entre los límites interestatales de Chihuahua y Sonora en las altas y boscosas montañas de la Sierra Madre Occidental, no fueron tema de investigación antropológica hasta la segunda mitad del siglo XX. A principios de la década de los sesenta sólo se escribieron artículos y monografías que abordaban de manera muy elemental la vida cotidiana de los pimas, sobre todo de aquellos asentados en el estado de Sonora (Mason y Brugge, 1958, Hinton, 1959, Brugge 1961, Nolasco, 1961, Cámara, 1961, Escalante, 1962)⁷. Pero durante la siguiente

⁷ De acuerdo con Edmundo Faubert (1975) existe un trabajo pionero sobre la lengua pima de John Alden Mason que data de 1917.

década aparecieron trabajos más extensos sobre la historia, la religiosidad, la lengua y la vida material de los pimas: por ejemplo, en el marco de la Semana Santa de Maycoba, Timothy Dunnigan realiza una investigación de las relaciones interétnicas entre los indígenas y los "blancos" (1970); Campbell W. Pennington realiza un trabajo etnográfico sobre la vida material de los ahora extintos Nevomes y publica una gramática de la lengua de este grupo realizada por varios de los jesuitas que llegaron a evangelizar (1979,1980); Agustín Romano (1971) y Edmundo Faubert (1975) escriben monografías generales de la región pima; Joseph E. Laferrière (1991) hace una investigación etnobotánica de los pimas de Nabogame; Roberto Escalante y Zarina Estrada llevan a cabo un estudio en torno a la lengua indígena y los relatos históricos de los pimas de Sonora (1993); y Ana Lilia Reina realiza una investigación también etnobotánica de la región pima de Sonora (1993).

Sin poner en duda la calidad etnográfica de estos trabajos, es sorprendente que sean los representantes de tres décadas de etnografía sobre los pimas. Esto en realidad es el reflejo del poco interés que ha existido por parte de los antropólogos en torno a este grupo indígena, sobre todo si estos trabajos se comparan con la abundante literatura que se ha escrito en torno a los tarámuri (tarahumaras), grupo indígena que comparte, junto con los guarijíos y los tepehuanes del norte, la sierra Madre Occidental. De hecho, este macizo de montañas que atraviesa el estado de Chihuahua se conoce comúnmente como la "Sierra Tarahumara", aludiendo a la presencia de este grupo indígena que, aparentemente, ha sabido mantener sus costumbres y un estilo de vida diferente a la impuesta por los "blancos" desde la época colonial.

En cierta medida Lumholtz tenía razón con respecto al grado de mestizaje cultural de los pimas dadas las semejanzas que se advierten entre el estilo de vida de los "blancos" y los indígenas. Es decir, salvo el color de la piel, no habría, a simple vista, una diferencia que destacara. Por ejemplo, el tipo de ropa que utilizan los indígenas con respecto a los "blancos" no es en absoluto diferente; el idioma que se utiliza en las conversaciones de la vida cotidiana es el español; rara vez se escucha que los indígenas mayores hablen a sus hijos en su lengua vernácula.

Pero si en cuestiones de vestimenta y de la lengua no se presentan diferencias, en cuestiones de la economía ha existido, desde que se empezaron a explotar las minas de la región, una participación totalmente desigual entre ambos grupos. Tal vez es en este rubro donde empiecen a saltar las diferencias, que más que culturales, tienen que ver con los aspectos de la economía regional: los llamados "blancos" se han ido beneficiando de los recursos naturales de la región como dueños de los mismos, dejando a los indígenas en una situación de desventaja en cuanto a esta explotación y aprovechamiento de los recursos naturales. Los indígenas que han participado en las minas, en los

aserraderos (donde hay bosques para la extracción de madera como en Yepachi y en la región que comprende Mesa Blanca), en los ranchos ganaderos y en las "carboneras" como en Maycoba, lo han hecho como trabajadores asalariados y como peones con sueldos raquíuticos⁸. Las diferencias en este terreno se han expresado en discursos discriminatorios por parte de los "blancos" hacia los indígenas y, en este sentido, la supuesta "integración" de los indígenas a la economía regional ha sido totalmente desigual y poco equitativa⁹.

Por supuesto, con respecto a la posesión de los recursos naturales y la tenencia de la tierra se han dado cambios sustanciales desde mediados del siglo XX a la fecha. Por ejemplo el pueblo de Yepachi fue reconocido y titulado como bienes comunales desde 1957 (RAN, ex. 27611500, leg. 3, f. 81); Mesa Blanca se constituyó como ejido desde 1955 cuando se dotaron sus tierras de cultivo y agostadero (Diario Oficial, 1955). Y en Maycoba se ha venido combinando la propiedad ejidal desde 1943, con la existencia de la propiedad privada (RAN, ex.2315479, leg.1 f.7). Estos cambios en la posesión de la tierra han permitido que los indígenas participen de manera más "equitativa" en la explotación de los recursos de la región. Sin embargo, el hecho de que tengan en posesión las tierras, ya sea en forma de ejido o de manera comunal para el cultivo de maíz y frijol principalmente, no ha revertido en mucho las injusticias de una economía de mercado basada en la substracción de materia prima¹⁰.

⁸ De las diversas carboneras que operan actualmente en Maycoba, ninguna está en manos de un indígena. Sin embargo, varios de ellos trabajan sacando el carbón de los hornos donde se quema la madera para formar los pequeños trozos de carbón que se venden por costal en el mercado. A los pimas les pagan por costal entre \$2 (dos pesos) y \$3 (tres pesos). Al final del día, los pimas que trabajan en las carboneras terminan todos "tiznados" y, a lo mucho, con sólo \$100.00 (cien pesos) en la bolsa.

⁹ Esta desigualdad entre los indígenas y los "blancos" no sólo se puede advertir en la región que habitan los pimas, sino que está presente en prácticamente toda la sierra Madre Occidental entre los otros grupos indígenas que la habitan. En este sentido, varios investigadores han tratado de explicar el origen o las causas de esta desigualdad apelando a las diferencias culturales entre ambos. Por ejemplo, para el caso rarámuri o tarahumara, Arthur Robert Jessen (1996), considera que el individualismo y la poca solidaridad comunitaria de los "mestizos" es la causa de que los beneficios de los programas neoliberales impulsados por el Estado mexicano sean personales o familiares y no se refleje de manera comunal o colectiva. Al contrario, los indígenas, más alejados de la ideología capitalista y a una visión individualista de explotación de los recursos naturales, hace que sean más proclives a mantener una relación de conflicto con el neoliberalismo aunque se vean beneficiados como grupo, por ser más solidarios entre sí con ciertas políticas capitalistas (1996: 65-69, véase también, Sariego, 2008a).

¹⁰ En 1974, un miembro de la Asociación Estatal de Periodistas Chihuahuenses, increpaba al antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, que en ese entonces fungía como director del Instituto Nacional Indigenista (INI), por las acciones que intentaba emprender dicho instituto para mejorar las condiciones de los pimas; desde el punto de vista del periodista, el meollo radicaba "en la entrega física de sus tierras y bosques [de los pimas] que es, definitivamente, el punto de partida para su total integración, verdadero desarrollo, alrededor del cual hemos venido enfocando una intensa y sostenida promoción desde hace cinco años", y no poner un

A esto también se añade que los pimas son uno de los grupos indígenas menos favorecidos, a nivel nacional, por los programas gubernamentales como el de *Oportunidades*; a pesar de presentar niveles muy altos de rezago social medido en términos de la atención médica, las oportunidades de trabajo, de alimentación y de vivienda, los beneficiados son pocos con respecto a otras zonas indígenas del país (Sariego, 2008b: 222). Esta situación de abandono se aprecia sobre todo en el conjunto de pequeños ranchos desperdigados en medio de las montañas de la sierra, y de las rancherías pimas también alejadas de los centros de abastecimiento, de las clínicas médicas y de los medios de comunicación.

Estas rancherías, conformadas por varias familias nucleares emparentadas entre ellas, dependen de los servicios y los centros de abasto de los pueblos de Yepachi y Maycoba. En Yepachi por ejemplo, hay una clínica médica donde una enfermera, de manera permanente, atiende no sólo a los que viven en el pueblo sino a la gran mayoría de los indígenas que viven en las diversas rancherías. Además de esta clínica, hay varias instituciones de educación básica y media superior que cubren las necesidades de la población local y aledaña. En Maycoba sucede exactamente lo mismo; salvo las rancherías que se encuentran cerca de la cabecera municipal de Yécora, la mayoría de los indígenas tiene que atenderse en Maycoba donde una clínica proporciona servicio médico al conjunto de los habitantes de las rancherías como del propio pueblo. La dependencia de las rancherías a estos pueblos se incrementa toda vez que los centros de abastecimientos de alimentos de la dieta básica, se encuentran también ahí. En Mesa Blanca sucede prácticamente lo mismo, pues sus habitantes se tienen que trasladar hasta la ciudad de Madera donde compran todo lo necesario. Actualmente hay una tienda DICONSA¹¹ donde la gente puede comprar lo indispensable, pero desde que los pimas llegaron a Mesa Blanca lo hicieron para tener una cercanía mayor con la ciudad de Madera (Romano, 1971: 6).

Pero a esta desigualdad y alto grado de marginación social se ha ido acumulando, al mismo tiempo, un mestizaje cultural que viene de épocas pasadas. Lumholtz ya lo advertía a su paso a principios del siglo XX, pero

dispensario y una tienda Conasupo como sugerían en ese entonces los antropólogos del INI (González Raizola, 1974). Este reclamo tiene que ver con el hecho de que, aún cuando los indígenas han sido beneficiados como ejidatarios y comuneros, los "blancos" han conservado sus ranchos como propietarios privados y acaparado las mejores tierras del territorio ejidal y comunal. En la actualidad los pueblos principales de los pimas tienen al menos una tienda Conasupo.

¹¹ DICONSA es una empresa de participación estatal perteneciente al Sector de Desarrollo Social dedicada al abasto de productos básicos en zonas marginadas de México.

prácticamente todos los que han escrito sobre los pimas en décadas posteriores, hacen referencia, cada uno a su estilo, a esta "aculturación":

La cosmovisión primitiva está prácticamente perdida. No se hallan referencias, ni aún en las personas más ancianas, a cultos o deidades ancestrales o a leyendas y tradiciones que expliquen el origen del grupo. Los recuerdos más antiguos se remontan tan sólo a sus luchas con los apaches, narrando las derrotas que los pimas les infligieron gracias al valor o astucia de sus jefes o "oshigames" Marcelino González, Manuel González y Santana y a las flechas, impregnadas de un veneno muy poderoso que utilizaban (Romano, 1971: 20).

De igual forma, los datos históricos referentes a la conformación de los pueblos indígenas durante la colonización europea indican que hubo una desaparición importante de grupos pimas; varios pueblos que tenían población indígena durante los siglos de la Colonia ahora han quedado habitados por mestizos.

2.1 LOS PIMAS A LA LLEGADA DE LOS ESPAÑOLES

Los sucesos a los que me refiero son parte de una historia compleja y no del todo comprendida (a falta de documentos de la época), que alude a la conquista europea de lo que en ese entonces fue la Nueva Vizcaya. Se sabe sin embargo, que la presencia de ricos yacimientos de minerales, en especial de oro y plata, fue el principal motivo para que varios españoles, apoyados por las instituciones eclesiásticas y gubernamentales impulsadas desde el gobierno español, se arriesgaran en un territorio desértico y en partes montañoso, habitado por diversos grupos indígenas que estaban en constante movimiento de acuerdo a las estaciones del tiempo, pero sobre todo por las disputas que mantenían entre ellos.

Las incursiones a este territorio aún inexplorado se emprendieron, desde la primera mitad del siglo XVI, desde el Valle de Culiacán bajo el auspicio de Nuño de Guzmán, gobernador de la Nueva Galicia. La exploración llegó inicialmente al territorio comprendido entre el río San Miguel, conocido ahora como el río Mayo, y el río San Francisco, mejor conocido como el río Yaqui. Ahí los españoles se encontraron con asentamientos de indígenas a los que se refirieron como nevomes, pero que un siglo después, llamarían pimas. Es probable que este primer término haya sido una derivación del nombre de un asentamiento importante de indígenas llamado *nebame*, reconocido éste por el Padre Diego de Guzmán, el primer español en llegar a estas tierras en 1533 en

una expedición que duró cuarenta y cinco días (Pennington, 1980: 3). Pero independientemente del origen, este término tuvo un uso generalizado hasta finales del siglo XVII. Por ejemplo, el jesuita Andrés Pérez de Ribas, en su libro publicado en 1645 (1992) y donde describe las actividades de los jesuitas en esta zona, distinguía a los "névomes altos" que vivían en los pueblos de Movas, Onovas, y Nuri, de los "névomes bajos" que comprendía a los que vivían en Cumuripa, Tericopa y Suaqui.

De acuerdo con el geógrafo Carl Sauer, estos primeros exploradores se toparon en realidad con tres grupos distintos que abarcaba esta región marcada por los ríos San Miguel y San Francisco hasta la sierra Madre Occidental: los ures; los nevomes y los yécoras (Sauer, 1934:3)¹². En la actualidad, los dos primeros grupos ya no figuran en el mapa etnolingüístico; sólo gracias a Thomas B. Hinton (1959) y a Campbell W. Pennington (1980) se cuenta con algunos datos etnográficos sobre los ures y una extensa etnografía de la cultura material de los nevomes, respectivamente. Los únicos sobrevivientes, de acuerdo a esta clasificación hecha por Sauer, serían los yécoras, pues son los que actualmente habitan en diversos ranchos alrededor de los pueblos de Yécora, de Maycoba y de Yepachi en Sonora y en Chihuahua respectivamente en la sierra Madre Occidental (Ortiz, 1995: 298).

Pero para los españoles que poco a poco iban colonizando el noroeste de lo que actualmente es México, estos tres grupos eran parte de uno mismo, identificado al principio como nevomes y desde el siglo XVIII bajo el nombre de pimas. A pesar de que no hay ninguna explicación hasta ahora del cambio terminológico que realizaron los españoles (Pennington, 1980: 5), todo indica que el vocablo pima fue el producto de una confusión: los españoles creyeron que se autonombraban así cuando en realidad se trataba de una negación, utilizada en formas muy variadas como *pia* "ninguno", *piatc* "no recuerdo nada", *pimatc* "no lo sé" o "no lo comprendo". Al final, como advierte Russell, la palabra quedó reducida a *pima* sin la partícula *tc* (Russell, 1908: 19, véase también, Fontana, Faubert y Burns, 1977: 101). Esta confusión en realidad logró prevalecer (los españoles hablaban de una vulgarización del término) y por ello hasta tiempo actual se sigue nombrando a los descendientes de estos indígenas como pimas.

Efectivamente, el vocablo pima fue, en comparación con el de nevome, mucho más aceptado, pues los españoles no sólo nombraron así aquellos primeros grupos que iban encontrando a lo largo de los ríos Yaqui y Mayos, sino que, conforme iban colonizando más al norte de lo que ahora es el noreste del

¹² A diferencia de Sauer, Hamy (1922) identifica otros grupos pimas asentados en esta zona al noreste del estado de Sonora, por ejemplo distingue a los *nios*, los *nures*, los *movas*, los *onovas*, los *comoripuas*, los *simapuapuas* y los *aibinos*, sin embargo, ha sido la clasificación de Sauer la más aceptada hasta ahora.

estado de Sonora hasta llegar a las inmediaciones del Río Gila, en lo que ahora es el estado de Arizona en Estados Unidos de América, también los incluían como parte del mismo grupo, o cuando menos, que hablaban la misma lengua. Se estableció así la distinción entre "pimas bajos" y "pimas altos" para diferenciar aquellos que vivían en el sureste del actual estado de Sonora hasta llegar a la sierra Madre Occidental (los utes, los nevomes y los yécoras), de aquellos que se extendían a lo largo del desierto hasta el río Gila. No hay mucha certeza de la distribución de los grupos indígenas que conformaban la pimería alta, pero todo indica que se trataba de un territorio habitado por varios grupos diferentes, aunque emparentados lingüísticamente. Hamy por ejemplo, consideraba que en esta región habitaban los sobaipuri, los gelinos y los cocomaricopas (1922: 94). Sin embargo, Frank Russell, en su extenso trabajo etnográfico sobre los pimas asentados en las inmediaciones del río Gila, habla de los pimas como un grupo distinto de los maricopas. De hecho, según este autor, fue con este grupo que los pimas formaban alianzas en contra de los yumas y los apaches. También tenían relaciones amistosas con los sobaipuri y los pápagos, aspecto que demuestra que se trataba de grupos diferenciados (1908: 200).

Actualmente la movilidad y la desaparición de muchos de los grupos del desierto, impide seguir hablando de los pimas altos (los pimas del desierto) como lo hacían en un principio los españoles durante su colonización. Sin embargo, la distinción se ha mantenido casi a la fuerza –al menos entre los mismos investigadores y entre algunos indígenas- para seguir marcando diferencias entre los pimas que todavía prevalecen en los lomeríos de la sierra Madre Occidental y aquellos que están asentados en el suroeste de los Estados Unidos de América conocidos también como pápagos o o'odham (Underhill, 1978).

A un lado de aquellos grupos que habitaban el desierto del actual Sonora, había además otros grupos como los jovas y los opatas, que se beneficiaban de los ríos Sonora, Mayo y Yaqui y que, al parecer, hablaban lenguas distintas a los pimas (Hinton, 1959 12-18).

Mapa 2. El estado de Sonora mostrando la ubicación aproximada de los Opatas, Jovas y los Pimas bajos en 1678. Tomado de Hinton (1959).

Los opatas representaban un grupo dominante con diversos asentamientos en los principales ríos de la región. De hecho, los jovas, de acuerdo con el propio Hinton, fueron asimilados rápidamente por los mismos opatas que ejercían mucha presión hacia sus vecinos más cercanos (1959: 13). Eso mismo pasaba con respecto a los pimas, que de hecho, eran empujados cada vez más al sureste del estado de Sonora al grado de que los mismos pimas tenían conflictos con los grupos cahitas (yaquis) que habitaban la región comprendida entre el río mayo y el río yaqui (Spicer, 1967: 87). Sin embargo,

Pennington, basado en fuentes coloniales, considera que eran los eudeve o aybino los que empujaban a los pimas hacia el sur. Estas fuentes mencionan que los eudeves, confundidos muchas veces como un subgrupo de los opatas, mantuvieron una fuerte guerra con los pimas (nevomes) justo antes de la llegada de los españoles (Pennington, 1980: 17).

Mapa 3. Los pimas bajos y sus vecinos a principios del siglo XVI, tomado de Pennington (1980)

constantemente de acuerdo a las estaciones climáticas y de acuerdo a los conflictos interétnicos.

Pero sin duda alguna, fue la decida presencia de los españoles en esta región beneficiada por los ríos y con una presencia importante de yacimientos de oro, la que decidió el destino de los indígenas, incluyendo a los opatas y los eudeve, desaparecidos actualmente desde que se fueron incorporando a la lógica de las misiones, así como por el asecho, durante los siglos XVIII y XIX, de apaches que asolaban toda esta región (Hinton, 1959: 12, 13, González, 1977: 31).

2.2 EVANGELIZACIÓN Y ACEPTACIÓN DE LA NUEVA RELIGIÓN

Varios documentos sobre la historia de la colonial y de la evangelización de esta zona hacen alusión a una relativa aceptación por parte de los pimas, tanto del desierto como aquellos que vivían en la sierra, de la nueva religión ofrecida por los jesuitas. Incluso los opatas figuran en los relatos de los conquistadores como uno de los grupos que más fácilmente asimilaron los dogmas de la nueva religión, mientras que los jovas, un pequeño grupo en comparación con los pimas y los opatas, mantuvieron más resistencia a la presencia española (Hinton, 1959, González, 1977: 31).

Hubo algunas rebeliones por parte de los pimas con respecto a la colonización europea, por ejemplo, en 1697 los pimas quemaron los pueblos de Yécora, Maycoba y Moris (Márquez, 2008: 201). Unos años antes, los pimas se unieron con los yaquis y los mayos en una de las mayores revueltas en la región contra los españoles (Spicer, 1967: 89). Pero como señala Spicer, no hay evidencias de que los pimas de esta época hayan encabezado una lucha memorable, permanente y sistemática contra los españoles; de hecho parece que pocas veces se rebelaron como grupo indígena independiente y dirigidos por un líder emanado de los pueblos pimas, pues siempre formaban alianzas con otros grupos indígenas cuando se trataba de hacer una revuelta y expresar sus divergencias sobre la colonización europea.

Sobre la asimilación de los preceptos religiosos traídos por los españoles, se tiene documentado que un grupo de pimas siguió al primer viajero en atravesar estas tierras: se trataba de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Lo siguieron en un recorrido hasta Culiacán, para formar posteriormente el pueblo de Bamoa con estos indígenas, quienes además, pidieron que se construyera un templo para ellos (Pérez de Ribas, 1992 [1645]: 87-88, Spicer, 1967: 88, Radding, 1995: 53, Ortiz, 1995: 303). El padre Horacio Polici, quien visitó junto con el padre

Eusebio Francisco Kino toda la pimería hasta el río Gila durante el siglo XVII, señalaba en su Relación que "se ha hallado que toda esta Pimería está no sólo muy quieta, pacífica y muy amante a la nación española, sino también muy deseosa de recibir el Santo Bautismo y nuestra Santa Fe católica, y los diez o doce Padres que necesita para su administración y eterna salvación..." (*apud* Pérez-Taylor, 2007: 88).

De acuerdo con estas fuentes, la peculiar aceptación de estos indígenas no sólo se refería a los nuevos rituales religiosos que les ofrecían los misioneros sino que implicaba fundamentalmente la aceptación de los símbolos cristianos como la Santa Cruz. La comunión entre la cruz y los pimas (en este caso del desierto) era tal, que incluso Velarde hablaba de ellos como la nación de los "crucíferos, o que traen la cruz; porque según dicen los pimas viejos, es esta señal divisa de la nación, y la traen todos o bien hecha de palo, al cuello, o bien pintada en la frente o pecho" (*apud* González, 1977: 38). Según otro cronista, Antonio Herrera, esta fascinación de los pimas por la cruz comenzó cuando el propio Cabeza de Vaca y sus compañeros, durante sus recorridos de conquista y exploración, curaban a los enfermos haciendo la señal de la Santísima Cruz. Todo comenzó cuando este conquistador fue obligado a curar un indio herido por una flecha. Pidiendo a Dios "le diese virtud por su pasión, para sanar tantos enfermos, y que viesen los gentiles el gran poder de Dios por medio de su cruz santísima en que había muerto por todos", Cabeza de Vaca fue curando a cuanto enfermo se topaba en el camino utilizando esta imagen. Incluso pintó "en una gamuza la Santa Cruz, insignias de la acerbísima pasión, y al pie, a la afligida Madre con su Precioso Hijo muerto sobre su regazo; con cuyo retrato les predicaba así a aquellas naciones como a todas las demás". Cuando llegaron con los pimas "se les imprimió tanto la devoción de la Cruz y sus portentos, que hasta ahora la traen, aun los gentiles, al cuello y pintadas en la frente; perdiendo el nombre antiguo, se conocen por los Cruzados" (*apud* González, 1977: 38). La misma satisfacción y asombro tuvo uno de los evangelizadores más renombrados y conocidos, el padre Eusebio Francisco Kino, cuando se dio cuenta que los pimas, ubicados en el río Gila, imitaban el signo de la cruz (Moore, 1994: 4).

Esta aparente aceptación de la religión cristiana, por parte de la gran mayoría de los grupos indígenas tanto de la pimería alta como de la baja, ha sido explicada como una consecuencia de la situación interétnica en la que vivían los pueblos indígenas en esta región. Es decir, los conflictos que existían entre los mismos grupos pudieron jugar un papel importante, pues aquellos que eran desplazados encontraron en la organización política y religiosa de los misioneros una alternativa para asentarse en un territorio y, de esta manera, detener el asedio por parte de los enemigos. Esto también se dio en los años posteriores para contrarrestar la constante presencia de grupos de apaches

que mantenían en una situación de precariedad y temor a la población indígena durante los siglos XVIII y XIX.

Creo sin embargo, que hubo otros factores que también pudieron determinar la asimilación de los preceptos cristianos. Uno de ellos pudo ser la misma configuración política de los indígenas de esta época pues no hay noticias de una organización compleja donde varios asentamientos estuvieran regidos por un sólo gobierno. De acuerdo con Luís González, la apreciación de los misioneros con respecto a dicha situación, siempre alude a la ausencia de una "organización política" (compleja), pues lo único que había eran caciques o jefes locales (1977: 58). En efecto, es muy probable que cada asentamiento tuviera sólo un líder y uno o más chamanes, sin evidencia alguna de que el poder de los líderes se extendiera más allá del territorio de su asentamiento (Ezell, 1983: 151). De ahí que la introducción de una organización política-religiosa, basada en rectorados conformados por varias cabeceras a las que se incluían *visitas* o pueblos dependientes, haya sido instituida con relativa facilidad y sin mayor resistencia por una población que constantemente tenían que trasladarse y cambiar su estilo de vida de acuerdo a los recursos naturales disponibles y a las presiones que ejercían grupos indígenas dominantes.

Sin duda alguna, la gran empresa que llevaron a cabo los misioneros jesuitas durante más de un siglo fue instaurar "misiones", también llamadas "reducciones" o "conversiones". Fue sobre esta estructura eclesiástica que se montó, a lo largo del siglo XVII y XVIII, la organización política civil (provincias) encargada de la administración de los reales de minas. Los misioneros jesuitas, y posteriormente los franciscanos que se encargaron de continuar con la evangelización de la región una vez que los primeros fueron expulsados desde el año de 1767, buscaban explícitamente "reducir a los gentiles", convertirlos para que dejaran su proclividad a la movilidad en lugares que parecían inaccesibles y totalmente dispersos, y con ello, recibir los sacramentos cristianos. Con ello, las ventajas de la nueva organización política y religiosa eran evidentes: los bautizados podían seguir el aprendizaje de los principios de la nueva religión para cambiar definitivamente sus antiguos rituales, bajo el seguimiento directo de los misioneros. Al mismo tiempo, era para los españoles que se instalaban en la región para explotar los recursos naturales y obtener riquezas en la minería, una buena estrategia para asegurar la mano de obra barata e indispensable para sus diversas empresas.

Una vez que se instala en 1622 la primera misión de San Francisco de Borja en los pueblos pimas de Ónobas y de Movas (Ocaranza, 1942: 11), los jesuitas, con ayuda de los soldados, emprenden la difícil tarea de agrupar a todas las familias pimas de la sierra en distintas misiones: se funda en 1673 San Idelfonso de Yécora y un año después San Francisco de Borja en Maycoba como pueblo de visita. Años después (1692) se conforma la misión del Espíritu Santo en Moris

con población pima, también como pueblo de visita de Yécora (González, 1977: 29). Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XVII, la población de Yécora quedará diezmada por las epidemias, mientras que Moris, y sobre todo Maycoba y Yepachi, pueblo de visita perteneciente a la misión de Tutuaca fundada en 1675 (Márquez, 2008: 168, 169), se convertirán en los pueblos pimas de mayor concentración de familias durante todo el siglo XVIII y XIX.

Como advierte Peter Gerhard, las relaciones entre las cabeceras y los pueblos de visita variaron durante todo el siglo de evangelización jesuita. Las variaciones de la relaciones dependían fundamentalmente de la disponibilidad de los misioneros. Así por ejemplo, Yécora pasó con el tiempo a ser pueblo de visita de Onapa (Gerhard, 1996 [1982]: 327-231). Con la llegada de los franciscanos las relaciones también cambiaron: Moris pasó a ser cabecera de Maycoba, mientras que Tutuaca siguió siendo cabecera de Yepachi (AHPFSM, Sierra Tarahumara c. 3).

Sin embargo, aún cuando había una receptividad favorable sobre ciertos aspectos de la religión católica, es innegable que también había algunas dificultades para llevar a buen término la empresa evangelizadora. Por ejemplo, las epidemias causantes de la muerte de familias enteras generaba entre la población indígena mucho escepticismo y desconfianza con respecto a la eficacia y el sentido de los sacramentos impartidos por los misioneros. Si bien el bautismo era, en términos generales, aceptado no tanto como un símbolo de conversión sino como un ritual de curación (Ezell, 1983: 155), para muchos "gentiles" era visto como el causante directo de la muerte de las personas. De hecho, no querían que los niños fueran bautizados pues establecían una relación directa entre el acto ritual y la muerte.

Las enfermedades "traídas" por los españoles hicieron que uno de los principales enemigos de la evangelización fueran los "hechiceros" o los curanderos que veían con recelo y escepticismo las prácticas rituales de los misioneros:

De todos modos, muchos gentiles adultos para recibir el bautismo, 'dexan las comodidades, la libertad gentilica de sus Rancherías Serranas y asientan y pueblan en estos partidos de sus Fronteras'; sin embargo, no todo fue ventura para ellos, ya que sufrían frecuentes epidemias cuya naturaleza no especifican los manuscritos de aquellos días, pero sí, fueron suficientes para causar la ruina de algunos pueblos como los Movas y Nuri. Los hechiceros y hechiceras, curábanlos regularmente de los susodichos males y se cuenta, que dos hechiceras infiltraron en el ánimo de los indios la idea de que tales perjuicios dimanaban del establecimiento de las misiones y por lo tanto, a los misioneros debía tomarse como los causantes directos. Debe suponerse, que dichas

versiones comenzaron a causar trastornos en las nacientes doctrinas; aunque fueron contrarrestados con el tacto y la habilidad que desplegaron los jesuitas con motivo de tan difíciles situaciones, por más que ellos mismos atribuían sus éxitos a la influencia de San Joaquín y Santa Ana cuyas imágenes tenían en distintos lienzos de sus iglesias (Ocaranza, 1942: 17).

Además de las epidemias, hubo otros aspectos que impedían que los indígenas se quedaran definitivamente en las misiones como querían los evangelizadores. El trabajo excesivo al que eran sometidos los indígenas en las minas cercanas a las misiones fue decisivo para que los pimas prefirieran vivir en sus antiguas "rancherías". No hay que olvidar que, aunque se trataba de una economía comunal (Radding en Ortiz, 1995: 308), también los jesuitas obligaban a los indígenas a dar trabajo comunitario por diez años seguidos (Gerhard, 1996 [1982]: 329). Sólo cuando llegaron los franciscanos, las cuestiones referentes a la economía pasaron a manos de las autoridades civiles, mientras que los religiosos se ocuparían exclusivamente de lo espiritual (Beaumont, 2009: 129, 130). Como señalaba, las vejaciones de los propios españoles y soldados, y los asaltos de los apaches eran causas suficientes para abandonar constantemente las misiones de los jesuitas y los franciscanos.

Así, por cuestiones de sobrevivencia los pimas siguieron ocupando sus rancherías donde además tenían sus tierras de cultivo; nunca dejaron el tipo de asentamiento disperso, así como la constante movilidad que ello implica, que los caracteriza en la actualidad. De hecho, los misioneros fueron reconociendo que las tierras de las rancherías eran mucho mejores para la siembra que las tierras donde se habían asentado los pueblos que fueron fundados más en la lógica de la explotación minera que agrícola. En 1821, un sacerdote franciscano consideraba que los pimas de Yepachi y Tutuaca regresaban a sus rancherías "fundadas desde tiempos inmemoriales" por la simple razón de que:

...en dichas [rancherías] hay considerables retazos y tierra más tenaces en comparacion que en la que estan sentados los pueblos: esta ventaja que proporciona a los indios su mas comoda subsistencia hace el que permanezcan en el cultivo de sus labores la mayor parte del año, de tal suerte que cuando ya se desocupan y se reunen en los pueblos, ya vienen hechos unos mazorrales sin principios mas que los precisamente naturales, y he aquí el unico origen de la poca disciplina en materia de religion: si fuera posible la perpetua y total reunión de los indios en sus pueblos, y que por otra parte el celoso doctrinero tuviese una autoridad que lo sostuviese en su saludable sistema y gobierno, otra cosa seria de los indios...(AHPSFSM, Sierra Tarahumara c. 2, 1821).

Hasta ahora, sigue siendo un enigma lo que determinaba la decisión de los jesuitas para fundar los pueblos de misión en lo que viene siendo ahora los pueblos indígenas. Sin embargo, es muy probable que hayan decidido el lugar de las misiones considerando aspectos fundamentales para la sobrevivencia como abundante agua, o también considerando la posible presencia de riqueza de minerales, tierras cultivables y bosques para la explotación de madera. El hecho es que en muchos casos, las decisiones no eran las más idóneas para el tipo de agricultura que se practicaba en la zona ni para el sustento de diversas familias de indígenas. Por lo mismo, las carencias que se vivían en las cabeceras o pueblos de misión y en los pueblos de visita eran evidentes y por lo mismo hacía que la sobrevivencia fuera extremadamente difícil tanto para los indígenas como para los mismos misioneros. En un documento aparte, el mismo sacerdote (Fr. Andrés de Jesús Camacho), señalaba que:

El pueblo de Yepachi, distinto idioma [que el de los indígenas asentados en Tutuaca que se suponía eran tarahumaras], dista de la cabecera siete leguas a la parte del Poniente: sus tierras son bastante escasas: de halli al mismo rumbo en distancia de 8 leguas, esta una Huerta perteneciente a esta Misión en un paraje que llaman Navoasaigame bastante deteriorada proveniente esta, de once años de abandono, y dimanado este, de la carencia de un cien pesos, para poner quien la cuide, y cultive: pues se ha llegado el caso, como en mi se verifica no lograr por uno o dos años el cobro de nuestros Sinodos: teniendo en esto vinculado el socorro de las necesidades, que son algunas, y es patente a todos la infelicidad de esto Pazamos, escases de viveres: y por esta causa tenemos mucho que sufrir, pues por lo comun no hay quien se arriesgue a pedir un peso con seguridad: careciendo de esta para pagarlo (AHPSFSM, Sierra Tarahumara c. 2, 1823).

Estas citas expresan muy bien la dinámica en la que entraron las misiones prácticamente desde el siglo XVII hasta la época actual: los indígenas finalmente regresaban a sus rancherías porque ahí tenían sus tierras de cultivo, porque estaban alejados de los trabajos excesivos y mal pagados de las minas y porque era prácticamente imposible sobrellevar una vida sedentaria en las misiones, pues todo indica que estas no eran lo suficientemente productivas, en términos generales, como para mantener a las familias indígenas. A esto se añadía que muchas veces las misiones quedaban por meses sin la supervisión de un sacerdote encargado de impartir los sacramentos y por lo mismo, sin posibilidad de ejercer alguna presión para que los indígenas se quedaran a vivir ahí. Al menos esto se evidenció con la expulsión de los jesuitas, pues por lo abrupto de su salida del territorio mexicano, el conjunto de las misiones quedó

sin la asistencia de misioneros por lo menos un año completo (Beaumont, 2009: 135).

Una vez que llegan los franciscanos a esta región, trabajar en las misiones se volvió un verdadero un suplicio, pues no sólo no había las condiciones necesarias para la sobrevivencia y un clima también insoportable, sino que se trataba de misiones con muy poca población.

2.3 LA CONFORMACIÓN DE LOS PUEBLOS PIMAS

Si en cuestiones de religión los pimas representaban el ejemplo a seguir dada su proclividad a aceptar los dogmas de una religión dominante, en cuestiones de ocupación territorial seguían siendo, para los misioneros, los mismos "gentiles" que eran antes. Pero como puede advertirse, no existían muchas opciones para atraer a los indígenas a que se quedaran a vivir en las misiones.

Sin embargo, otros factores de carácter esencialmente económicos hicieron que los pimas, desde el siglo XVII y buena parte del XIX, combinaran su residencia entre las rancherías, las minas y las misiones, aspecto que favorecía una mayor concentración de indígenas en estos centros productivos cuando se levantaban los censos poblacionales. De los documentos que se tienen de los franciscanos de este periodo, tanto Yepachi como Maycoba concentran la mayor cantidad de población indígena, incluso presentaban más densidad demográfica con respecto a las cabeceras que en esa época eran Moris y Tutuaca.

Población estimada de los pueblos de visita y sus cabeceras pimas del siglo XVIII y principios del XIX

Años

Localidad	1759	1789	1792	1808
Moris	145	119	117	130
Maycoba	-	203	244	228

Tabla 1. AHPSFSM, Sierra Tarahumara Censos, C.3, número de indígenas pimas Datos

Población estimada de los pueblos de visita y sus cabeceras pimas de la primera mitad del siglo XIX

Años

Localidad	1809	1823	1826
Tutuaca	138	265	283
Yepachi	206	309	343

Tabla 2. AHPSFSM, Sierra Tarahumara Censos, C.3, número de indígenas pimas

Esta población indígena concentrada en las cabeceras y en los pueblos de misión es significativa si se considera que la población pima durante los siglos de la colonia casi desaparece, pues de los supuestamente 10,500 que se contabilizaron a principios del siglo XVII, sólo habían quedado, dos siglos después, 1,800 pimas en toda la región (Gerhard, 1996 [1982]: 352).

Sin embargo, es probable que las cifras que manejaban los franciscanos en esta época no fueran en realidad tan precisas debido a la movilidad de la población indígena, pero sí llama la atención que estos pueblos de misión se empezaran poblar a pesar de las carencias señaladas más arriba. Una explicación de esto, además de la supuesta aceptación de cristianismo por parte de los pimas y aún cuando seguía el asecho apache a estas localidades, puede estar relacionada con el auge económico que tuvo la región durante el siglo XVIII y XIX por la explotación minera, forestal y ganadera. Es decir, la población en estos pueblos de misión no era exclusivamente indígena sino tenía una composición interétnica mixta.

De hecho, es evidente que fueron los españoles que tenían intereses en las minas y en conformar ranchos ganaderos, los que finalmente comenzaron a poblar estas misiones al grado de convertirlas en los pueblos de la sierra con una población permanente. Aquellos que residían en las minas fueron estableciéndose a un lado de las edificaciones religiosas, que con tanto empeño construyeron durante varios siglos los misioneros con la ayuda de los propios indígenas (Radding, 1992: 554)¹³. Una vez que los españoles asentados

¹³ Buena parte de la sierra Madre Occidental fue colonizada por los españoles por sus riquezas minerales. Por supuesto, desde entonces hasta la actualidad han existido "repuntes y desplomes" de esta explotación impactando la vida cotidiana de los indígenas de la región tanto para bien como para mal (véase Sariego, 2008c). La participación de los indígenas pimas ha sido como mano de obra barata, sobre todo en las minas circundantes a sus asentamientos. Por ejemplo, Lumholtz mencionaba que los pimas trabajaban en la mina de Pinos Altos, que dicho sea de paso, actualmente está en funcionamiento con la participación de capital canadiense. También es probable que hayan trabajado en la mina de Ocampo que sigue en la actualidad siendo uno de las principales minas de la región. Esto mismo sucede con la mina de Dolores donde los pimas asentados originalmente en la Junta pero que ahora viven en la comunidad de Mesa Blanca, se han empleado como mano de obra barata. En Yapachi una de las minas más importantes fue la de San José y Concheño. Ahora están realizando estudios para comenzar la explotación de un nuevo yacimiento pero los pimas están haciendo todo lo posible para que les den una buena retribución por dicha explotación. Del lado de Maycoba,

en las misiones, éstas albergaron los espacios "productivos" llamados haciendas o ranchos, para la cría de ganado, para el cultivo de la tierra y para la fundición de los minerales. Si bien es cierto que los bienes de los jesuitas que fueron expulsados, pasaron a menos de los indígenas, en realidad fueron controlados por los mismos españoles.

No puede negarse, por lo tanto, que fue gracias a este impulso económico y comercial que buena parte de los pimas terminó por concentrarse también en los pueblos de misión para emplearse como mano de obra en la extracción de los minerales, como sirvientes, como vaqueros y peones. Al mismo tiempo, la concentración de mano de obra esencialmente indígena durante largos periodos de tiempo representó una gran oportunidad, para varias familias de extranjeros, de iniciar su fortuna en las tiendas para el abastecimiento de productos básicos indispensables para la sobrevivencia.

Se trataba, como lo advierte Cynthia Radding, de un fenómeno social que incluía dos aristas: "por un lado, las exigencias de los españoles en materia de mano de obra y cosechas impulsaron a los indios a huir de sus pueblos y vivir de los recursos naturales silvestres del bosque y del desierto; por otro lado, el incipiente mercado desarrollado en torno a los reales de minas abrió oportunidades para aquellos migrantes dispuestos a vender su fuerza de trabajo" (1992: 554). Esto hacía que los poblados tuvieran una población mixta, donde vivían indios y españoles a los que se refieren en los censos como "gente de razón", "avecindados" o "vecinos".

Moris es un buen ejemplo de cómo se fueron conformando los pueblos en esta zona de la sierra Madre Occidental. Una vez que la misión de Espíritu Santo se instauró en 1692, se le dio forma al centro del pueblo con la construcción de la iglesia católica. Si en 1759 había un total de 145 pimas (Márquez, 2008: 202), en 1792, la población se había reducido a 117 (Padrón del Espíritu Santo Moris, AHPSFSM, 1792). Pero el paulatino despoblamiento en realidad no fue tal, pues así como los pimas se iban concentrando en otros pueblos como Maycoba y Yepachi, la llamada "gente de razón" o también llamados vecinos fue creciendo numéricamente en toda la región durante los siglos XVII y XVIII (Radding, 1991: 251, Dunnigan, 1970: 57,58). En la misión de Moris, en el censo de 1792 había se contabilizaron sólo 17 "gente de razón", pero para 1808 la población se dispara a 54 personas.

De esta forma, con la llegada de los primeros españoles con toda la intención de obtener riquezas de los minerales, la configuración de las misiones comenzó a definirse: de manera estratégica los centros de los pueblos fueron

había una mina llamada el Kiporito, pero la presencia de grandes minas regionales como la de Mulatos obligaban a los indígenas trasladarse hasta estos lugares para conseguir trabajo.

ocupados por los españoles y sus descendientes. Si bien los jesuitas y los franciscanos tenían bienes materiales como ganado y herramientas para el cultivo que permitían impulsar la economía en la región, el desarrollo comercial recayó fundamentalmente en los españoles laicos que se abrieron camino (literalmente fueron los que habrían las brechas, para el caso de Maycoba y Yepachi, para transportar mercancías de la sierra a otras zonas del noroeste de México) para explotar los recursos de la sierra Madre Occidental.

En Moris, como en otros pueblos de la sierra, las diferencias de status han sido desde ese entonces muy marcadas; el centro del poblado, ocupado por la "gente de razón", que era conocida en la región, hasta hace unas décadas, por su gusto refinado y sus bailes de salón. No es descabellado hablar de una aristocracia con reglas de etiqueta muy marcadas para mantener una diferenciación social y sustentada en la posesión de los medios de producción. Sus inversiones eran, hasta principios del siglo XX, muy diversas, pues si bien tenían todas sus esperanzas en la minería, también incursionaron fuertemente en el comercio, en la ganadería, en los aserraderos, en la agricultura y hasta en bienes y raíces.

Alrededor de este centro acaparado por las familias ricas, se fueron asentando los indígenas empleados en los minerales y en los ranchos ganaderos. En otras palabras, los pimas, y posteriormente los guarijíos, se refugiaron en la periferia ocupando una posición inferior con respecto a las familias del centro; todavía los herederos de las grandes casas del centro se dirigen a la gente que habita la periferia como "segundones" y como "tehuecos", términos ambos despectivos que siguen utilizándose en Moris y en Maycoba. En la actualidad ya no existen pimas en Moris pero se concentraron en el pueblo de Maycoba que se ubica a unos cuantos kilómetros al noroeste.

El trazado de Moris, así como de muchos de estos pueblos del occidente de la sierra, que todavía puede apreciarse en la actualidad, obedece a un "sistema dual de mitades", pues desde la colonia está diferenciando el centro del pueblo donde se encuentran las grandes casas de los llamados "mestizos" entorno a la iglesia católica, del perímetro donde están ubicadas y dispersas el resto de las casas en su mayoría habitadas por gente indígena. Se trata, como denominaría Lévi-Strauss a este tipo de asentamientos (1995 [1974]:167-169), de una *estructura concéntrica*, a partir de la cual se establecen las diferencias tanto en el ámbito religioso (la periferia como espacio profano estaría en oposición al centro donde está ubicado el espacio sagrado identificado por las iglesias católicas), como en el ámbito político, pues en el centro se ubican las oficinas administrativas y civiles.

He dicho que Moris es un buen ejemplo para comprender lo que pasó en general en toda la zona de la pimería baja y alta, así como de la región

ocupada por los opatas y eudeves. Pues de acuerdo con los censos misionales que los siglos XVII y XVIII, la población indígena se iba reduciendo en los pueblos misionales a expensas de los "vecinos", población mayoritariamente de origen español.

Estimaciones sobre la población de Sonora, 1600-1800.
Vecinos y Grupos indígenas seleccionados

Etnia	Años				
	1600	1678	1720	1760	1800
Pima alto	20 000	16 600	7 600	5 750	1 300
Pima bajo	10 500	4 000	3 150	3 550	1 800
Ópata/eudeve	50 200	15 200	7 100	8 000	5 540
Subtotal (indios)	80 700	35 800	17 850	17 300	7 600
Vecinos		1 400	3 000	7 600	15 000

Tabla 3. Fuente: Peter Gerhard, citado por Radding (1992: 557).

La contracción de la población indígena en detrimento de los "vecinos" tuvo sin duda varios factores, entre ellos las epidemias que diezmaron la población más vulnerable; pero los números que se reflejan en la tabla 3 son también el reflejo de la movilidad de la población indígena (Radding, 1992: 559). En el caso concreto de los pimas bajos, la incorporación de los indígenas a las misiones fue irregular pues, como ya señalaba, en realidad nunca dejaron sus rancherías donde tenían sus tierras de temporal. Sin embargo, la dinámica comercial empezó a centrarse en las misiones donde los españoles tenían sus haciendas y sus bienes materiales. Fue así que los pimas se concentraron en la periferia de los pueblos y bajo el dominio económico, político y religioso de los españoles y sus descendientes.

Sin embargo, en términos de la configuración étnica, la situación actual de la región explorada inicialmente por los españoles es realmente desoladora. Los grupos que conformaban la pimería alta asentados en el desierto de Sonora prácticamente desaparecieron; lo mismo sucedió con los opatas, los jovas y los eudeves. A diferencia de los jesuitas que mantenían una dinámica económica propia con los indígenas para evangelizarlos, con la llegada de los franciscanos esta relativa autonomía indígena con respecto a los intereses económicos del gobierno español desapareció. Ello implicó una participación mucho más

"activa" por parte de los indígenas en la dinámica económica impulsada por los españoles.

El hecho de que los misioneros franciscanos se dedicaran exclusivamente a los aspectos espirituales, hubo un control mucho más estricto sobre las prácticas rituales de los indígenas, permitiendo así la asimilación de los preceptos cristianos. Otro aspecto importante que contrastaba con la labor de los jesuitas era que los franciscanos no se comunicaban con los indígenas en sus lenguas vernáculas, pues obligaban a los nativos el uso del español (Beaumont, 2009: 130). El mestizaje cultural de los grupos indígenas era, en cierto sentido, inevitable ante esta situación.

En contraste con el mapa del siglo XVII, donde se evidenciaba la compleja situación étnica en el amplio territorio del actual estado de Sonora y Chihuahua, en un mapa presentado por el mismo Hinton, de los asentamientos pimas hasta 1955, la situación es totalmente diferente.

Mapa 4. Detalle de mapa que ubica la distribución de los pimas bajos en 1955. Tomado de Hinton (1959).

Aunque en este mapa 4, tanto Yécora como Yepachi no aparecen como pueblos con población pima, lo que atribuyo a un error pues aún hoy representan, al menos en el caso de Yepachi, asentamientos importantes de pimas en la región, la ausencia de indígenas en el resto de los pueblos, reconocidos como asentamientos con población pima es asombrosa (Movas, Nuri, Moris, Tericopa, Cumuripa, Suaqui Grande, San José de los Pimas, Ures y Onapa). Hinton considera que la propia conformación geográfica jugó un papel importante en el mestizaje cultural de los pueblos asentados en los valles que circundan los ríos de la región, al menos, para el caso de los opatas, eso pudo ser decisivo (1959: 13). Por ello, aquellos pueblos de la sierra Madre Occidental como los de Maycoba, la Junta y sus alrededores, y Yepachi,

podieron resistir ante el embate colonial, como asentamientos indígenas. De hecho, esto puede explicar que ahora los pimas del pueblo de Ónobas, pueblo éste alejado de la sierra, hayan finalmente desaparecido, a pesar de que en dicho lugar había población indígena hacia mediados del siglo XX como se especifica en el mismo mapa de 1955. Sin embargo, sigue siendo un enigma la persistencia de los pimas que habitan la sierra. Sobre todo cuando se trata de pueblos con una fuerte presencia de "blancos" descendientes de los primeros españoles que llegaron a colonizar esta región.

Aún así, la situación por la que atraviesan los pimas no es muy alentadora pues los actuales asentados de Yepachi y Mesa Blanca (la Junta), ya no hablan la lengua vernácula, aspecto que refleja la constante asimilación a la cultura dominante y el innegable mestizaje cultural en el que viven actualmente estos indígenas. Hay que señalar que, aún cuando es preocupante el estado actual de la lengua pima, la situación no es la misma en toda la región, pues otros pueblos pimas parecen seguir comunicándose a través de dicha lengua, lanzando esperanzas de una lenta, pero decidida recuperación.

3. ENTRE LA PERSISTENCIA DE LA COSTUMBRE Y EL RESCATE DE LA IDENTIDAD

Como se ya se ha señalado, la desaparición de los pimas ha sido un temor que el mismo Lumholtz se encargó de difundir con sus referencias sobre la incorporación de los indígenas al mundo "civilizado". En realidad, dado que el resto de los pimas bajos y altos han desaparecido del mapa etnolingüístico de Sonora y Chihuahua, el destino de los últimos pimas ubicados en la sierra queda en una incógnita. Sobre todo con respecto a la lengua, el panorama no es muy prometedor, pues todo indica que dentro de las próximas generaciones ésta habrá desaparecido. Los últimos hablantes de la lengua perteneciente al tronco *yuto-azteca* y a la familia *tepipimana*, son gente mayor que, en su mayoría, ha optado por mantener en secreto los fonemas de esta lengua, pues han dejado de trasmitirla a sus propios hijos que sólo aprenden español en las escuelas supuestamente bilingües, y de ponerla en práctica en la vida cotidiana para comunicarse entre ellos mismos. De los aproximadamente mil indígenas que se reconocen así mismos como pimas de los municipios de Madera y Temósachi (donde se ubica Mesa Blanca, Yepachi y las diversas rancherías cercanas a esta comunidad), es probable que el número de hablantes de la lengua vernácula no llegué a quinientas personas.

Tabla 4. Población total de 5 años y más de los municipios de Temósachi y Madera del estado de Chihuahua. Se comparan aquellos que hablan una lengua indígenas de los que sólo hablan español según el Censo de Población y Vivienda 2005, INEGI.
(www.inegi.org.mx/inegi/default.aspx).

La desaparición de la lengua pima (sobre todo entre los pimas de Chihuahua) es prácticamente un hecho en esta región, y puede constatarse en cualquier momento de la vida cotidiana; se refleja incluso en los discursos que las autoridades tradicionales pronuncian en las diferentes asambleas comunitarias, pues se realizan en lengua castellana. No hace mucho (2006), en una asamblea realizada en Yepachi en el atrio de la iglesia católica para elegir a la nueva autoridad del pueblo, cada uno de los participantes alzaba la mano para dar su opinión de manera elocuente en la lengua castellana; sin embargo, cuando ya parecía que todo había terminado, un anciano, tomando la palabra, empezó un discurso pronunciado en la lengua vernácula. Todos los presentes se quedaron viendo de reojo para evidenciar que no entendían ni la mitad de lo que pronunciaba esta persona. Pero al final, entre confundidos y satisfechos de ver que todavía quedaban personas que lograban articular más de dos palabras de su antigua lengua, aplaudieron con impetuosidad cuando éste hubo terminado.

Sin duda, la situación por la que atraviesan los pimas de Chihuahua es diferente con respecto a los pimas de Sonora; tanto en Maycoba como en las rancherías aledañas a este pueblo la lengua nativa parece tener una mayor vitalidad pues no son pocos los jóvenes que la siguen practicando. Sin embargo, todavía se deja ver un porcentaje muy alto de niños y jóvenes que ya no reconocen el sonido peculiar de la lengua de sus padres, haciendo del español la lengua predominante entre los indígenas.

En el mapa 5 se observa que aquellos que hablan la lengua indígena están concentrados fundamentalmente en el estado de Sonora. Lo interesante de esta diferencia entre los pimas asentados en Yepachi y los de Maycoba puede estar relacionado con los programas de rescate por parte de instituciones gubernamentales y no gubernamentales, así como por un programa de "evangelización inculturada" dirigida por la iglesia católica, que desde hace dos décadas impulsa la "renovación" de la cultura indígena, con un énfasis en la vida espiritual de los indígenas y en el uso de la lengua vernácula. Así, a diferencia de Maycoba, donde los programas ya se han consolidado en beneficio de la población desde hace dos décadas, en Yepachi todavía no se han afianzado del todo el conjunto de programas gubernamentales destinados al rescate de la cultura indígena.

Mapa 5. Distribución aproximada de los hablantes de Pima según las secciones electorales del Marco Geoestadístico Electoral con base en el II Censo de Población Y Vivienda del INEGI 2005. Laboratorio de Sistemas de Información Geográfica del CIESAS-DF

Sin embargo, es probable que otros factores hayan marcado el contraste entre los pimas asentados en Maycoba y los pimas asentados en Mesa Blanca y Yepachi. En concreto, y siguiendo el planteamiento esbozado hace tiempo por Fredrik Barth (1976 [1969]), sobre la persistencia de las diferencias generadas por la misma interacción entre grupos étnicos diferentes y antagónicos, es innegable que la presencia de los "blancos" en Maycoba ha sido un factor que, paradójicamente, ha beneficiado a la población indígena, al menos en la preservación de la lengua vernácula y en otras cuestiones culturales. Esta polarización tan marcada en los pimas de Sonora no ha sido tan evidente en Yepachi y en Mesa Blanca, aspecto que pudo ser decisivo para que se olvidara la lengua vernácula a favor del español, tanto en los pueblos como en los minerales donde trabajaba la gente indígena.

3.1 MAYCOBA Y LA PERSISTENCIA DE LA COSTUMBRE

Los núcleos pimas guardan entre sí marcadas diferencias en cuanto a su grado de aculturación, pudiendo considerarse al de Onobas como el que tiene el nivel más alto siguiéndole el de Yécora, el de la Junta, el de Yepachi y el de Conoachi, *siendo el más tradicionalista el de Maycoba* (Romano, 1971: 11, énfasis propio).

Había señalado que la presencia de los españoles en los pueblos de misión hizo que la configuración de los asentamientos en la pimería baja tuviera un carácter mixto, donde convivían tanto los españoles, sus descendientes y, en la periferia, los indígenas. Esto ha dado por resultado una situación de dominio por parte de los primeros sobre los segundos.

Si bien los pimas fueron ocupando los espacios que los misioneros habían conformado para lograr la evangelización de los indígenas, la presencia de los españoles y sus descendientes impedían su plena incorporación al nuevo orden, pues la separación entre los dos grupos implicaba la exclusión y la segregación: los pimas poco a poco fueron perdiendo las tierras que los "blancos", basados en principios legales de la época, se fueron apropiando con el argumento de que eran tierras realengas (Dunnigan, 1970: 50,51). Pero así como eran replegados, eran incorporados al nuevo orden ya sea por la aceptación de los rituales que ofrecían los franciscanos o ya sea por conformar una clase trabajadora de la economía de mercado que impulsaban los

descendientes de los españoles; en cierta medida, era lo único que les quedaba ante la usurpación y la usura.

Pero el hecho de que participaran en la dinámica económica impuesta por los españoles, no generó en todos los lugares el mismo tipo de mestizaje cultural y biológico. En Maycoba por ejemplo, ya entrado el siglo XX, las diferencias de clase no sólo estaban marcadas por el trazado del pueblo oponiendo un centro ocupado por los poseedores de la tierra de una periferia donde se encontraban los indígenas empleados como vaqueros, peones y mineros, sino que llegaban incluso al extremo de distinguir el tipo de tierra utilizada para el entierro de los difuntos. Según consta en varios documentos de 1900 a 1915 del Registro Civil de Maycoba, la "gente de razón" o "blanca" como se conoce a los descendientes de los españoles que viven en la actualidad en el centro del pueblo, era sepultada en tierra de primera clase; aquellos "blancos" que no tenían una posición económica alta o que no provenían de una familia de abolengo eran enterrados en tierra de segunda clase; a los rancheros segundones ubicados en la periferia en tierra de tercera clase y a los indígenas y forasteros en tierra de cuarta clase. Las distinciones entre los "blancos" y los pimas han sido desde ese entonces muy marcadas, y se expresan incluso en sus actividades cotidianas como en las fiestas en honor a algún santo Patrón. En los bailes de estas fiestas por ejemplo, hay una marcada división entre las familias de abolengo y los que tienen dudosa procedencia. En estos bailes los indígenas pimas no tienen en realidad mucha presencia; simplemente son los espectadores de los bailes de pareja amenizados con música ranchera (Oseguera, 2008a).

Como advertía, esta división social no sólo estaba regida por cuestiones económicas sino que también obedecía a cuestiones raciales. Desde que la minería determinó el rumbo económico de Chihuahua y Sonora, los españoles ganaderos y agricultores que invirtieron en la explotación de los minerales hicieron énfasis en las diferencias raciales. En cierta medida esto tenía que ver con el hecho de que aquellos que llegaron provenientes de la región del Papigochi a la sierra eran "vascos genuinos, con toda la homogeneidad, fuerza, confianza y orgullo que esta cultura tiene de su hidalguía, una suerte de nobleza. Se veían a sí mismos como portadores de sangre pura, que había resistido a la contaminación de los siglos de ocupación árabe que tanto habían afectado a España (Vanderwood, 2003 [1998]: 158,159).

Es muy probable que no sólo hayan llegado vascos genuinos a poblar esta región, pero en términos generales, la separación entre extranjeros e indígenas se mantuvo, tal vez producto de esta hidalguía, haciendo que el mestizaje, en el sentido racial del término, no se haya consumado. Actualmente se puede constatar que los "blancos", descendientes de estos vascos y españoles, se han resistido al mestizaje, es decir, hasta ahora hay casos

contados donde las alianzas matrimoniales tienen como protagonistas a los indígenas y a los descendientes de los primeros colonizadores. Esta peculiaridad ha estado ligada a un racismo muy acentuado con respecto al color de la piel, de la sangre y a la "textura" de esta última. Cuando un "blanco" llega a "meter la pata" (como generalmente se dice) con alguna indígena, los hijos son tratados como "cuarterones" o "tiznados", es decir, mezclados de sangre con la evidencia del color oscuro de la piel y por lo tanto, sin posibilidad de llegar a una posición privilegiada y sin el beneficio de recibir parte de la herencia familiar.

La distinción racial es una derivación de las supuestas diferencias en la sangre de los indígenas y los "blancos". Según estos últimos, la sangre de los pimas es mucho más pesada y oscura que la suya. Esta podría ser no tanto una desventaja sino una cualidad, pues gracias a su densidad y color haría que los indígenas vivieran mucho más que los "blancos" cuya sangre es más "liviana" y "transparente". Las diferencias de sangre son al mismo tiempo una derivación de las dietas alimenticias: si los indígenas tienen una dieta a base de hierbas, raíces y verduras, o de animales y vegetales del monte, los "blancos" sólo comen carne de ganado. Sin embargo, los contrastes de sangre son un reflejo no sólo del color de la piel sino del comportamiento, pues a diferencia de los representantes de la "sangre azul", los indígenas tenderían a un comportamiento más tímido o esquivo: "cuando ven a un extraño les da vergüenza y tratan de esconderse". También le atribuyen a la sangre pesada de los indígenas su ignorancia, su desinterés por trabajar, su holgazanería, etcétera. Incluso la supuesta bravura y la resistencia física de los indígenas es el reflejo de su sangre ligada a su vida y alimentación similar a la de los animales del monte. Se "mueven como tigres" me decían en Maycoba, haciendo imposible capturarlos cuando hurtan las cabezas de ganado, fama ésta que se fue dando durante varias décadas atrás cuando los pimas habían sido despojados de sus tierras de cultivo.

Las representaciones que los "blancos" han elaborado de los "indios" están asociadas a la organización social que concibe el centro del pueblo como la expresión del orden y la civilidad y la periferia el reflejo de la "naturaleza" y por lo mismo, de los incontrolables y los salvajes. Por esta razón, los "pimitas" que viven en la periferia eran considerados, hasta no hace mucho tiempo, "coyotes" que sólo esperaban la noche para saciar sus necesidades propias de los animales con el ganado vacuno. Las categorías establecidas por el sistema concéntrico, representan la base de un discurso étnico donde los rancheros serranos se conciben política, cultural y económicamente superiores en relación a los indígenas. Si los indígenas están más cerca de la animalidad por hurtar su ganado, los rancheros serranos se ufanan por el trabajo sin descanso ante las adversidades. La periferia, en este sentido, era concebida

como una "región sin ley" sobre todo por la supuesta propensión de los indígenas al robo.

Sin embargo, estas diferencias producto de una conciencia étnica basada en las distinciones culturales, de origen y de raza, no han impedido un intercambio de creencias y costumbres. Los "blancos" reconocen que los pimas tienen sus propias costumbres, y en la mayoría de los casos, tratan de no inmiscuirse en sus tradiciones (por ejemplo en el *yúmare* no es muy común ver que los "blancos" participen). Del mismo modo, los indígenas saben que los "mestizos" serranos tienen sus propias costumbres y que es muy difícil, dada la distinción racial que se estableció desde hace siglos, que puedan participar activamente en las mismas, por ejemplo, los bailes de salón en la plaza principal con música "ranchera" es un ámbito que ha sido y sigue siendo exclusivo de los "blancos" (Oseguera, 2008a).

Pero aún así, estas representaciones culturales no dejan de ser atractivas para ambos y constantemente ponen en segundo plano sus diferencias para participar en sus respectivos ritos y prácticas festivas. Como señala Timothy Dunnigan (1970), la Semana Santa realizada en Maycoba es uno de esos espacios donde se han establecido relaciones de reciprocidad entre los pimas y los "blancos". En otras palabras, a pesar de la distancia en la vida cotidiana entre estos dos grupos, se ha dado una cooperación complementaria en cuando al uso de los espacios y en cuando al desempeño de los roles que se necesitan para llevar a cabo la celebración de la Semana Santa, permitiendo así la propia dinámica comunitaria. Una vez que concluye dicha celebración y una vez que se vuelve a la vida cotidiana y a la dinámica económica característica de la región (contratos, medianías, préstamos usureros, uso de la tierra, etcétera) prevalece una "simbiosis hostil" o una reciprocidad negativa entre "blancos" y pimas.

Sin negar en ningún momento que los "blancos" han tenido una posición de dominio hacia los pimas desde la Colonia, Dunnigan señala que, en parte, esta reciprocidad "incompleta" generadora de constantes disputas y confrontaciones, se debe al simple acto racional y económico de los primeros de querer obtener la mejor parte en los contratos y negocios agrícolas y ganaderos (1970:171-178), por eso, con respecto a cuestiones de celebración religiosa, todo indica que estas diferencia parecen disminuir en aras de la cooperación.

Sin embargo, en un trabajo posterior, el autor cambia de enfoque y por lo tanto, la Semana Santa deja de ser el ámbito de conciliación entre los pimas y los "blancos; los rituales no son aquellos espacios donde se resuelven momentáneamente las diferencias sociales y económicas mediante la cooperación y la participación en espacios ceremoniales y colectivos, al

contrario, los conflictos se mantienen latentes en el ritual como en la vida cotidiana; los rituales, siguiendo a Gluckman (1973), enfatizan el conflicto; lo exhiben y al hacerlo lo hacen del dominio público. Lo que parecía una simbiosis equilibrada durante la celebración de la Semana Santa se convierte en realidad en una dramatización de dicho conflicto y en la continuidad de la dominación (1981: 133).

Los conflictos raciales, económicos y políticos originados en la época colonial han prevalecido en la actualidad, aspecto que ha sido determinante para que las peculiaridades de los grupos antagónicos sean constantemente resaltadas. De esta forma, la misma "división etnocultural" como la define Radding para hablar en términos regionales (1991: 249), ha sido, en ciertos niveles, el detonante de la expresión pública de la diferencia cultural. Dunnigan habla, apoyándose en un concepto de Spicer, de un "sistema identitario persistente" en Maycoba, gracias a la polarización que sigue expresándose en la vida cotidiana entre los indígenas y los "blancos", pero sobre todo por la exacerbación de dicha polarización en el ámbito del ritual (1981: 146, 147).

3.1.1 LA SEMANA SANTA EN MAYCOBA

Siguiendo con las interpretaciones que realiza Dunnigan de la Semana Santa en Maycoba, se podría decir que ésta se realiza hasta ahora como un *performance*, para usar un concepto que Victor Turner (2002 [1982]) utiliza para entender el tránsito del teatro al ritual, donde la confrontación física realizada el Sábado de Gloria entre los "blancos" y los pimas en el antiguo templo, refuerza y reproduce el conflicto interétnico preexistente desde hace varios siglos. Sin embargo, vista como un *performance*, la celebración no excluye la complementariedad que veía Dunnigan en su primer trabajo, sino que la integra. Es decir, tanto la confrontación como la cooperación son parte del mismo ritual pues la festividad no puede realizarse sólo con la participación de los pimas; es necesario que también cumplan con su parte los "blancos" en el sentido de que se asuman como el grupo antagónico y representante del caos. Esto no niega en ningún momento que no se lleve a cabo la confrontación física entre ambos grupos pues ésta es parte de la cooperación.

Efectivamente, los protagonistas del ritual son los *fariseos* personificados por los indígenas pimas, que aparecen desde el miércoles de la Semana Mayor en el antiguo recinto espiritual de Maycoba. Este templo ya no tiene un techo pero las paredes de adobe que resguardaban las imágenes y reliquias cristianas en la época colonial todavía están en pie. Estos personajes encarnan el bando que estará en oposición a los *judíos* que aparecen en escena, un día después,

disfrazados con máscaras de monstruos y, la mayoría de ellos, con vestidos de mujer.

El Gobernador indígena de Maycoba es el que designa al capitán de los *fariseos*. Desde ese momento este capitán queda al mando del pueblo¹⁴. Una vez que es designado se empiezan a reunir los pimas en la iglesia antigua que ahora es un museo, pero acondicionada con imágenes de figuras de santos y vírgenes. Los pimas que llegan a este recinto voluntariamente se empiezan a pintar el rostro de blanco con una mezcla de tierra blanca y agua. Comienzan a tocar dos tambores y dos matracas que no pararán de tocar hasta el Sábado de Gloria. Cuando se han reunido entre cuatro y cinco *fariseos*, salen a las calles del pueblo para la recolección de dinero o de especie (café y pan), que utilizan para mantenerse todos los días santos. También comienzan a parar los vehículos que pasan en la carretera interestatal cobrando el paso de los mismos. Durante este día también recolectan leña para hacer una fogata en una esquina del antiguo templo. Las actividades de los *fariseos* se extienden durante toda la noche, pues se quedan velando en el antiguo templo alrededor del fuego.

Los *fariseos* se reúnen todos los días desde el Miércoles Santo hasta el último día de la celebración en este Museo comunitario. Es desde este lugar donde parten todas las procesiones con los "bultos" de la Virgen María y un pequeño crucifijo¹⁵. Los *fariseos* cargan el "bulto" de Jesucristo y, algunas mujeres pimas, cargan el "bulto" de la Virgen María por las "estaciones" (pequeñas cruces adornadas con hojas de táscate) colocadas en el piso alrededor de la plaza.

Aún cuando la gente del pueblo sabe, cuando el ruido de los tambores y las matracas se escuchan por las calles, que han empezado las actividades de

¹⁴ El gobernado hace todas las gestiones ante las autoridades locales (el comisario) municipales en Yécora (con el presidente municipal) para que el capitán pueda llevar a cabo las amonestaciones y el cobro monetario de los automóviles que pasan por la carretera interestatal.

¹⁵ Por la mañana del miércoles de la Semana Santa los pimas *fariseos* se elaboran los "bultos". Los "bultos" son las estructuras en las que se colocan las imágenes de la Virgen María y de Jesús (pequeño crucifijo) para las procesiones que se llevan a cabo desde el Jueves Santo a lo largo de la plaza. Son dos sillas adornadas con hojas de táscate. Llevan una estructura cóncava por la parte de arriba elaborada de ramas y cubierta totalmente con las hojas de táscate. En el asiento de la silla se colocan tabiques de adobe. Para el de la Virgen se colocan dos y medio, o un tabique más grande que el que se coloca para el de Jesucristo. Además se coloca en la parte posterior de bulto de Jesucristo una planta conocida como Hoja de Zorra. Como se trata de estructuras que son utilizadas para la procesión, se amarran dos grandes palos de encinos para que se puedan cargar por varios hombres tanto en la parte de adelante como en la parte de atrás. El bulto de la virgen la cargan cuatro mujeres y el de Jesucristo cuatro hombres.

la Semana Santa, no hay una participación activa de todas las personas. Sólo los *fariseos* y algunas mujeres pimas participan tanto en las procesiones como en la recolección de los alimentos. Esta misma situación sucede el jueves Santo, donde las actividades comienzan con las procesiones de los "bultos" pero la gente no se involucra en las mismas. De hecho, tanto los pimas como los "blancos" comparten la percepción de que antiguamente la celebración se hacía mucho mejor que ahora. Lo primero que destacan es que ahora ya no participan muchos indígenas adultos como *fariseos*, sino puros niños. Y efectivamente, sólo tres o cuatro adultos son los que están presentes en las actividades de estos primeros días junto con más de diez niños aproximadamente. Tanto los pimas como los "blancos" señalan que esto demerita tanto en la forma de llevar a cabo las actividades como en la participación del pueblo en las restricciones que impone la Semana Santa. Por ejemplo, decían que los *fariseos* como autoridad del pueblo durante estos días, realmente castigaban a las personas que trabajaban en los días santos; aquellos que prendían sus estufas con leña se las apagaban echándoles agua. Nadie podía trabajar desde el Jueves Santo a menos de que se les amonestara y multara. Los *fariseos*, cuentan los pimas, no son como ahora, pues mantenían una conducta mucho más congruente con aquello que representaban, es decir, el orden. Ellos no podían tomar bebidas embriagantes hasta el Sábado de Gloria. Ahora se la pasan tomando cerveza desde el miércoles de la Semana Mayor. También señalan que los *fariseos* hacían "guardias" desde que estaban elaborados los "bultos", pues éstos no podían quedarse solos en el templo antiguo; ahora puede pasar mucho tiempo sin que nadie los vigile.

Sin embargo, las cosas cambian cuando aparecen los *judíos* desde el Jueves Santo por la tarde. Se trata de jóvenes, la mayoría de ellos gente "blanca", que se visten con ropas viejas y con máscaras de monstruos. La gente del pueblo empieza a interesarse por la celebración, pues estos personajes hacen desmanes en el pueblo y corretean a los niños para asustarlos. Los *judíos*, como grupo contrario de los *fariseos*, se presentan como un grupo "perturbador" del orden, es por ello que ocultan su identidad no sólo con ropa vieja y máscaras, sino también con silbatos para evitar que se reconozca su voz. A su paso van generando muchas emociones; temores, risas, pero también mucho interés por parte de los que se han congregado en la plaza. Poco a poco la fiesta empieza a tomar más vigorosidad; el pueblo se empieza a involucrar. La gente del pueblo participa en las celebraciones encabezadas por el sacerdote; en las misas que se llevan a cabo por las tardes, y en algunas procesiones independientes a las que llevan a cabo los pimas con los "bultos". Pero también están atentos a los desmanes que hacen los *judíos*, cuyas actividades se van intensificando con forme pasan los días.

El Viernes Santo inicia como los días anteriores; los *fariseos* comienzan sus actividades recolectando comida y dinero en las casas del pueblo. Después

realizan una procesión con los "bultos". Sin embargo, la tarde cambia cuando se lleva a cabo el primer enfrentamiento con los *judíos*. Esta confrontación la escenifican cuando luchan por el *judas*, un muñeco elaborado por los mismos *fariseos* con paja y ropa vieja, en la plaza principal del pueblo de Maycoba. Los *judíos* que terminan quedándose con dicho muñeco (aunque hay ocasiones donde los propios *fariseos* son los que se quedan con éste), lo queman frente a sus oponentes el mismo Viernes Santo en señal de la victoria.

Sin embargo, la disputa por el *judas* es la antesala para la confrontación final, cuerpo a cuerpo, que se lleva a cabo un día después en el antiguo templo. Si en los días anteriores se veía poca participación de los indígenas y al mismo tiempo una desorganización entre los mismos *fariseos*, las cosas cambian drásticamente para el Sábado de Gloria, en donde las actividades comienzan desde la mañana, cuando los *fariseos* salen rumbo a las casas del pueblo con la finalidad de entrar y apagar las estufas de leña que prenden los pimas para hacer las tortillas. En realidad, a su paso, van echando agua a todos los que se encuentran en su camino. Una vez que hacen un recorrido general por el pueblo, llegan a la plaza para realizar una serie de recorridos alrededor de la misma. Parten en línea recta encabezados por el capitán desde el antiguo templo y siguen el sentido de las procesiones de días anteriores que se llevaban alrededor de la plaza. Después de tres vueltas llegan a un extremo de la plaza y, con el apoyo de una *troca* cuyo dueño enciende el *estero* a todo volumen con música ranchera, los *fariseos* bailan abrazados entre ellos mismos, parodiando el baile de los "blancos" que se llevan en la plaza principal. La gente comienza a concentrarse, no sólo en este espacio a un lado de la iglesia principal para ver el baile de los *fariseos* sino en el templo donde se llevarán a cabo las peleas. Se suben por las paredes de adobe para tomarlas como gradas y asegurarse un buen lugar para observar las peleas.

Los *fariseos*, una vez que terminan la parodia del baile de los "blancos", llegan al templo y se reúnen en el museo anexo adaptado como un lugar de ceremonias. Ahí comienza la celebración de "pedir gloria". Se forman en círculo y, al tomarse de la cintura, uno detrás de otro, empiezan ellos mismos a jalonearse hasta que terminan en el suelo; en ese momento, las mujeres que están presentes en este recinto, se abalanzan sobre los hombres caídos y les empiezan a pegar con unas varas largas. Los *fariseos* poco a poco se van reincorporando y, al hacerlo, comienzan a lanzar hacia arriba piedras pequeñas (antes cuentan que utilizan pedazos de las tejas de barro), como representación de dinero.

Los "blancos" y los *judíos* están esperando a fuera del museo, en el antiguo templo. Ponen una cuerda en la entrada de éste para impedir que los *fariseos* salgan del museo. Comienza así una confrontación pues los *fariseos* empujan a los "blancos" hasta que los dejan salir a la explanada del templo

antiguo. Así inician las peleas. En este escenario los pimas y los "blancos" van retándose uno a uno y, cuando se acepta el reto, se toman de la cintura (los fariseos se amarran sogas o un costal enrollado en la cintura que les sirve para que el contrario se pueda sujetar y con ello forcejear) para luchar hasta que uno de los dos termina en el suelo.

Foto 1. *Fariseo contra judío* en la antigua iglesia de Maycoba 2010.

La celebración que describe Dunnigan en los setenta del siglo pasado sigue siendo, en esencia, la misma que se lleva a cabo en la actualidad en tanto que la confrontación entre los dos bandos aparece como el evento esperado y de mayor emotividad para la gente que vive en el pueblo. El drama social que ha caracterizado a este pueblo desde hace siglos se vuelve público; un acto de violencia donde los grupos antagónicos, en situación de igualdad, pueden cambiar el rumbo de la historia. Pero también es evidente que sin la participación y cooperación de ambos grupos no existiría esta confrontación. Al término de la Semana Santa, todo vuelve a la "normalidad", es decir, el orden se restituye como estaba.

Sin embargo, este doble sentido que se perciben en el ritual de la Semana Santa en Maycoba es posible gracias a las relaciones que se dan entre los personajes principales (los *fariseos* y los *judíos*). Estas relaciones están basadas en la personificación de identidades contradictorias y, al mismo tiempo, simultáneas. Así por ejemplo, los *fariseos* representados por los pimas asumen el papel de los detentadores del orden cuando en la vida cotidiana no tienen ese control en absoluto. Pero no sólo eso, imitan el comportamiento de los "blancos": cuando bailan por ejemplo frente a la iglesia antes de que se lleven a cabo las peleas, lo hacen parodiando los bailes de pareja con música ranchera, tal cual como lo realizan los "blancos" en la Plaza de Maycoba. La propia pintura que utilizan para ocultar su identidad es blanca y, sobre de ella, dibujan con pintura negra anteojos, barbas y bigotes, representando así, con estos rasgos, a sus rivales de la vida cotidiana. De esta forma, los colores de la piel que marcan las diferencias raciales entre los indígenas y los "blancos" se invierten en el ritual pues, aunque ahora los *judíos* se ponen máscaras de monstruos, antiguamente se pintaban la piel con tizne: "los *judíos* pintan las caras negras con tizne y los *fariseos* blancas con tierra" apuntaba Edmundo Faubert en 1975 (1975:17). Pero los *fariseos* también representan el caos pues desde que salen el Miércoles Santo toman bebidas embriagantes y dando una imagen contraria a la que supuestamente deben transmitir como custodios del orden. Los *judíos* además de ser ahora los que atentan contra el orden, se visten de mujer y constantemente muestran un comportamiento homosexual, actitud totalmente contraria a lo que se espera de estos hombres en la vida cotidiana.

Asumir el punto de vista del otro permite asumir identidades contrastantes y divergentes con respecto a la propia identidad, pero sólo cuando el contrario aparece en escena es cuando es posible asumirlo. En efecto, los primeros días, cuando salen los *fariseos* durante la fiesta, su papel no es en absoluto relevante y queda reducida a algunas actividades concernientes a su propia manutención, como conseguir comida entre las casas del pueblo y dinero para las bebidas alcohólicas. Pero es cuando salen los *judíos*, el Jueves Santo, cuando comienzan a asumir su papel de "vigilantes" del pueblo; están atentos

a los posibles desmanes que puedan hacer los *judíos*; los *fariseos* no podrían asumirse como grupo si no estuvieran sus contrarios asumiéndose, al mismo tiempo, como grupo opositor. Es por ello que cuidan que su identidad esté totalmente oculta bajo el disfraz y las ropas viejas, y buscarán molestar a la gente del pueblo; asumirán el papel que les corresponde.

Es en la Semana Santa donde los individuos se encuentran en una relación simétrica frente al otro y al mismo tiempo complementaria, dos componentes que Gregory Bateson advertía cuando hablaba del proceso de diferenciación producto de las relaciones entre los individuos (1958: 175). Esta cismogénesis, como le llama a este proceso de diferenciación, es complementaria cuando el comportamiento de un grupo es aceptado en términos de la diferenciación; en este sentido, cada grupo o individuo considerará apropiado el comportamiento del otro aún cuando es diferente. Es simétrico, de acuerdo con Bateson (1958: 177), cuando se presenta una situación de competencia de un "comportamiento jactancioso", de tal forma que los individuos reproducen la conducta del otro, a comportarse como el otro. En esta diferenciación simétrica no sólo los individuos esperan que los otros se comporten de manera similar sino que esperan que los demás experimenten el contexto en el cual ellos aprenden su conducta simétrica (Bateson, 1999 [1991]: 95).

Según Michael Houseman y Carlo Severi, estos dos componentes de la diferenciación que aparecen separadas en la vida cotidiana como advertía Bateson, en el contexto ritual tanto la cismogénesis simétrica como la complementaria se integran (1998: 207). Así, de acuerdo con este planteamiento, es posible advertir relaciones caracterizadas por la simetría, sin dejar de existir un comportamiento complementario en términos de la distinción entre grupo dominado y uno dominante. En este sentido, es evidente que los *fariseos* como representantes de los *pimas* imitan el comportamiento de los otros de una manera exagerada, del grupo opositor; esperan al mismo tiempo una respuesta por parte de los *judíos*, esperan que se asuman como el grupo dominado que es visto como un grupo diferente, que contraviene con lo establecido y por ello, se castiga por las conductas inapropiadas; ellos también asumen un comportamiento exagerado enfatizando las diferencias. Pero así como la Semana Santa se presta para esta complementariedad invertida de la vida cotidiana, también permite una diferenciación simétrica pues es esta imitación del comportamiento del otro de manera exagerada lo que hace posible, al final de la celebración, que se establezca una diferenciación simétrica. En efecto, es antes de las peleas cuando los *fariseos* se pintan los anteojos, la barba y los bigotes como señales de una imitación del otro. Y es en la pelea con el otro cuando los dos grupos se encuentran diferenciados mediante esta imitación.

Esta interpretación del ritual de la Semana Santa no es excluyente con el enfoque *procesualista* que desarrolla el propio Dunnigan, sino complementaria. Es decir, no es que la pelea que se lleva a cabo al final del Sábado de Gloria deje de ser una dramatización del conflicto interétnico que caracteriza al pueblo de Maycoba como lo quería ver Dunnigan, sin embargo, esto no quiere decir que toda la celebración de la Semana Santa esté remitida a este conflicto. Finalmente, en la celebración existe un proceso de diferenciación constante expresado por la propia imitación del comportamiento del otro de forma exagerada. Los *judíos* y los *fariseos* son parte de este proceso de diferenciación y, en este sentido, se puede hablar de una complementariedad y al mismo tiempo, de una relación simétrica entre ambos que termina en esta dramatización de las diferencias étnicas.

En Yepachi, la Semana Santa transcurre con actividades y personajes muy semejantes: procesiones con las imágenes de Cristo y la Virgen de Dolores (el llamado "encuentro"), la quema del *judas* con la presencia de los *fariseos* y los *judíos*. Incluso, el mismo Sábado de Gloria se llevan a cabo, en el atrio de la iglesia, peleas entre los dos bandos. La gran diferencia es que los *judíos* no son los "blancos" del pueblo vestidos de mujer y con máscaras de monstruos. La pelea no hace referencia a este drama social, para seguir empleando la terminología turneriana, donde quedan al descubierto las situaciones no-armónicas o disonantes que aparecen en los conflictos sociales. De hecho, me ha tocado que las peleas en Yepachi han sido prescindibles, lo que no ha pasado, y tal vez nunca pase (a menos que cambie el propio contexto interétnico), en Maycoba.

Como todo *performance*, el ritual de la Semana Santa ha ido incluyendo elementos de la época para enriquecerse, lo que implica su constante transformación en relación a las actividades, el número y el tipo de participantes y los símbolos que aparecen en el ritual. Puede haber cambios en la forma en la cual elaboran el *judas*, en las máscaras que utilizan los *judíos*; pueden presentarse variaciones en las procesiones, en la misma organización de los *fariseos*. Los participantes también van cambiando, por ejemplo, ahora el sacerdote franciscano encargado de la iglesia católica de Maycoba participa activamente en la celebración, encabezando las procesiones, realizando rituales en el museo comunitario para los pimas y proporcionando pañuelos rojos como parte de la indumentaria de los *fariseos* que utilizan en las procesiones. Desde hace varios años, llegan a esta celebración jóvenes de escuelas privadas (de La Salle en particular) de Obregón para participar activamente con el sacerdote en las distintas actividades religiosas como el Viacrucis. Pero son las peleas y el campo de batalla las que hacen de la Semana Santa un ritual que permite a los pimas y a los "blancos" hacer público el conjunto de contradicciones sociales, las diferencias que se irán

acrecentando pues se enfrentan con ella todos los días, y, tal vez por ello, permiten la diferenciación y la persistencia cultural.

Si el momento álgido del ritual en Maycoba es aquel en donde se expresa el conflicto interétnico con la lucha de los *fariseos* y los *judíos*, es porque dicho conflicto ha tenido consecuencias en la propia persistencia de la cultura que puede evidenciarse en otros órdenes. La lengua, quiero suponer, es uno de estos aspectos que se han fortalecido como parte de esta diferenciación producto del contacto interétnico; ha sido un instrumento de comunicación exclusivo entre los indígenas, y de ello se han valido para mantener una ventaja frente al grupo dominante.

Esto no quiere decir que los pimas de Maycoba sean, en comparación con los de Yepachi, más "indios" o que preserven tradiciones más "autóctonas" que los otros pimas. Habrá prácticas o creencias religiosas que son claramente beneficiadas por esta relación interétnica, pero habrá otras que no lo sean y estén, al igual que en otros asentamientos, en proceso de desaparición.

Había dicho que, a la par de este contexto interétnico peculiar que ha generado una "revitalización" o al menos, la persistencia de la lengua y de ciertos rituales como el de la Semana Santa en Maycoba, existe desde hace dos décadas una política cultural, impulsada por la iglesia católica y las instituciones gubernamentales y no gubernamentales, destinada a preservar y rescatar las peculiaridades culturales de este grupo indígena. En este contexto actual, es innegable que ciertas creencias religiosas, prácticas rituales y otros aspectos de la cultura indígena, logran una mayor transmisión y por lo tanto, su persistencia.

Sin embargo, el rescate de una cultura implica forzosamente la reinvencción de la misma (Benhabib, 2006). No sólo porque siempre se selecciona aquello que es, para los promotores, lo que debe de rescatarse de la totalidad de las expresiones culturales, sino por imponer la unidad y la coherencia de la cultura frente a otros grupos. En este sentido, es una cultura inventada que se define en oposición a otras culturas o formas de ser, por su pasado y sus expresiones religiosas principalmente. Así, los observadores externos que buscan el rescate de la identidad y que buscan el reconocimiento de la singularidad cultural de los pimas, marcan una distancia con respecto a los "blancos", representantes de la "otra cultura", una cultura dañina que ha irrumpido en las formas puras de la cultura indígena; una cultura contaminante causante de la desaparición de la singularidad cultural. La Semana Santa y otras actividades religiosas como la celebración de San Francisco de Borja que se celebra cada 4 de octubre en Maycoba, donde participan los "blancos" junto con los pimas, son vistas como indicadores indiscutibles de la pronta desaparición de los pimas (Sámano, 2005: 223).

Sin embargo, así como los investigadores dedicados al rescate de la cultura pueden identificar qué es lo que afecta a la identidad de los pimas como grupo indígena, así también pueden decir que otros préstamos culturales son compatibles y no dañinos a la propia identidad indígena. Por ello, la misma evangelización católica que inició en el siglo XVI y que actualmente sigue siendo parte del propio rescate, aparece como parte de la misma cultura indígena, pues en el fondo la religiosidad indígena y los valores que se supone la caracterizan, sigue una espiritualidad similar a la católica.

3.2 LA EVANGELIZACIÓN INCULTURADA Y EL RESCATE DE LA CULTURA

Lo que ahora se llama religión cristiana ha existido entre los antiguos, y no faltaba desde el comienzo de la raza humana, antes de que Cristo se hiciera carne: a partir de entonces la verdadera religión, que ya existía, comenzó a recibir el nombre de cristianismo (San Agustín, citado en Evans-Pritchard, 1991 [1965]).

Al inicio de la década de los noventa, los llamados pimas bajos han sido objeto de estudios especializados realizados por algunos antropólogos y líderes religiosos interesados fundamentalmente en la religiosidad indígena, y de manera secundaria, en la lengua, la historia de la región y las relaciones interétnicas entre los indígenas y los "blancos". Las investigaciones se han ido difundiendo en ensayos científicos, en libros editados por los mismos autores, en artículos, y en videos. También, estas investigaciones se han difundido entre la población indígena mediante discursos durante las ceremonias católicas y en "talleres" organizados por las instituciones gubernamentales.

Lo que distingue a esta etapa de investigación etnográfica y documental con respecto a los estudios anteriores de la década de los setenta, es la preocupación por "recuperar" la identidad de los indígenas y buscar el reconocimiento como grupo étnico diferenciado mediante la divulgación y el fortalecimiento de la lengua, las creencias y las prácticas rituales que han prevalecido a pesar de los embates de la modernidad y de los llamados "blancos" de la sierra.

Al menos con estas premisas ha ido operando en la región (sobre todo entre los pimas de Sonora asentados en Maycoba y en Yécora) la "nueva evangelización inculturada", iniciada en la década de los noventa por el fraile capuchino de la orden de los franciscanos David Beaumont, conocido regionalmente como el "Padre David". Bajo el presupuesto de que los indígenas que antecedieron a los actuales pimas estaban gobernados por una cosmovisión que anteponía todos los actos a una religiosidad fervorosa y ciega, el sacerdote se ha volcado a una misión evangelizadora empatando los principios teológicos del catolicismo con lo que queda de esta religiosidad indígena. Como lo ha asentado ya Margarita Hope, "se parte de la idea de que Jesús siempre ha estado presente en la espiritualidad de los nativos, aunque fue con la llegada de los españoles, más precisamente de los primeros misioneros, que el evangelio se explicitó y se convirtió en parte esencial de lo que son" (2007:95). En palabras del Padre David, la cultura no está desligada de la fe católica. Al contrario, se fortalecen mutuamente al grado de no ser distinguidas como manifestaciones diferentes.

Durante esta misión evangelizadora, el sacerdote ha realizado una serie de investigaciones de la lengua y de la cultura indígena sin precedentes, pues van desde la historia de la región, la lengua, el arte y la religiosidad actual de los pimas. Sin embargo, todas estas investigaciones están gobernadas por el principio de la empatía entre la fe católica y el resto de la cultura: sus valores y fundamentalmente sus principios. Así, presuponiendo que el sentido de los símbolos ancestrales de los indígenas, al que todavía se tiene acceso por medio de los rituales como el que se lleva en Semana Santa y el *yúmáre*, es compatible con las exégesis de los principios católicos, el sacerdote editó, con la ayuda de un equipo de indígenas, el *Catecismo Pima* (2002) para dar a conocer el Evangelio de Jesucristo siguiendo los símbolos de la propia cultura, pues tanto el Evangelio como estos símbolos se retroalimentan mutuamente.

Nuestro CATECISMO PIMA tiene precisamente eso por su fin: reflexionar, rezar y vivir como Pimas movidos por el Espíritu de Jesús para la gloria de Dios Padre en el mundo de hoy. En esta búsqueda van juntos nuestra fe católica y nuestra cultura Pima. La fe fortalece la cultura y la cultura fortalece la fe cuando realizamos juntos el plan de Dios para nuestro pueblo Pima, orgullosos de nuestra gran espiritualidad, conscientes de nuestra historia y con vistas de confianza en la Providencia de Dios para nuestro futuro (Beaumont, 2002: 23).

Sin embargo, el movimiento de evangelización ha tenido algunas dificultades pues no todos los pimas han seguido el espíritu de esta "interpretación" sobre las expresiones religiosas. Por ejemplo, las dificultades que

se han presentado para llevar a cabo los preceptos católicos a la hora de realizar los rituales indígenas no son pocos ni insignificantes. Es evidente que hay un desacuerdo con respecto al consumo de bebidas alcohólicas como el *baki* (bebida a base de maíz¹⁶) o las cervezas en la vida ceremonial de los indígenas. Para los representantes de la iglesia católica las bebidas pueden y deben ser prescindibles, sobre todo las cervezas, pero al parecer los indígenas no lo ven de ese modo. Por lo que he observado, la elaboración del *baki* y su consumo, así como otras bebidas embriagantes en los rituales es fundamental: no sólo se ofrece a las divinidades sino se reparte a todos los asistentes de un ritual permitiendo la reciprocidad constante entre la población. Por supuesto, no son pocos los que al término de una celebración terminan en un estado casi de inconsciencia por el abuso de las bebidas alcohólicas e incluso, es un hecho que existen problemas de salud entre los pimas por la ingesta desmedida de las mismas, afectando de paso la integración de las familias indígenas.

Pero en realidad, y según cuentan los indígenas, no puede haber celebración si no hay suficiente cantidad de bebidas. En el caso de Maycoba durante la Semana Santa, ha sido un estira y afloja entre los pimas *Fariseos* que se empeñan en tomar bebidas embriagantes (cerveza y *baki* sobre todo) desde el miércoles de la Semana Mayor, y el padre David que prohíbe su consumo dentro del recinto que fungía como antiguo templo católico.

Es innegable que, a pesar de estas dificultades y a pesar de que la evangelización inculturada no ha llegado a todos los pimas (por ejemplo aquellos indígenas asentados en la comunidad de Mesa Blanca no han sido influenciados por esta evangelización), la visión esencialista que rige todo el planteamiento de este proyecto se ha ido fortaleciendo cada vez más. Esto se debe no sólo a la labor incansable del sacerdote sino también a la participación de investigadores y de instituciones gubernamentales y no gubernamentales que han compartido esta visión de "renovación" y recuperación del pasado indígena, sus rituales y su identidad. Así, algunos antropólogos que han incursionado en la región han puesto su granito de arena para "rescatar" los remantes de esta religiosidad. Alejandro Aguilar Zeleny, dedicado al análisis de los rituales y la cosmovisión pima (1998), ha sido de los principales y más destacados etnógrafos contemporáneos que ha colaborado directamente con el sacerdote en las diversas publicaciones sobre la cosmovisión y la religión.

En realidad esta colaboración se debe a la similitud de perspectivas teóricas y al compromiso social con el grupo indígena. Por ejemplo, en los

¹⁶ Los pimas también se refieren a esta bebida como *tesgüino* (como préstamo de la lengua rarámuri), por lo que a lo largo de la investigación se utilizarán los dos términos para referirnos a la misma bebida.

trabajos etnográficos de Aguilar Zeleny se alude casi siempre a la identidad grupal y a su supuesta desaparición como grupo étnico. Según el autor, en la historia de este grupo étnico puede evidenciarse una lenta pero efectiva tendencia al desvanecimiento de la identidad indígena: "Podría decirse que se han mantenido en una especie de duermevela a lo largo de la historia; de resistencia pacífica que les ha permitido sobrevivir como grupo, a pesar de que buena parte de su cultura, memoria y religión ha desaparecido o ha quedado reducida a una mínima expresión" (1998: 217).

Por tal motivo, en sus referencias a los rituales como el *yúmare*, está el anhelo de que se conviertan en soportes de esta cultura en pleno descenso. En buena medida esto es así porque, para Aguilar Zeleny, los rituales son considerados los portadores de los principios cosmológicos que definen la propia identidad indígena. Al menos esto es evidente para el caso del *yúmare*, pues sus orígenes son prehispánicos (1998: 253). Aún así, el autor, apoyándose en lo que ha sugerido Andrés Ortiz (1995), destaca que si bien estos rituales han tenido ciertos elementos que los hacen diferentes al cristianismo, no descarta la posibilidad de una compatibilidad entre las dos religiones:

Al parecer, en el largo proceso de aculturación de los pimas, las ideas y los cultos cristianos han terminado por imponerse, por lo menos en los aspectos simbólicos más visibles y en la nominación de las entidades sagradas. Los pimas antiguos debieron tener un sistema religioso propio, quizás similar en muchos aspectos al de otros grupos yutoaztecas del norte y el centro de Sonora. *De alguna manera, la ahora poco conocida religión -o religiones- de los pueblos semiagricultores pudo tener también ciertos rasgos afines con el cristianismo.* O, en todo caso, el proyecto evangelizador de los jesuitas fue lo suficientemente agudo como para encontrar y hacer énfasis en algunos puntos de contacto y simetría en las formas rituales y en las creencias míticas (1998: 221, énfasis propio).

Con el propósito de que los mismos pimas sean conscientes de su identidad a la que supuestamente nunca han renunciado debido a una "resistencia pacífica que les ha permitido sobrevivir como grupo", en los diversos escritos etnográficos de Aguilar Zeleny siempre está presente la esperanza de ver el [re]nacimiento de la identidad pima, olvidada y agredida por el mundo occidental; el inicio de un pueblo gobernado por la espiritualidad indígena ajena a todos los males de la civilización que han corrompido el sentido original de su adaptación al medio ambiente: "los riesgos de la vida moderna hacen que se pierdan también una parte de la relación de su entorno, lo que provoca un lento desplazamiento de su cultura, la pérdida del territorio y por lo tanto, la pérdida de su propia identidad indígena" (Conde y Aguilar, 2004:24).

Como parte importante de esta empresa de borrar el estigma de ser un grupo indígena "indio" y a la vez "civilizado", la iglesia católica y distintas instituciones gubernamentales y no gubernamentales han realizado investigaciones sobre el significado de las pinturas rupestres encontradas en cuevas y en grandes montículos de la región. En estas investigaciones han escuchado la voz de los propios indígenas pimas para demostrar que dichas pinturas rupestres son los símbolos de su ritualidad y su cosmovisión. Cuando los indígenas expresan su opinión sobre estas pinturas, por simples o complejas que puedan ser sus apreciaciones, son tomadas como palabras reveladoras y, por lo mismo, contenedoras del significado plasmado por los creadores en tiempos milenarios. Efectivamente, para estos investigadores y promotores culturales, los pimas "encuentran en los símbolos y colores adheridos a las piedras los elementos básicos de sus rituales, como el yúmare, entre muchas otras señales que se requiere ir descifrando poco a poco, a través de los relatos, los mitos y las ceremonias que componen su existencia" (Conde y Aguilar, 2004: 26-27). De esta forma, las investigaciones sobre el ritual tratan de empatar los significados ocultos y asociados con la misma "existencia" de los pimas, con los significantes plasmados en las rocas para la "renovación" espiritual. En palabras del padre David:

Durante los años de este proceso inicial de aprendizaje, de 1992 hasta 2004, tomamos la decisión de utilizar los símbolos sagrados pintados por las paredes de las cuevas y grabados en la roca y la laja para la renovación de nuestra espiritualidad y cultura. Primero pintamos unas de las figuras que representan la creación (el coyote) y la sanación (una figura antropomorfa) por las paredes de nuestras capillas del pueblo pima en San Juan Diego de los Pimas, Los Pilares, La Iglesia Antigua de San Francisco de Borja de Maycoba y El Kipor. Esta experiencia marcó nuestras capillas con una identidad netamente pima para la celebración de la Santa Misa y para las ceremonias religiosas de nuestro pueblo en el día de hoy. Se transmitió, a la vez, la educación con respecto de lo sagrado de estos símbolos antiguos para ofrecer un conocimiento más accesible para los pimas y para las personas que nos visitan. En un segundo momento tomamos la decisión de utilizar estas mismas figuras sagradas e históricas en un proyecto especial para nuestras mujeres artesanas, bordando sobre las mochilas, almohadas, botilleros, rebozos y telares hechos por pacientes manos que saben de todas las labores de la vida, los símbolos religiosos de nuestros ancestros (Beaumont, s/f: 11).

Un ejemplo representativo de esta "utilización" para la "renovación" de la espiritualidad y cultura indígena, es la siguiente figura tomada de uno de los libros más recientes del sacerdote.

Pintura rupestre. Cueva de la calavera, Sonora (Polanco y Beaumont, s/f: 40).

De acuerdo con las interpretaciones de los pimas que laboran con el padre David, esta figura que en pima la nombran "*ivdag oimrra*" ("corazón caminando"), tiene como significado "caminar siempre con amor" (Polanco y Beaumont, s/f: 40). Ésta y muchas otras figuras encontradas en las cuevas aledañas a los pueblos indígenas "pertenecen" ahora a los pimas: son los referentes de lo sagrado, lo antiguo, lo religioso y por lo tanto, de la identidad indígena y su esencia. Es así como poco a poco los pimas van recuperando su espiritualidad perdida mediante una invención basada en las interpretaciones criptológicas para llegar al significado oculto de las figuras rupestres.

Toda esta reelaboración de la cultura expresa muy bien el indigenismo del siglo XXI, centrado en devolverles a los indígenas sus significados, sus

símbolos, sus cosmogonías arrebatadas por la modernidad. Implica por lo tanto, partir del supuesto de que los actuales indígenas son los herederos de las distintas zonas arqueológicas pues es posible identificar la "continuidad de las representaciones, prácticas culturales, conocimientos, sitios arqueológicos y territorios, los cuales, está por demás decirlo, les han pertenecido siempre [...] al ser ellos los verdaderos poseedores de la materialidad proveniente del pasado, de su pasado (Mendiola, 2008: 19).

En el caso de los pimas la continuidad ha sido trazada con la ayuda y guía espiritual de un sacerdote que ve en los indígenas una esencia mística que los predispone a aceptar los principios de la religión cristiana como parte de su pasado remoto. La presencia de este movimiento ha permitido que los pimas se replanten como "tribu" bajo la dirección de un líder carismático, una especie de Mesías dispuesto a sacrificarse y a dar todo por el pueblo elegido (Hope, 2007:95). Se trata efectivamente de una tribu pero en proceso de reinventarse a partir de encontrar los orígenes de una religión que, para el padre David, están presentes en el evangelio de Jesucristo.

Pero el uso de las pinturas rupestres no solamente se aboca a los aspectos cosmogónicos del grupo indígena. Como lo señala el Padre David, esta "utilización" ha sido también para apoyar a las mujeres pimas en su economía y, de esta manera, a las familias enteras que carecen de lo indispensable. La intención es que las mujeres obtengan recursos adicionales a los que reciben de sus esposos, pues éstos en realidad suelen dilapidar los pocos recursos de que disponen en bebidas alcohólicas después del trabajo. Colaborando conjuntamente con *Lutisuc*, una asociación cultural dedicada al rescate, la preservación y la difusión de la cultura de los indígenas asentados en el estado de Sonora, se han instalado diversos establecimientos en la mayoría de las comunidades de los pueblos pimas, donde las mujeres venden artesanías que ellas mismas tejen. Las almohadas, los bolsos, los separadores de libros, todas estas artesanías tejidas a máquina por las mujeres, llevan como distintivo las diversas figuras encontradas en las cuevas de la región. Por lo que se ve, esta labor ha tenido mucho éxito no sólo con respecto a la organización entre las mujeres indígenas sino también en términos económicos, beneficiado directamente a las familias con escasos recursos.

Hay que reconocer que, gracias a todas estas investigaciones y a la propia evangelización inculturada, los pimas han dejado de ser un grupo desconocido en la literatura antropológica de México. Nadie había escrito tanto ni con tanta pasión sobre los pimas de la Sierra Madre Occidental como lo ha hecho el Padre David. Además, no es poca cosa el apoyo económico que reciben los indígenas gracias a los proyectos culturales y educativos que han promovido tanto los investigadores como los líderes religiosos; en realidad me parece que su labor es indispensable dada la situación de extrema pobreza

en la cual se encuentra una gran cantidad de familias indígenas. Junto a los talleres de costura en San Juan Diego de los pimas, Maycoba y el Kipor, donde se elaboran los diversos textiles para la venta a los turistas y viajeros, se pueden mencionar los museos de artesanías pimas que estaban bajo la dirección del padre David, pero que ahora son totalmente independientes, la restauración del retablo de la iglesia de Yepachi realizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia de Chihuahua, los talleres educativos sobre derechos indígenas, los programas contra la drogadicción y el alcoholismo coordinados también por la iglesia católica con apoyo del gobierno estatal de Sonora, y el apoyo económico para rescatar la lengua y los rituales. Actualmente se acaba de construir un recinto para la elaboración de artesanías en Yepachi. A diferencia de los pimas de Maycoba, la organización Lutisuc no estuvo detrás del proyecto y de la organización sino que fueron varias mujeres pimas las que se organizaron, con la asesoría del padre David, para elaborar un proyecto y recibir el apoyo gubernamental a través Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación de México (Sagarpa); ahora no sólo tienen el centro de artesanías sino que está en construcción un comedor comunitario.

Como advertía, la lengua en Maycoba está visiblemente en una situación de recuperación que no se percibe en otras regiones, aspecto que se complementa con los esfuerzos del líder religioso de traducir textos en español a la lengua y de hablar él mismo con los indígenas en su propia lengua. Además, los actuales estudios etnográficos van en un mismo sentido; en realidad son diagnósticos útiles para una futura acción gubernamental e institucional, y para revertir los problemas sociales que aquejan, desde hace varias décadas, a este grupo indígena (véase Almanza et. al, 2006).

Sin embargo, reconocer esta labor no implica desconocer los presupuestos que guían las políticas culturales en la actualidad y su eficacia; los comentarios que expongo y mi propia visión de los pimas como grupo indígena diferente al resto de los grupos indígenas de la sierra Madre Occidental, tiene la finalidad de entablar un diálogo con los promotores culturales que buscan el rescate de la identidad indígena sin menospreciar todo lo que se ha realizado.

Mis cuestionamientos tienen que ver con lo que implica la misma labor de rescate de costumbres y sus consecuencias con respecto al discurso valorativo que implica este actuar a favor de los menos favorecidos. La contradicción es evidente si lo que se enarbola es el respecto de la diversidad cultural. Así, en la narrativa sobre la importancia de la cultura indígena, la otra cultura, la representada por los "blancos", es subvalorada, menospreciada y, por supuesto, menos digna de atención, pues:

No piensan en lo mismo
la luz les hace hambre,
el viento, si acaso, les da sueño.

Así hacen del miedo ajeno,
así el misterio de la sangre
y la ausencia eterna.

Vea usted como hay espectros,
vea como los fantasmas
sí pueden amargarle la existencia
bajo la sombra de la tradición.

Pueden descerrajarle un tiro
en plena confianza
no se andan por las ramas,
recurren al artificio.

No oyen la tierra, le escupen vacíos
y defectos no memorables.

No tienen hambre, viven ahítos
y aún quieren más,
plenamente ebrios
orgullosos de la hombría de su troca.

No tienen miedo, matan.
Matan y luego pagan tanto,
como si compraran un becerro.

En definitiva, pocas cosas les importan,
se ríen de los santos y persiguen a las mujeres.

Algunos son buena gente,
a pesar de las circunstancias (Aguilar, en Beaumont, 2006: 94, 95).

Este poema dedicado a los "blancos" que incluye el diccionario español-pima del padre David, es claramente una denuncia y un reclamo por el conjunto de injusticias que han padecido los indígenas producto del capitalismo introducido por el colonialismo español; recoge los abusos cometidos durante varias décadas del siglo pasado, cuando las penalizaciones por matar una vaca eran equiparables, al menos eso ha quedado en la memoria, cuando se cometía un asesinato de un indígena. Pero expresa al mismo tiempo la imagen idílica de la cultura de los pimas que van difundiendo estos promotores culturales: es una cultura ligada a la naturaleza y por lo tanto,

de respeto hacia ella, hacia la tierra y al viento; donde no existe muerte ni ebriedad; donde hay un respeto irrestricto a la tradición y a los antepasados, a los santos y a las mujeres; y donde todos, pero todos, son buena gente.

Sin duda alguna, no se trata de ocultar el dominio y los abusos que prevalecen en la actualidad del grupo dominante ni olvidar el pasado que ciertamente es indignante y perturbador, pero los excesos que se dejan ver ante la necesidad de hablar de la unidad cultural indígena, son evidentes. Las posturas valorativas se mueven invariablemente en dicotomías que van de lo "bueno" a lo "malo", de lo "sagrado" a lo "profano", de lo "puro" a lo "impuro", de lo "justo" a lo "injusto", etc. En este cuadro dicotómico nadie se salva; sólo algunos cuantos que son "buena gente". "La lucha por el reconocimiento – como señala Seyla Benhabib- entre los individuos y los grupos son en verdad esfuerzos por negar la condición de 'otredad', en la medida en que se cree que la otredad implica falta de respeto, dominación y desigualdad...es muy difícil aceptar al 'otro' como profundamente diferente y a la vez reconocer su igualdad y su dignidad humana fundamental" (2006: 34).

Los promotores culturales, al inclinarse por aquella cultura que está en "desventaja", se vuelven partícipes de la misma; se incorporan a la cultura que quieren rescatar y se asumen así mismos como indígenas. El padre David no duda, en diferentes textos que difunde, incluirse como parte de la cultura indígena: "Deseamos que las palabras auténticas de *nuestro pueblo* sean conocidas en su forma original. Y que este libro facilite el gran deseo de rescate de *nuestra lengua* e inspire la promoción de otras obras similares" (Beaumont, 2006: 12, énfasis propio).

Por ello, cada elemento que se considera parte de esta cultura es cuidada celosamente. Esto explica por qué los recursos económicos estatales y de instituciones no gubernamentales están destinados aquello que se considera lo más cercano a la "indianidad" de los pimas: el ritual del *yúmare*.

Así, desde hace apenas unos años se han organizado reuniones entre las comunidades pimas de México y de Estados Unidos (los ahora conocidos como "pimas altos" que habitan el actual estado de Arizona). Entre otras cosas, las reuniones están amenizadas con intercambios culturales para que los indígenas sean cada vez más conscientes de esta identidad étnica. Como parte central de estas reuniones está el ritual del *yúmare*. Los objetivos parecen claros: se intenta establecer lazos culturales para que los indígenas vuelvan a ese tiempo primigenio, simbolizado por un ritual "prehispánico", que el paso del tiempo y la modernidad se han encargado poco a poco de disolver. De unos años para acá, el ritual es promovido como parte central del *patrimonio cultural*

*intangible*¹⁷ de las culturas indígenas de Chihuahua, y por lo tanto, pareciera que todos los programas institucionales y estatales hacen lo posible para que prevalezca dicho ritual; pase lo que pase, llegue o no la modernidad o la civilización, las nuevos cultos religiosos, la carretera, la luz y con ella la televisión, la identidad pima y su *patrimonio cultural intangible* se han convertido en el objetivo central de los estudios etnográficos y antropológicos enfocados en salvar la identidad de los pimas:

El ser O'oba difícilmente podría ser posible sin las fiestas de Semana Santa o 'la tatita' –como le llaman-, sin sus fariseos, sus judas y sus luchas. ¿Cómo podrían asegurar que son pimas [sic] si en un viaje son detenidos por la ley en otro estado o país y no hablan su lengua materna? ¿cómo explicar el inexpugnable origen de los O'oba sin el rico e inexplorado repertorio de cuentos donde el oso se encuentra presente en las narrativas de la identidad y la vida cotidiana? ¿Y sin el yúmare...? (Almanza, 2007: 4).

Como advertía, la recuperación de la identidad de los pimas implica referirse al grupo como una totalidad bien definida. En la base de esta identidad bien delineada está el ritual bajo la certeza de que éste forma parte de su “esencia”, pues ahí se expresa el sentir de un pueblo agredido por la cultura moderna. Desde luego, todo préstamo cultural puede dañar la identidad indígena, toda ausencia puede ser devastadora, por ello la continuidad del ritual se asegura con celo. Sin yúmare los pimas se acaban.

El rescate en realidad ha permitido difundir lo que los promotores culturales creen que representa aquello que los define como grupo indígena, logrando con ello la reificación de la cultura. ¿Hasta qué punto las tradiciones y/o costumbres que pretenden rescatar han sido un producto del mismo rescate? Esta pregunta puede extenderse no sólo a las manifestaciones religiosas sino a la propia organización política de los indígenas y a los nombres que, a lo largo de la historia, han recibido estos indígenas.

¹⁷ El gobierno de Chihuahua, a través del Instituto Chihuahuense de Cultura, promovió durante el mes de marzo del año 2009 la inscripción del yúmare de los pimas en la lista del patrimonio cultural y material ante la UNESCO, y la necesaria y urgente salvaguarda del mismo. Se ha argumentado al respecto que la transmisión de esta representación cultural depende, musicalmente hablando, sólo de unas cuantas personas mayores, por lo tanto, podría desaparecer en las próximas generaciones.

3.3 LA TRIBU Y EL GOBERNADOR INDÍGENA

Un caso interesante de esta reinvencción tiene que ver con las formas de gobierno indígena, pues, al menos en la actualidad, han sido el resultado de una reestructuración planteada por las instituciones indigenistas para el apoyo y la mejor distribución de los programas culturales y económicos.

Brugge (1961) advertía que los pimas, con la llegada de los españoles a esta región, tenían una estructura de gobierno similar a la que presentaban los cuerpos militares españoles: un capitán, un general y cabos. De hecho, para los pimas de Mesa Blanca, Yepachi, y Maycoba dicha estructura no les es desconocida y existen términos en su lengua que hacen referencia a dichos puestos militares; actualmente los cargos en los rituales como el de Semana Santa y el *yúmáre*, reproducen este tipo de jerarquías, lo que hace pensar que antiguamente estaban regidos por este tipo de gobierno.

Dunnigan (1970: 54) menciona, basado en las fuentes coloniales, que es muy probable que en el pasado existiera la figura de un líder encargado de resolver las disputas entre los miembros de los asentamientos indígenas. Actualmente en la organización política de los pueblos pimas existe una figura similar a este antiguo líder: el gobernador indígena (*ougushigam*). Efectivamente, cada ranchería o localidad indígena tiene una autoridad conocida como gobernador encargado de ver por los intereses de los indígenas ante las autoridades estatales y municipales. Algunos asentamientos como el Kipor, la Dura, el Encinal y Maycoba, tienen un solo gobernador (este gobernador actual es de la ranchería del Kipor y su suplente es de la Dura). La ranchería que está en San Juan Diego de los pimas, es una gobernadora que incluye a los pimas de los Pilares. En Mesa Blanca hay un gobernador que también incluye a la comunidad del Cable y las Espuelas. En Yepachi, prácticamente cada ranchería, Janos, San Antonio, Nabogame y Piedras Azules, tienen su propio gobernador. Al menos para el caso de Maycoba, además del Gobernador, hay un Tesorero y un Secretario, cada uno de los cuales tiene su propio suplente.

Los gobernadores no necesariamente tienen que hablar en lengua pima y son elegidos en asamblea cada tres años, aunque algunos pueden seguir en el cargo por periodos más prolongados, todo depende de la decisión de los propios indígenas y del desempeño del mismo gobernador. Algunos de los gobernadores reciben dinero proveniente de los bienes comunales como la comercialización de la madera, pero en general no reciben ninguna remuneración, lo que hace que no haya muchos candidatos a ocupar este puesto. En Yepachi por ejemplo, han elegido a gente mayor, que ya no tiene muchas ocupaciones con sus familias, las que han ocupado el cargo. De

acuerdo con los mismos pimas, se vuelve atractivo el puesto por los viajes que tienen que realizar cada año para gestionar recursos.

En San Juan Diego de los pimas, han sido las mujeres, al menos en los tres últimos periodos de elección de autoridades, las que se han encargado de ocupar dicho cargo. Según los propios pimas de este asentamiento ubicado a un lado del pueblo de Yécora, esto ha sido así porque las mujeres tienen más tiempo para tratar los asuntos de la política y de ser más confiables en asuntos del dinero que llega del estado de Sonora.

Los gobernadores, sobre todo los de Yepachi y Maycoba, se encargan de todo lo relativo a las celebraciones religiosas; presiden todos los rituales durante el año, desde la Semana Santa hasta el *yúmáre*. En Yepachi, donde no hay una presencia permanente de un sacerdote, el gobernador se encarga de mantener en buenas condiciones la iglesia católica con ayuda de dos mayores: uno de ellos encargado de la limpieza cada viernes, y el otro encargado de tocar las campanas de la iglesia. En Maycoba, el gobernador no tiene las funciones que lleva a cabo el de Yepachi, debido a que el padre David se encarga de la administración de la misma iglesia así como del museo anexo al antiguo templo.

Aunque es probable que los pimas hayan estado familiarizados con la figura de un gobernante o líder durante la colonia, es también probable que los deberes y las funciones que tenía dicho líder no sean las mismas que las que realiza en la actualidad un gobernador. Ahora los gobernadores no tienen la autoridad para meter a la cárcel a alguien que ha cometido un crimen como sí sucedía en otros tiempos (Dunnigan, 1983: 227). Esto es evidente si se considera que los actuales gobernantes forman parte de una estructura paralela y en muchos sentidos subordinada a las autoridades ejidales y municipales. En realidad, las labores de los gobernadores están en su mayoría reducidas a los asuntos de gestión cultural y para asuntos relacionados con las celebraciones religiosas.

Así por ejemplo, la máxima autoridad de Maycoba es el Comisario y no el gobernador indígena; en Yepachi es el Agente municipal y en Mesa Blanca también es el representante de la presidencia municipal de Madera el que se encarga de velar por el orden de la comunidad. Ninguno de los gobernadores en la actualidad es el que se encarga de vigilar y amonestar de acuerdo con lo previsto en la ley; juegan efectivamente un papel importante como mediadores entre las autoridades civiles y los indígenas pimas, pero fungen más como abogados ante las injusticias que puedan cometerse a los indígenas, o en los que realizan el proceso ante las autoridades cuando alguien comete una infracción. En Maycoba por ejemplo, el gobernador me comentaba que cuando hay algún problema en una familia ya sea por violencia o abandono,

puede intervenir para solucionar el conflicto, pero no puede encarcelar al infractor o infractores; puede ayudar a su captura pero no puede meterlos en la cárcel. Esa labor le compete al comisario del pueblo que está en Maycoba. Así también, cuando cree que hay una injusticia por parte de las autoridades municipales contra algún pima, el gobernador se convierte en el abogado del mismo, siempre y cuando se trate de una injusticia pues si hubo alguna infracción de la ley entonces no habrá nada que hacer.

Las principales labores de los gobernantes tienen que ver con los apoyos que pueden recibir de las autoridades estatales y de las distintas instituciones gubernamentales. El buen gobernador es aquel que logra ayudar económicamente a los pimas. Aquél que no hace las gestiones pertinentes es removido de su cargo. En Maycoba me comentaban que si alguna persona tiene alguna incapacidad física o mental, es el gobernador el que se tiene que "moverse" para que gestione los recursos necesarios ante las instituciones gubernamentales.

Además de esta figura indispensable para que los pimas puedan recibir el apoyo de las distintas instituciones indigenistas, como parte de los intentos de dar cohesión y una identidad genérica que abarque a todas las localidades pimas de la sierra, se estableció, por iniciativa de las mismas instituciones gubernamentales encargadas de la gestión cultural de Chihuahua, la figura del "Supremo Gobernador", cuyas funciones están centradas en la coordinación de las acciones de los diversos gobernadores, con el fin de beneficiarse de los apoyos gubernamentales. En la actualidad, el Supremo Gobernador que tiene su residencia en Yepachi es el encargado de hacer gestiones a nivel estatal en Chihuahua, pero en general no tiene una coordinación con todos los gobernadores de la región pima, sobre todo con aquellos asentados en el estado de Sonora en Maycoba y sus alrededores. También mantiene muy poca relación con las autoridades de Mesa Blanca. Es evidente que, para los promotores culturales, esta forma de gobierno indígena facilita la gestión de proyectos culturales, y la propia elección de los candidatos está en función de los apoyos que puede conseguir del gobernador, y no tanto como autoridad reconocida jurídicamente.

Junto a esta figura que pretende ser el portavoz de todos los asentamientos pimas, el discurso del reconocimiento de la identidad indígena ha querido ver en esta organización basada en los gobernantes, la conformación de una "tribu" regida por sus propias autoridades; una unidad política independiente de los poderes estatales y regida por sus propios principios y valores. Para forjar una identidad indígena es necesario la unidad administrativa y el reconocimiento de esta unidad frente a las divisiones jurídicas de los gobiernos estatales. Como tribu, los pimas pueden gestionar los recursos de manera independiente, es decir, no necesitan de las agencias municipales

o de las comisarías para que se les pueda considerar como una unidad social, similar a la de una nación, con derechos y deberes.

Sin embargo, actualmente el uso del término "tribu" ha venido a menos gracias a que se ha utilizado un término más acorde con el rescate de la cultura indígena; un término emanado de la propia lengua. Aparece así, desde hace más de una década, el término *o'ob* para el caso de los pimas de Sonora, y *o'oba*, para los pimas de Chihuahua.

3.4 LOS NOMBRES PROPIOS Y AJENOS

Así, como parte central del rescate de la cultura, los llamados pimas en realidad han sido renombrados bajo el término de *o'oba* que significa "gente". Los promotores culturales defienden este término pues consideran que el término *pima* fue un término impuesto por los españoles y, además, fue producto de una confusión.

Es asombrosa la cantidad de términos que han recibido estos indígenas a lo largo de su historia. Pues como había advertido, los primeros españoles propusieron el término de *nevomes*, pero durante la colonia y durante la época independiente, fueron renombrados y distinguidos (por una supuesta confusión) como pimas, pimas bajos y, algunos de ellos como crucíferos o cruzados por su aceptación de los dogmas cristianos.

De esta forma, desde la década de los ochenta y buena parte de los noventa del siglo pasado, los pimas dejaron de ser simplemente un grupo indígena más al asumirse como "tribu". Serían así, la "tribu pima". Aunque no está claro el momento exacto en el cual los pimas de la sierra empezaran a ser nombrados como "tribu", hay que señalar que el término resulta confuso por lo que implica el término en el ámbito antropológico, pues éste se ha empleado por lo menos desde Lewis Morgan (1971 [1877]) para referirse al tipo de organización social conformada por varios clanes de tipo unilineal. Si bien es cierto que hay evidencias de que la organización social antes de la llegada de los españoles de los pimas altos estaba basada en clanes patrilineales conformados por mitades (Ezell, 1983: 151, Bahr, 1983: 187), desde hace varios siglos los pimas tanto del desierto como de la sierra no presentan este tipo de organización.

Sin embargo, el hecho de que siguieran siendo llamados pimas dejaba en descontento a los gestores culturales, pues el término "pima" está de por sí viciado, tiene la marca de la dominación y al mismo tiempo, es el resultado de

una confusión. Si se trata de llegar a la esencia de lo que son realmente los indígenas se debe de buscar en las palabras propias, no en las palabras ajenas, su nombre y con ello su identidad.

En este sentido, podría pensarse que el término o'oba es el correcto en tanto que se trata de un término que al traducirlo se refiere a la "gente". Pero el término en sí encierra la negación del otro como ser humano, es un término etnocéntrico. El otro es el *dukama* (el "blanco") el que no es gente. En las distintas narrativas que se van construyendo, los distintos textos que se escriben en torno a los pimas donde aparece el término o'ob y o'oba, se enfatiza la diversidad en menosprecio de la "otredad".

Sobre el término o'oba u o'ob se pueden decir además otras cosas. Lo primero es que, coincidiendo con Andrés Ortiz (1995), es evidente que los pimas no siempre se referían a sí mismo con este término para diferenciarse étnicamente. Tanto Hinton (1959: 26) como Pennington por ejemplo (1980: 2), señalan que los pimas Ónovas en Sonora se referían a ellos mismos como o'odam. Estos pimas, que ciertamente no habitaban la zona que actualmente está poblada por los pimas de ahora (pero que eran parte de los pimas bajos), nombraban a los opatas o jovas como o'ob, es decir, el mismo término que utilizan ahora los pimas de Maycoba en Sonora para auto identificarse. Los o'ob eran, para decirlo en otras palabras, los enemigos de los propios pimas.

En el *Vocabulario en la lengua nevome*, escrito entre los siglos XVII y XVIII por los jesuitas misioneros que residieron en las distintas misiones de la pimería baja, aparece el término "forastero" que en lengua indígena era "hoba. Así llaman a cualquier [persona de una] nación diferente, aunque viva en su pueblo, y cuando quieren decir forastero dicen *pima i'a oid'cama*. item. *quicama* [que significa] el que no es de este pueblo" (Pennington, 1979: 52).

Por lo demás, si los mismos evangelizadores (los jesuitas principalmente) de la pimería baja hablaban la lengua pima, sorprende que nunca hayan hecho alguna referencia del término o'ob como etnónimo, en sus relaciones y cartas que hablan sobre este grupo indígena. Esto no quiere decir que el término en la lengua vernácula no exista, que traducido actualmente al español significa "gente"; es el uso político, en el contexto actual, lo que es novedoso. El término también alude a la palabra indígena *obnók*, que se traduce como "idioma de la gente" (Escalante y Estrada, 1993: 13). Sin embargo, este último término que permitiría a los indígenas diferenciarse cuando menos de los "blancos" que no hablan la lengua, no es utilizado por parte de los indígenas como referente identitario.

Pero en la actualidad, no son pocos los indígenas que, sin hablar la lengua, se autodenominan o'oba en Chihuahua y o'ob en Sonora, para

asumirse como indígenas y defender el reconocimiento de ser diferentes ante los otros grupos indígenas de la sierra y de aquellos que no son indígenas. Sin embargo, cuando se les pregunta a los pimas si un individuo que habla otra lengua o que vive en otro pueblo puede ser considerado como o'oba, afirman que sí, pues también es "gente". Independientemente de las contradicciones del uso del término, es innegable que ha sido un éxito en términos de la difusión y en términos del convencimiento por parte de los indígenas hablantes y no hablantes de la lengua vernácula de que ellos son o'oba u o'ob.

Pero para los investigadores y promotores culturales centrados en la recuperación identitaria la historia de los nombres propios y ajenos no termina aquí. Aún cuando no se han realizado estudios sobre la creencia en los seres causantes de enfermedades y, al mismo tiempo, habitantes de un mundo alterno al que habitan los seres humanos, han comenzado a denominar a los pimas como oískama; puedo asegurar que vendrán los tiempos en los que, con los mismos afanes de rescate identitario, los pimas ya no sean o'oba, sino sean los "verdaderos oískama".

¿Es pertinente o no referirse a los pimas como oískama? El término en realidad no es un referente identitario, al menos en la actualidad los pimas no tienen un interés explícito para remplazar el término o'oba por el de oískama. La necesidad de un nombre "verdadero" es una necesidad creada por las propias instituciones que quieren rescatarlos. El término oískama podría estar referido a la pertenencia a un territorio. El término oís kam sin la [a] tan usual en Yepachi al final de las palabras, es traducido, al menos en Maycoba como "nativo de", por lo tanto, el término oískama, se podría traducir como aquellos que son nativos de un territorio particular. Advertía que en el *Vocabulario en la lengua nevome*, forastero se decía "pima i'a oid'cama" (1979: 53). Oid' cama similar al término actual oískama, comienza con la partícula [o] que hace referencia a gente y [kama] que aparece también como [am] como sufijo en Sonora, que estaría aludiendo en este caso al territorio¹⁸, por lo tanto, una persona que no [pima] es de aquí, de este territorio.

Cuento al respecto una anécdota sobre el término y lo que implica en la actualidad su uso, y su relación con la pertenencia a un territorio. El 2 de noviembre de 2009 me encontraba en Yepachi con la finalidad de observar la fiesta de Todos Santos o Día de Muertos. En el panteón no sólo llegan pimas y "blancos" del pueblo de Yepachi sino una gran cantidad de familiares procedentes de las distintas rancherías aledañas. Todos vienen para ponerles

¹⁸ De acuerdo con el vocabulario recabado por Roberto Escalante y Zarina Estrada, no son pocas las palabras que terminan con [am] como sufijo locativo. Por ejemplo "Encinal" toahkám, "loma" tublya-kám, "lugar donde hay barro" bid-kiaa-kám, "puerto" giblya-kám, en la mañana wi'ikam, "Santa Rosa" wepih-kám, "afuera" tuah-kám (1993: 217-263).

velas a sus parientes ya fallecidos. Traían hojas de táscate para cubrir la parte superior de las mismas y, para adornarlas vistosamente les colocaban flores naturales y de plástico. Algunos de los llegaban se sorprendían que las flores de "imitación" que habían colocado el año pasado, se mantuvieran en tan buen estado; al final terminaban por dejarlas como estaban. En la cruz de cada tumba apoyan para completar la decoración, "coronas", es decir, flores encadenadas formando un círculo apoyadas por una cartulina que en centro de la misma está pegada una imagen de algún santo de la devoción de los fieles de la iglesia católica. Me quedé por un rato en el panteón, escuchando la música del trío contratado para interpretar música ranchera que hicieran alusiones a la muerte.

En la plática amena con un hombre del pueblo de Yepachi, hablando de la muerte de sus familiares y de su ascendencia, salió el tema de los pimas "¿quiénes son los pimas?" Me preguntaba retóricamente, "ahora ya todos se dicen pimas porque les conviene, pero ya ni hablan la lengua. Por ejemplo, a ver tú -le decía a un hombre que estaba arreglando su tumba con su mujer a unos cuantos metros de distancia- ¿eres pima o no?" El hombre se incorpora y, acercándose hacia donde nos encontrábamos, le responde con seguridad que sí, que él sí es pima. "Entonces -le increpa mi interlocutor- ¿sabes hablar la lengua pima verdad?" El hombre se ve consternado por la pregunta: "no pus no sé -le responde-, pero sí soy pima, es más, mi mujer que está ahí sentada, ella si sabe hablar la lengua".

Me llevan hasta donde estaba la mujer para que me pudiera charlar y de paso escuchar algunas palabras en su lengua natal. "Mujer, dile cómo se dice muerto en pima", le dice impaciente este hombre a su esposa que estaba en cucullas limpiando una tumba de uno de sus parientes fallecidos. Después de decirme la palabra que anoté en el cuaderno, era indudable que la señora efectivamente sí sabía de la lengua y, aprovechando la circunstancia, me quedé platicando con ella. Hablamos de Nabogame, del *yúmare*, de sol y la luna y, simplemente, para seguir con los temas de la mitología indígena, le pregunto "oiga, usted sabe ¿qué es *oískama*?" Me responde sin titubear "somos nosotros". Esta respuesta es sin duda interesante, es decir, la señora no está diciendo por ahí, nosotros los pimas somos los *oískama*, pues se asumen como pimas y como *o'oba*. La pregunta que surge es si la señora se estaría incluyendo como *oískama* o estaría incluyendo a todos sus vecinos como *oískama* por formar parte de un territorio, en este caso de la ranhería de Nabogame.

Independientemente del posible significado del término referido a la pertenencia a un territorio, el asunto es que los pimas no están interesados en asumirse, frente al otro, como *oískama*; es decir, no me he topado con alguien que diga, "en realidad nosotros no somos pimas, no somos una tribu, ni somos

o'oba, somos los oískama". Sin embargo, no me sorprendería, como ya he advertido, que los pimas, gracias al rescate identitario que han emprendido las distintas instituciones estatales y federales, empezaran a nombrarse así. El problema es que, como ha pasado con el término o'oba, cuando el vocablo oískama se vuelva un referente identitario, todas las posibles connotaciones quedan reducidas al problema de la identidad.

Por ejemplo, en Maycoba, José Onésimo C. me decía que los oískama son los "meros" antiguos; los "muy muy" antiguos. Este señor en realidad se refería a aquellos que no son sus antepasados directos; estaba refiriéndose aquellos "primeros" pobladores de la región conocidos coloquialmente como "gentiles" (nombre con el que los misioneros se referían aquellos que no habían recibido el bautismo ya sea por su negativa a hacerlo o por vivir apartados de los pueblos de misión). De alguna manera, al asumirse ahora como oískama, los pimas estarían aceptando que provienen de la gente que vive en las ciénegas. En Mesa Blanca pasa lo mismo, el término hace referencia a los seres míticos que viven en las ciénegas.

Aún así, es decir, aún cuando no existe un consenso entre los indígenas sobre el uso del término y aún cuando ellos mismos no están interesados en que sean renombrados de esta forma, puedo vaticinar que los antiguos nevomes serán, en pleno siglo XXI, rebautizados como oískama. Ahora no sólo serán pimas o una tribu pima; no sólo serán o'oba sino también oískama. Expongo un ejemplo de un trabajo reciente de dos investigadores de la zona pima que intentan reacomodar todas las posibles connotaciones de los términos referidos a los indígenas:

Los pimas son y seguirán siendo pimas mientras se reconozcan como tales y se identifiquen ante los agentes externos como la Tribu Pima. Ellos [los pimas] dicen que para referirse a un individuo se dice que es un o'oba, esto es, una sola persona, dicho en singular; pero para hacer referencia al pueblo pima en su conjunto, a la Tribu Pima, se utiliza el vocablo oichkama, el gentilicio de la pimería. Con esto podemos observar que son pimas [sic], y nadie más que ellos y ellas lo saben (Carreón y Núñez, 2009: 111).

¿Será éste el final de una historia que narra las diatribas de los nombres propios y ajenos? Lo curioso es que, en general, para todos los promotores culturales y las instituciones indigenistas, este nombre no es un nombre impuesto, se trata de un nombre "propio", emanado de su propia lengua; los otros nombres, los impuestos desde la colonia, son precisamente un resultado de la

dominación y el colonialismo, por ello, no expresan la identidad de este grupo que, por su propia naturaleza, se niega a desaparecer.

El problema que se vislumbra es si todos aquellos que habitan un territorio particular, sean indígenas o "blancos", hablen o no la lengua, serán también renombrados como *oískama*. En Maycoba me decían que los *oískama* se parecen, físicamente, a los "blancos" (tienen el pelo güero), lo cual contradice el uso identitario que los promotores culturales quieren empezar a difundir como categoría para diferenciar étnicamente a los pimas frente a los "otros", es decir, frente a los "blancos". Pero así como otros elementos culturales que han sido "rescatados" logran difundirse de manera exitosa en la población indígena, así también los nombres "propios" lograrán una difusión exitosa en la población.

Lo que demostraré a lo largo de esta investigación es que el término *oískama* no es una categoría identitaria sino una categoría simbólica en tanto que permite a los pimas reflexionar sobre los habitantes de un pasado mítico (con un territorio diferente pues el término tiene una referencia locativa), y realizar evocaciones hacia ese pasado, siempre en relación al comportamiento "anómalo" entre los mismos indígenas y en relación a la enfermedad del susto (*duajim*).

3.5 LOS LÍMITES DE UNA CULTURA INDÍGENA

Como he señalado, los programas e investigaciones que buscan el reconocimiento cultural parten de la noción de la cultura como una totalidad perfectamente delineable, coherente y homogénea (Benhabib, 2006 [2002]). En el caso concreto de los pimas, las "políticas culturales" e investigaciones etnográficas avocadas al rescate de lo perdido y añorado, intentan mantener separada (sin contacto) a dicha cultura de los contornos de otras culturas, especialmente de la llamada civilización, pues la "hibridación" que resultaría de tal contacto entre estas dos llevaría a la desaparición de aquello que caracteriza a un grupo indígena, sus costumbres y su historia. Se percibe, en estos trabajos sobre la religiosidad indígena, que es posible realizar una descripción coherente de la cultura pima separando todos aquellos elementos que no pertenecen a la misma y que, al contrario, la contaminan. Es decir, los recursos del rescate no están dirigidos a los *narco corridos* o a los ritos que realizan ahora ciertos indígenas convertidos a la religión evangélica.

Sin embargo, si a los ojos de aquellos que buscan el rescate al ver una coherencia y homogeneidad étnica, para los participantes de dicha cultura las cosas no necesariamente han sido así y tal vez nunca lo sean. Lo contrario es precisamente lo que parece ser la regla, es decir, no habría límites y contornos posibles que identificar. Los cambios constantes en el conocimiento, ya sea por la imposición de nuevos discursos o por la propia experimentación de la vida cotidiana que les indica que las creencias antiguas no son las más idóneas para entender el mundo que les rodea, son una constante para los pimas de la sierra. Particularmente hablo ahora de los pimas, pero me imagino, o quiero imaginarme, que para otros grupos indígenas de México la situación es la misma; el conocimiento sobre el mundo va modificándose constantemente de acuerdo a la propia experiencia, aunque cuando se adquiere un nuevo saber del mundo el conocimiento previo no se abandona por completo, se va incorporando y mezclando con el nuevo.

Esto en realidad lo he podido ir corroborando en campo con uno de mis informantes (José Ángel G.) de la ranchería La Dura, ubicada a unos cuantos kilómetros del pueblo de Maycoba. Este señor, uno de los varios hablantes de la lengua pima de la parte de Sonora, me sorprendía cada vez que iba a interrumpirlo con mis preguntas en torno a la concepción del mundo indígena. Cada vez que yo lanzaba una pregunta sobre las concepciones míticas del origen del mundo con la esperanza de encontrar la unidad de la cultura indígena, siempre me respondía haciéndome la misma pregunta "usted qué piensa –me decía- ¿cómo se originó el mundo?" Al principio me pareció que José Ángel no era el informante que estaba buscando para mi investigación centrada en delinear los contenidos de una cultura poco trabajada por la antropología, pero pronto me demostró que sabía mucho y más de lo que esperaba encontrar sobre la mitología pima y sobre la forma en la cual cambia el conocimiento sobre el mundo.

Las entrevistas, por lo regular, tenían un mismo formato: cada vez que yo hacía una pregunta, siempre me la devolvía, esperando una retroalimentación; quería que yo también le contara sobre lo que pensaba en torno a estas preguntas ontológicas, que dicho sea de paso, la parecían enigmáticas y poco comunes. Sin embargo, este interés de conocer cada día más sobre el mundo y prácticamente todo lo que rodeaba a José Ángel, hizo que se fuera acercando a la religión evangélica, que le ofrecía revelar todos los misterios de la creación y el origen del hombre mediante la lectura de la Biblia. Y efectivamente, ahí encontró las respuestas a sus preguntas. En tan sólo unos meses, sus explicaciones sobre la causalidad del mundo utilizando para ello su conocimiento empírico y lo que sus abuelos le había dicho, se volvió herejía. Ahora todas las respuestas las encontraba en la Biblia; mis preguntas sobre la mitología pima, sobre los rituales y las curaciones oníricas eran rápidamente contestadas de acuerdo a los versículos del Antiguo y Nuevo Testamento.

Cuando no sabía la respuesta me pedía que lo esperara algunos días para poder estudiar la Biblia y encontrar los versículos adecuados que pudieran dar una explicación a mis inquietudes. "Venga la próxima semana y le tendré una respuesta" me decía. Al parecer, las ansias de conocimiento se habían apaciguado y él parecía satisfecho; ahora sí entendía los enigmas, que yo despertaba con mis visitas inoportunas, y que parecían causarle cierta angustia.

El cambio en la forma de pensar de José Ángel en tan sólo unos meses demostró lo frágil que puede parecer el conocimiento y los conceptos en torno a la religión. Pero también me hizo entender que para José Ángel las creencias tienen un sentido totalmente pragmático, en el sentido de ser utilizadas para habérselas con el medio o el entorno que le rodea; para José Ángel, toda nueva creencia o teoría que le permita entender sus dudas es considerada y almacenada para utilizarla en el momento oportuno hasta que se vuelva un hábito. Además, el caso lo traigo a colación porque era evidente que no había simplemente un simple olvido de las antiguas creencias. José Ángel, en su interpretación de los textos bíblicos, todavía consideraba como verdadero parte de su antiguo conocimiento mítico; seguía creyendo a los brujos causantes de enfermedades. Seguía creyendo por ejemplo, que la muerte de su esposa, acaecida apenas unos años atrás, había sido por obra de un "maleficio"; alguien la había "puesto" una serpiente en su estómago.

Aunque en sus charlas era evidente que había un descrédito sobre ciertas prácticas rituales: las hechicerías y rituales de curación por ejemplo fueron totalmente desacreditadas como herejías, en otras cuestiones, como creer en la existencia de los seres míticos que pueblan el mundo, también seguía creyendo en su existencia aunque fueran una expresión del demonio. Lo que a simple vista parecía un cambio de religión en realidad era una acumulación de conocimiento.

Por otro lado, el caso aislado de mí informante es en realidad un ejemplo de lo que ha sucedido con los nuevos programas de evangelización por parte de la Iglesia Católica y de estímulos económicos proporcionados por los gobiernos estatales para rescatar las prácticas rituales. Finalmente, los indígenas van adoptando y cambiando sus creencias de acuerdo a sus propias inquietudes como lo hicieron en un principio con la evangelización llevada a cabo por los jesuitas. Pero los cambios y la aceptación de nuevas creencias implica, como se ha señalado, una acumulación de conocimiento: los pimas han tomado todo aquello que les pueda dar una respuesta a sus constantes dudas y dejarán aquello que ya no permite entender el mundo. Por lo tanto, y de acuerdo con mi experiencia en campo, resulta extremadamente difícil hablar de una misma cosmovisión pima que ha prevalecido a lo largo del tiempo y de una misma forma de entender los rituales. Algunos pimas dejaron de hacer rituales porque su nueva religión así se los prohíbe; otros lo harán

debido a los recursos económicos que les llegan cada año por parte de los gobiernos estatales para que no pierdan sus costumbres heredadas por sus ancestros; otros simplemente harán los rituales para pedir a determinados seres sobrenaturales por una buena cosecha, etc. De todas las versiones realizadas en diferentes contextos, se van preservando algunos componentes de los rituales pero sin duda otros se van olvidando; para algunos hacer un ritual tres noches seguidas no tendrá sentido o no tendría consecuencias funestas para su vida y su familia, mientras que para otros hacerlo como marca la costumbre garantizaría la buena temporada de lluvia, la buena salud y la prosperidad.

Sin embargo, esta diversidad, presente en el comportamiento ritual y en las creencias sobre los seres sobrenaturales, no es un obstáculo para realizar una investigación antropológica, pues aún cuando son evidentes las diferencias culturales entre una comunidad y otra, entre una casa y otra, entre una persona y otra, existen creencias que sin importar las distancias espaciales, las religiones y los intereses particulares, prevalecen y se difunden de manera más exitosa que otras creencias. No intento decir que tengan el mismo significado o que se mantengan sin alguna transformación, cada vez que se reproduce una creencia ya sea de manera oral o por medio de una acción concreta "sufre" una transformación (Sperber, 2005 [1996]). Lo interesante es que, independientemente de las transformaciones que se presentan en la difusión, las creencias siguen reproduciéndose como si fueran las mismas creencias originarias y a pesar de la pérdida de la lengua, a pesar de los grupos evangélicos, a pesar de la presencia de los "blancos", y a pesar de la evangelización inculturada y de aquellos cuya misión es el rescate de la identidad indígena.

Esta investigación está centrada en proporcionar una explicación de la persistencia de ciertas creencias que parecen ser más "exitosas" en términos de su difusión, en comparación de otras creencias que no se difunden y se van olvidando. Esta preocupación no se deriva de un anhelo por demostrar la homogeneidad y el consenso de una cultura adjudicada hasta ahora a los pimas, pues desde mi punto de vista, las representaciones culturales, es decir, este conjunto de creencias y actos rituales, pueden o no trascender los límites de una cultura imaginada por el antropólogo totalmente coherente, visible y diferente con respecto a otras culturas (véase Wagner, 1975).

En los siguientes capítulos expongo a qué se debe que ciertas creencias religiosas prevalezcan y por lo mismo favorezcan la transmisión de las representaciones culturales en esta región serrana que ha sido habitada por los pimas desde hace siglos. En concreto, expongo algunos conceptos y presupuestos teóricos de la antropología cognitiva, donde diferentes autores han puesto gran interés en identificar los mecanismos mentales que hacen posible la existencia de ciertas representaciones culturales.

4. LOS SERES SOBRENATURALES ENTRE LOS PIMAS

4.1 LAS CIÉNEGAS Y LOS OÍSKAMA

Los pimas habitan una región montañosa con tierras poco aptas para el cultivo a gran escala ya sea de maíz o de frijol. Por lo mismo, de sus parcelas sólo obtienen lo indispensable para el autoconsumo combinando el cultivo de papa, calabaza, chile y en algunos casos trigo y algo de avena. Dado que no hay tierras de regadío –de hecho la mayoría siembra en terrenos inclinados o en la loma de los cerros llamados *magüechis* término utilizado también por otros grupos de la región-, las lluvias son indispensables para la obtención de los alimentos básicos de la dieta indígena¹⁹. El problema radica en que aún cuando existen temporadas de lluvias regulares en determinados meses del año, nada garantiza que sigan siendo así; las preocupaciones constantes entre la población indígena tienen que ver con los cambios climáticos y lo impredecible del tiempo: puede que las lluvias inicien en los meses esperados y que la fortuna quiera que traiga el agua indispensable para el crecimiento de las plantas cultivadas. Pero también puede que la mala fortuna traiga sequía o una sobre abundancia de lluvia que anegaría los cultivos, dejando a las familias sin alimentos a lo largo del año. Incluso las tormentas eléctricas y las granizadas forman parte de los peligros que atentan los cultivos sembrados para la subsistencia. La incertidumbre y la poca precipitación pluvial han sido consideradas, al menos por Beatriz Braniff (1992: 52), factores del medio ambiente que permitirían distinguir al noroeste de otras áreas culturales como Mesoamérica. En este sentido, no es sorprendente que, ante la incertidumbre y la falta de lluvias constantes, los pimas como otros grupos étnicos de la región que también dependen de la regularidad climática para la subsistencia, elaboren una serie de creencias vinculadas con el tiempo y el agua.

Pero el análisis etnográfico no debe de terminar evidenciando que Malinowski tenía razón cuando explicaba que la presencia de la magia y en general, de la creencia en la intervención de seres invisibles se debe a su función psicológica ante situaciones difíciles. De acuerdo con este autor, las

¹⁹ Las lluvias suelen presentarse en dos épocas diferentes: aquellas que caen durante los meses de fines de junio, julio, agosto, y septiembre, caracterizadas por la intensidad y poca duración, y aquellas que se presentan durante el invierno durante los meses de diciembre a febrero, y cuya peculiaridad reside en su persistencia y poca intensidad; estas últimas lluvias también son conocidas como "equipatas".

soluciones no son de ninguna manera empíricas o "racionales" (y esto lo sabrían los propios indígenas), sino que son fundamente psicológicas, pues proporcionan confianza y optimismo de que las cosas se pondrán mejor una vez que se "ritualiza" el comportamiento: "La magia expresa el mayor valor que, frente a la duda, confiere el hombre a la confianza, a la resolución frente a la vacilación, al optimismo frente al pesimismo" (Malinowski, 1982 [1948]: 108). El problema es que este tipo de explicación no permite entender por qué prevalecen ciertas creencias sobre otras, es decir, el análisis psicológico que proponía Malinowski en realidad no aludía a las posibles restricciones de la mente para entender por qué las personas siguen creyendo, por ejemplo, que echando agua de las ciénegas a sus cultivos lograrán que las lluvias se precipiten sobre los sembradíos.

Para los pimas, efectivamente, el agua que se mantiene en las ciénegas es considerada "especial" para tal efecto. En una ocasión, un pima de Mesa Blanca tomó un poco del agua de una ciénega y la fue regando por el camino hasta llegar a la tierra de cultivo. Esto fue suficiente para que se precipitara la lluvia y, según me contaba esta persona, el agua fue cayendo siguiendo el camino que había trazado con el agua de la ciénega hasta llegar a sus tierras. Otra señora de la misma comunidad utilizó la misma técnica pues durante varios años y por alguna razón, sus cultivos de maíz no se daban. Sin embargo, el agua de las ciénegas también se utiliza para detener el granizo. Por ejemplo en Yepachi la gente suele sacar una botella de agua de las ciénegas en medio del patio y de esta forma evitar el granizo. Se supone que si el agua de la ciénega se recoge el 24 de junio (día en el que se celebra, según el calendario cristiano, a Juan el Bautista), esa agua será bendita y la prueba de que es bendita es que la botella no se enlama.

Las ciénegas fueron un recurso sumamente codiciado para conformar los ranchos de la población errante. La gente de Mesa Blanca recuerda que decidían formar algún rancho en medio de las montañas cuando finalmente encontraban una ciénega para saciar la sed de animales domésticos y de la propia familia; cuando las ciénegas se secaban cambiaban el rancho a otro lugar con ciénegas, pues ello garantizaba no les faltaría el agua necesaria para la vida aún en época de sequía. En consecuencia, las familias que poseen en la actualidad alguna ciénega dentro de sus ranchos se consideran privilegiadas pues permite el abastecimiento de agua para uso doméstico y la posibilidad de criar ganado vacuno.

En este sentido, las ciénegas representan uno de los recursos de la naturaleza más codiciados, a tal grado que varias de las disputas por la tierra que se dirimen en la actualidad se deben, en parte, a la explotación de estas emanaciones de agua. En la comunidad de Mesa Blanca una familia pima ha tenido una serie de confrontaciones con una de las familias de "blancos"

asentados en la comunidad indígena. Una vez que esta última familia decidió hacer una demarcación de sus ranchos y colocar mallas y postes para definir los límites de sus tierras, los pimas quedaron muy afectados pues sus animales ya no pudieron beber agua de la ciénega que antes utilizaban. Tenían que acarrear agua en burros para que no les faltara para que su poco ganado que tenían no se muriera por la sed.

Pero no sólo son importantes por cuestiones que tienen que ver con la sobrevivencia, sino porque en torno a dichas emanaciones surgentes de agua hay una serie de supuestos considerados verdaderos. Los supuestos para atraer la lluvia son un buen ejemplo. Las acciones concretas de llevar el agua de las ciénegas a las tierras de cultivo son acciones intencionales: buscan que la lluvia de la temporada se precipite sobre sus tierras. En Maycoba por ejemplo, es común que los hombres almacenen un poco de agua de las ciénegas que están alrededor de la comunidad para solicitar la lluvia y dar término a la sequía. Tomando a la iglesia de la comunidad como punto de referencia, los pimas se dirigen a cuatro ciénegas, una en cada punto cardinal, para hacer una procesión con la imagen patronal de San Francisco de Borja y con ello propiciar las lluvias. Tanto los hombres como las mujeres se organizan para sacar al santo durante cinco días consecutivos: primero, toman un poco de agua de la ciénega que está al oriente y, una vez que la tienen, regresan a la iglesia para sacar al santo. A lo largo de la procesión, que parte de la iglesia hasta donde se encuentra el aguaje donde se tomó el agua, van "salpicando" a la imagen católica durante el camino con esta última. Toda la procesión la vuelven a hacer en cada una de las ciénegas restantes, es decir, al poniente, al norte y al sur. Finalmente, el quinto día sacan por última vez al Santo para hacer una procesión alrededor de la plaza de la comunidad. Aunque esta versión realizada en Maycoba parece más compleja con respecto a los casos descritos realizados en Mesa Blanca de manera individual, es evidente que parten de la misma lógica derivada de la permanencia del agua de las ciénegas.

Este tipo creencias son derivadas por una situación generada por el medio geográfico y el hábitat, como puede ser la presencia de una fuerte sequía que afectaría los cultivos de maíz, y, al mismo tiempo, se trata de un acto simbólico. Como todo acto simbólico, no tiene porque ser comprendido del todo por aquellos que lo llevan a cabo; simplemente es aceptado para explicar otros fenómenos; es un medio y no un fin diría Dan Sperber (1988 [1978]: 113-137), aludiendo a la ausencia de un significado que sea el que motiva la realización del acto simbólico.

Por ejemplo, en una ocasión un hombre de Mesa Blanca deseaba aprovechar la existencia de agua llevándosela en un recipiente, sin embargo, cuando regresaba de la ciénega a su casa el balde le aparecía vacío: el agua inexplicablemente se desparramaba en el camino. El hombre revisó el balde

para comprobar que no tuviera agujeros por donde se escapara el agua, pero no encontraba ningún orificio; lo volvió a intentar no sólo una vez sino varias veces y sucedía lo mismo: no podía llevarse el agua de la ciénega a su casa. Para remediar la situación este señor decidió poner una veladora en la ciénega. Desde ese momento el agua de la ciénega se mantuvo en el balde. Preguntándole a la persona si había alguna razón por la que esto había sido así, respondió que no sabía, simplemente lo había hecho y le había dado resultado.

Cada individuo que necesite el agua de las ciénegas tendrá, en este sentido, una experiencia que contar. Pero en torno a las mismas experiencias existen misterios que es probable nunca se develen. Este misterio forma parte del saber simbólico, como lo ha definido el propio Sperber, contrario al saber enciclopédico que versa sobre el mundo; los pimas no se preocuparán por demostrar qué hace posible que el agua lanzada hacia el cielo atraiga la lluvia, o qué hace posible que las velas colocadas en la ciénega permitan que el balde ya no se desparrame, "una representación es simbólica precisamente en la medida en que no es íntegramente explicable, es decir, significable" (1988 [1978]: 143).

Como advertía, las ciénegas son importantes si se considera que son buenas para la sobrevivencia: los pimas que viven en medio de la sierra no dudarán en utilizar el agua que mana de las mismas para saciar su sed o para que sus animales se beneficien de este líquido tan apreciado en estas latitudes. Pero, si esto sucede con la ciénegas, uno podría preguntarse si todos aquellos fenómenos del entorno serán también objeto de acciones simbólicas en tanto que, podría objetarse, también son necesarias para la sobrevivencia. Sin embargo, es improbable que así sea y, en efecto, no todo lo que rodea y que es bueno para la sobrevivencia forman parte del saber simbólico. Habrá fenómenos que sean más evocadores y memorables por lo que se pueda decir de ellos. Es decir, y como advierte Dan Sperber, "la simbolicidad no es [...] una propiedad ni de los objetos, ni de los actos, ni de los enunciados, sino más bien de las representaciones conceptuales que los describen y los interpretan" (1988 [1978]: 141). En este sentido, la "simbolicidad" de las ciénegas no reside sólo en sus propiedades sino de lo que se puede decir de ellas mismas.

Así, las ciénegas no son sólo pozos de agua, sino lugares que se mantienen por que tienen "vida propia". En las profundidades de las ciénegas se encuentran varios animales que son las que permiten, para los pimas, que dichas emanaciones se mantengan con "vida", es decir; son las ranas, las tortugas y sobre todo, las serpientes, también llamadas "corugas", las que, se dice, hacen posible la permanencia del agua. Estos animales no son los únicos que permiten que las ciénegas se mantengan con agua sino que también los árboles y las plantas cercanas a estas emanaciones, mantendrían su existencia. De ahí que si uno mata a los animales o corta los árboles cercanos a las

ciénegas, éstas terminarían por secarse provocando al mismo tiempo sequía, pero también podrían desatar tormentas eléctricas o granizadas.

La representación sobre las ciénegas obedece, siguiendo esta perspectiva del simbolismo, a una especie de "falla" sobre la propia representación conceptual de las ciénegas. Saben los pimas que las ciénegas son emanaciones de agua y que esa agua puede ser utilizada para sus múltiples actividades que les permiten la subsistencia. Saben además que dichas ciénegas no se secan como lo harían otros pozos o aguajes que dependen de las lluvias: cuando llueve las lajas o piedras cóncavas guardarán por unos días el agua; si no llueve dichas lajas se mantendrán secas.

Existe efectivamente, algo que no puede ser explicado siguiendo los razonamientos lógicos de un "dispositivo conceptual", pero precisamente por ello, las ciénegas son enriquecidas mediante una serie de representaciones simbólicas, que harán posible que la atención no esté precisamente en desenmarañar el misterio de las ciénegas sino en *focalizar* la atención en otro de los elementos producto de la misma simbolización. En otras palabras, el simbolismo de las ciénegas desplaza la atención en los animales que la mantienen con "vida", especialmente en las serpientes.

De ahí que esta primera representación que atribuye a las ciénegas vida propia gracias a la presencia de animales, sea al mismo tiempo objeto de otras representaciones. Y de todos los animales que pueden tener alguna relación con las emanaciones de agua, son las serpientes las que empiezan a figurar como las más determinantes en términos de esta relación vital.

Estas serpientes, cuando uno sigue escudriñando en las creencias de los pimas, no sólo aparecen como animales que tienen la peculiaridad de vivir debajo del agua, sino que son seres que comparten las mismas cualidades e incluso la forma física de los humanos; en lengua pima los nombran *oískama*. Hay personas en Yepachi y en Maycoba que aseguran que han visto a estos hombres de las ciénegas; "tienen el pelo muy largo hasta la cintura y de color güero" suelen decir; otras versiones aseguran que visten ropa verde y son muy pequeños, "son como duendes". Incluso algunos dicen que se parecen a los *dukama* es decir, a los "blancos" que habitan la misma región que los indígenas. Pero en general, la mayoría coincide en la dificultad de verlos físicamente; pueden escuchar sus silbidos o escuchar que juegan y se ríen, pero siempre se escabullen dentro de su morada cuando alguien está a punto de verlos.

Dado que comparten los atributos de los seres humanos, estos pequeños hombres llamados *oískama* serán considerados seres con intenciones y creencias similares a éstos, aspecto éste que pondría en entredicho la

existencia de una sola humanidad. Es decir, los *oískama* no sólo se parecerán físicamente a los seres humanos sino que se comportarán como tales y tendrán las mismas costumbres. Pero en realidad, serán vistos como los depredadores de los humanos.

Efectivamente, los *oískama*, representados como serpientes, serán respetados por que ellos son los causantes, como se verá más adelante, de la enfermedad del "susto" (*duajim*), una enfermedad del espíritu que termina fatídicamente con la propia existencia de los humanos. Sin embargo, también son los habitantes de un mundo paralelo al mundo terrenal, donde los hombres pueden incursionar buscando riquezas o tratando de salvar, a través del sueño, el espíritu de los humanos.

La primera vez que escuché el término de *oískama* fue en Mesa Blanca en julio de 2006. Había llegado ahí en compañía de algunos alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua, con la idea de recabar algunos mitos y de paso, conocer la comunidad que no había tenido oportunidad de hacerlo. Después de varios días de trabajo, fuimos a una casa pintoresca construida de piedra volcánica con techo de lámina en medio de una meseta y rodeada de una gran extensión de tierra. Esta casa, conformada por una pequeña cocina y una habitación utilizada como dormitorio, pertenece a una pareja de ancianos (Paulino R. y su esposa Juana), aunque en la misma casa vivía una de sus hijas con su esposo y una de sus nietas. Cuando llegamos nos invitaron a que los acompañáramos a sus tierras de cultivo; a unos cuantos kilómetros más al oriente. Es común que tanto los hombres como las mujeres trabajen en la siembra y en efecto, tanto la esposa como la hija de Paulino R, se pusieron a trabajar en la limpia de la tierra. En esta ocasión ya habían sembrado el maíz (lo siembran a mediados del mes de mayo) y estaban en un proceso que se conoce como de "deshierbe", es decir, de retirar las hierbas que nacen junto con la mata de maíz pero que son perjudiciales para el crecimiento de la misma. La manera más común de hacerlo es retirar las hierbas con la mano, pero el yerno del anciano agarró un caballo y con la "cultivadora" removía la tierra de los surcos de manera más rápida y eficaz. Yo también, como pude, le ayudaba al anciano mientras me contaba algo sobre las ciénegas.

Me decía que cuando un joven se quiere hacer "hombre", es decir, pasar a la edad adulta, tiene que ir a una ciénega y ahí "los dueños", los *oískama*, lo pondrán a prueba. Para empezar, el joven tiene que quedarse tres noches frente a la ciénega para que pueda emprender un viaje al interior de la misma. Una vez que logra permanecer ahí tres noches, inicia una travesía cuyo recorrido tendrá diversas pruebas para probar que realmente está listo para hacerse hombre.

De acuerdo con Paulino R., existen tres puertas al interior de las ciénegas, en la primera de éstas se encuentra un pez muy grande como un tiburón pero el joven que quiere volverse hombre debe de mantener la calma, pasar junto a este animal y no asustarse. Posteriormente, en la segunda puerta, aparece un chivo negro y para pasar esta entrada hay que torearlo. En la tercera puerta se encuentra un toro negro que también hay que torearlo. Finalmente el joven llegará a un corral donde se encuentra un caballo "prieto" al que el joven tendría que montarlo y domarlo. La dificultad de esta prueba no sólo está en la montada de este caballo salvaje sino en no prestar la tentación de irse con una de las muchas mujeres que observan y coquetean al joven que adiestra el caballo. Efectivamente, el corral entero está rodeado por bellas mujeres que intentarán seducir al joven, pero éste tendrá que hacer caso omiso de sus insinuaciones; será también una prueba más que tiene que pasar para llegar a ser un hombre adulto. Una vez que pasa exitosamente cada una de estas pruebas el muchacho regresará de este mundo alterno pero ya no como un joven sino como un hombre. Estos seres acuáticos, que figuran en el relato de Paulino R. como los "dueños" aparecen como entidades que viven su propio mundo de manera paralela a la de los humanos. Las semejanzas entre los mundos son evidentes, pues el de los *oískama* es un mundo con animales parecidos, con mujeres hermosas que pueden tentar a los hombres, etc.

Sin embargo, la incursión a este mundo alterno tiene consecuencias en el destino de las personas y por lo tanto, en la propia naturaleza de su humanidad. Ahora no sólo vivirán en el mundo de los seres humanos sino que también serán parte del mundo de los *oískama*. Esto también sucede cuando se utiliza a las ciénegas como medio para sanar las enfermedades de los niños. Cuando un niño enferma y ningún remedio logra aliviarlo, se le lleva a una ciénega o a los ríos, particularmente en la intersección de dos ríos, y ahí se sumerge para que pueda sanar. El hecho que me interesa señalar ahora es que el niño, si se salva, formará parte del mundo de los *oískama*. De esta forma, mantendrá, durante toda su vida, un nexo indisoluble con estos seres acuáticos y con las ciénegas. El niño que ha sido salvado con las aguas de las ciénegas vivirá como cualquier otro niño en el mundo de los pimas, tendrá hijos y familia, trabajará la tierra para sustentar a sus hijos, pero cuando sea un viejo y muera, regresará con los *oískama*, a las ciénegas.

Este mundo alterno también será concebido como un lugar lleno de riquezas y de oportunidades, que en el mundo terrenal no existen. Según Paulino R. aquellos pimas que ostentan una gran fortuna (ganado, "trocas" y ranchos), han realizado un pacto con los *oískama* que a cambio de las riquezas se llevan "el corazón o el espíritu" de los hombres. Por eso, aquellos hombres que pactaron con los *oískama* para obtener riquezas, cuando mueran tendrán que vivir en las ciénegas.

Estas mismas representaciones sobre el mundo habitado por los *oískama* se encuentran en Maycoba, pero ahí me decían que éstos son gente antigua que vivía como los pimas viven ahora, pero el mundo se volteó hace mucho tiempo y ellos (los *oískama*) quedaron abajo de la tierra y sólo a través de las ciénegas se puede llegar a su mundo. Por esta razón, el interior de las ciénegas se imagina como una reproducción a la misma escala, de las casas, los animales, los ríos, los árboles que componen los ranchos y los pueblos que habitan los pimas. Por ello, los *oískama* son los antiguos, los que pisaron primero este mundo. Pero según me contaba José Ángel G., los antepasados de los pimas trabajaban de noche y dormían de día porque no tenían ropa; comían puras raíces y animales del monte; vivían a un lado de los arroyos y no tenían nombre propio, es decir no habían sido bautizados, eran "gentiles" me decía, que en vez de tener casas tenían cuevas.

Pero como advertía, así como los pimas pueden entrar al mundo de los *oískama* para obtener algo a cambio, como una nueva posición social, riquezas y una nueva vida sin enfermedad, los *oískama* son seres que tienen una participación activa en el mundo de los vivos. Es decir, no sólo juegan y se divierten en el monte afuera de sus ciénegas, o no sólo están presentes para ayudar a los enfermos o para dar riquezas, sino que podrán llevarse "el espíritu" o "el corazón" (*ibdag*) de las personas cuando éstas se asusten o cuando las mujeres estén embarazadas y se acerquen demasiado a las ciénegas, provocando con ello enfermedad y muerte. Cuando los *oískama* se roban "el corazón" de los seres humanos se roban lo que les permite estar con vida; se lleva la esencia que los hace seres vivientes y por lo tanto, les ocasionaría la muerte.

Todas las representaciones que se desprenden de la ciénegas son, en este sentido, desplazamientos o focalizaciones hacia estos seres acuáticos y su mundo, quienes, según los pimas, permiten que las ciénegas se mantengan llenas de agua aún cuando hay sequía: se mantienen con "vida". Estos seres acuáticos, ya con forma humana viviendo en las ciénegas ya con forma de serpiente, permiten al mismo tiempo, una serie de evocaciones sobre los antiguos habitantes y antepasados de los pimas; los *oískama* se vuelven así el objeto de atención de los pimas para explicar no sólo su pasado sino también su presente, las diatribas de la vida en familia.

4.2 LAS METAMORFOSIS Y LOS OÍSKAMA

Había advertido, siguiendo lo que narraba Paulino R. de Mesa Blanca, que ciertas personas (los jóvenes) pueden bajar al mundo de los *oískama* a través

de las ciénegas. El viaje se concibe en un espacio-tiempo liminal donde los iniciados tienen que superar una serie de pruebas, tal como un rito de paso, para obtener un nuevo estatus social. También, aquellos que habían recibido algún favor de los *oískama* tendrían que regresar a vivir a las ciénegas cuando llegara su muerte.

Sin embargo, hay otras formas de llegar a este mundo paralelo. Los pimas suelen contar una serie de "charras" (relatos) donde se mencionan metamorfosis de los seres humanos en animales. Lo interesante es que la mayoría de estas metamorfosis son de humanos a serpientes que habitan las ciénegas. Las "charras" son, según cuentan los propios pimas que las contaron, consideradas como si fueran hechos verídicos; acontecimientos del pasado no tan lejano, pues, según relatan, hay personas que vieron todo lo que sucedió. Cuando los pimas enfatizan que los relatos son verídicos y sucesos de un pasado recordable y posible, se debe en parte al contenido de las mismas, pues los personajes que participan y sus actitudes que presentan tienen que ver con las normas sociales que rigen ahora la vida cotidiana de los indígenas. Incluso afirman que conocían a las personas protagonistas de estas historias.

Presento al respecto algunos ejemplos:

- a. Un hombre del Kipor (ranchería ubicada a unos kilómetros de Maycoba), que maltrataba mucho a su mujer, iba a pescar todos los días para que su mujer le hiciera de comer; pero un día el papá de la mujer fue a Yécora y trajo una serpiente, o más bien la cáscara (piel) de una serpiente. Entonces una vez que el marido había salido a pescar, la mujer preparó la comida con la cáscara de serpiente. Cuando llegó de pescar su marido, la comida ya estaba servida y le dijeron que se sentara a comer. El hombre se extrañó mucho de que sólo él estuviera comiendo, pero siguió comiendo. Cuando se acostó después de comer, le dio mucha calentura y poco a poco se fue transformando en víbora. Cuando amaneció al día siguiente ya estaba completamente transformado en una serpiente y al intentar pararse se cayó sobre la mujer y ésta se hizo ceniza del golpe. La serpiente le dijo a su suegro que le buscara un charco para poder vivir si no se lo comía. -"Me tienen que llevar pinole, tabaco y comida y se tiene que quedar tres días allá comiendo"-dijo la serpiente a su suegro. Salieron los dos y al poco rato encontraron un charco. La culebra se metió pero no cabía. Entonces fueron a buscar un segundo charco y en ese sí entró toda la culebra. Ahí el suegro le dio 3 días de comer y después se fue. Sin embargo, el suegro no vivió mucho tiempo pues les dio dolor de cabeza y murió. El hombre que se convirtió en serpiente se llama o'ok ("hombre serpiente") (José Onésimo, Maycoba, abril, 2007).

El hombre que se convierte en serpiente no deja de ser un ser viviente con objetivos e intenciones, al contrario, se venga de la mujer que lo "envenena" y "habla" con su suegro –una vez que es una serpiente- para que le ayude a encontrar una ciénega para que pueda vivir a gusto. El cambio sólo ocurre a nivel del cuerpo pues sigue siendo el mismo hombre. Buscar un refugio para no morir habla de una mente destinada a buscar los medios necesarios para la subsistencia, vengarse de la mujer habla de sentimientos, y obligar a su suegro para que lo lleve a una ciénega para habitar, habla del propio deseo de seguir viviendo. La metamorfosis hace posible que el hombre que se convierte adquiera las cualidades de las serpientes que pueden vivir debajo del agua.

Un caso similar me contaron en Yepachi:

- b. Una señora casada no podía tener hijos y se la pasaba muy borracha; andaba de un lugar a otro. Su esposo, cansado de esta situación, fue aconsejado por sus hermanos y le dijeron que buscara unos cuernos de un toro en la cima de un cerro; un cerro muy listo. Se trata de un cerro muy alto y cuando vino el diluvio los animales subieron a la cima y ahí se murieron. Como en la cima de este cerro hay muchos restos de estos animales, el esposo de la señora que no podía tener hijos fue por unos cuernos que, según sus hermanos, los encontraría debajo de una piedra. Una vez que los tuvo, los molió con pinole y con esquites e hizo una bebida para su mujer. Una vez que ésta se tomó la bebida se empezó a sentir mal y fue así que se convirtió en serpiente. Tocaron las campanas de la iglesia y la matraca que se toca en Semana Santa; la gente se reunió para ver a la serpiente y la empezaron a regañar porque sólo sacaba la lengua. La gente decidió que no podía vivir ahí y la empezaron a mover para llevarla a una ciénega. En el transcurso de su traslado iba dejando un río. Primero la llevaron a una ciénega pero no lo gustó. Después la llevaron a otra ciénega que está un cerro y ahí si le gustó; se metió abajo del cerro donde se encuentra el aguaje. Ahora todos respetan ese cerro (Marina, Yepachi, 2008).

Del mismo modo que el caso anterior, la mujer debe encontrar un lugar para vivir como una serpiente una vez que no puede tener hijos. Es decir, el cambio de humano a animal se debe a un conflicto familiar y social, aspecto que se volverá una constante en otros relatos. En el relato, los seres humanos se

relacionan con la serpiente como si pudiera entenderlos “la gente se reunió para ver a la serpiente y la empezaron a regañar porque sólo sacaba la lengua”. Del mismo modo, la serpiente expresa si le gusta o no la ciénega que le van mostrando los humanos.

Pero así como hay un entendimiento entre los humanos y las serpientes, lo que destacan estas narraciones es precisamente el comportamiento contradictorio, frente a las normas sociales, de los miembros de la propia familia.

- c. Era una pareja normal con dos hijos. Un día el esposo salió a venadiar y la mujer se quedó platicando con sus amigos. Entonces sus hijos, un niño y una niña, se fueron a un arroyo. La señora, cuando se dio cuenta de que sus hijos no estaban los empezó a buscar y no los encontraba hasta que por fin los encontró en el arroyo. Estaba tan enojada que agarró una rama y les empezó a pegar. Los niños, con tanto golpe, se empezaron a convertir en serpientes. La mujer quedó muda de susto y vio cómo sus hijos se iban alejando hasta subir el cerro y por su camino dejaron colorado el cerro, por eso desde entonces ese cerro se llama cerro colorado. La señora estaba muy triste y no le decía al esposo que preguntaba por sus hijos hasta que le dijo lo que pasó. Y cuando fue a ver dónde había sucedido vieron que se había hecho una ciénega (José Onésimo, Maycoba, 2007).

A diferencia del primer caso, donde el que se convierte en serpiente es el hombre que trata mal a la esposa, la metamorfosis de los niños en serpientes se debe al maltrato de la madre hacia los niños. Pero aún así, la ausencia física de los niños de la comunidad causa una reacción de preocupación de la madre (algo que no puede explicarse), lo que desata posteriormente su ira y con ello la misma transformación de los niños. En una versión similar a esta narración de José Onésimo de Maycoba sobre la metamorfosis, una mujer de Yepachi narra lo siguiente:

- d. Una señora que vivía con su esposo y sus hijos, tenía mucha cercanía con los animales pues éstos la respetaban mucho. Por ejemplo, se subía a los burros o a los caballos y nunca la tiraban. Sin embargo, su esposo empezó a tener celos y coraje de esta relación tan cercana que tenía su esposa con todos los animales y un día su casa se empezó a llenar de agua. El esposo empezó a sacar todos los muebles y todas las

cosas de la casa para que no se mojaran. Pero la señora empezó a convertirse en una serpiente muy grande con un cuerno en la cabeza; para sacarla de la casa, el esposo le fue poniendo pinole en el piso para que lo siguiera y saliera de la casa. Cuando la serpiente iba avanzando se llevaba consigo toda el agua. Avanzaron hasta que llegaron a una tinaja muy honda y ahí dijo adiós (Francisca C., Yepachi, 2008).

Es de llamar la atención que, en los cuatro casos, los humanos que se convierten en serpientes, terminan habitando las ciénegas, lugares que evocan un mundo paralelo al mundo terrestre habitado por los pimas. Por lo tanto, hacen alusión a los *oískama*, pues con su transformación sería evidente que ahora son los representantes de su mundo. Otra característica interesante es que, en los cuatro casos, las ciénegas parecen ser encontradas una vez que sucede la metamorfosis; es decir, en su trayecto hacia su nueva morada las serpientes encuentran o forman ciénegas grandes y "muy hondas". Por lo tanto, una transformación de este tipo deriva en una ubicación de una ciénega grande para el uso de la gente ya sea para utilizar el agua o para venerarla. En cierta forma, una pérdida de un ser querido se compensa con el hallazgo de una fuente de vida. De igual forma, el trayecto puede ser visto, metafóricamente, como "el camino del maíz", pues para alejar del pueblo a las sierpes, se utiliza "pinole" una bebida elaborada con el grano de maíz.

El mecanismo que hace posible la transformación es una aparente ruptura con los lazos familiares a través de un comportamiento inusual como la violencia intrafamiliar o mediante un comportamiento afectivo dirigido no a los humanos sino a los animales. En otras palabras, pareciera que los pimas encuentran una solución a problemas sociales que no tienen respuesta: ¿cómo es posible que una mujer tenga más simpatía con los animales que con su esposo? ¿Cómo es posible que una mujer no pueda concebir?

Todos estos casos anómalos, que no tienen explicación, son en realidad colocados como parte de un saber simbólico que encierra los mismos misterios, pues como advierte Sperber "toda proposición enciclopédica sobre un objeto del mundo, podría ser ella misma objeto de un saber simbólico" (1988 [1978]: 139). Una proposición enciclopédica como "una señora que vivía con su esposo y sus hijos, tenía mucha cercanía con los animales", es objeto de un saber símbolo como: "pero la señora empezó a convertirse en una serpiente muy grande con un cuerno en la cabeza". Es decir, el hecho de que el saber simbólico entre de "relevo" ante un misterio del orden social, permite que éste sea más comprensible, aún cuando el propio saber simbólico no se comprenda del todo.

Finalmente, hay que decir que entre los pimas no sólo hay narraciones, en torno a las metamorfosis, vinculadas a las serpientes y a las ciénegas. También aparecen otros relatos cuyos protagonistas son otros animales que al parecer no tienen nada que ver con los *oískama*. Es el caso por ejemplo, de los osos, mamíferos que habitan (o habitaban pues todo indica que ya se han extinguido) los bosques que rodean los pueblos y rancherías indígenas. A estos animales les gusta alimentarse del maíz que siembran los pimas y, por esta razón los indígenas (y no indígenas también) se han dedicado a cazar a estos animales para que no causen daños a las cosechas²⁰. En torno a ellos se han formado historias donde estos animales tienen relaciones sexuales con los seres humanos. A diferencia de las serpientes, los osos no son representados como depredadores sino que, al contrario, los hombres se asumen como los depredadores de los mismos. A continuación reproduzco una "charra" que ejemplifica la diferencia que existe entre las serpientes y estos mamíferos:

- e. Contaban los antiguos que una vez un oso se robó a una mujer que estaba lavando ropa en el arroyo, dicen que este oso, como era muy fuerte, la cargo en su lomo y se la llevó hasta una cueva en lo más alto de un cerro, y agarró una piedra muy grande y pesada y la puso en la entrada de la puerta y ahí la encerró; dicen que el oso salía a cazar cualquier cosa y le traía comida a la mujer que tenía encerrada, a cada rato salía, quitaba la piedra de la cueva y la volvía a poner para que no se le escapara la mujer. Tiempo después, el oso y la mujer tuvieron dos hijos, pero estos eran muy raros, ya que tenía la mitad del cuerpo llena de pelos como el oso (lanudo) y la otra mitad como gente pero sin ropa (estaban *bichi*) después tuvieron otro hijito igual. Entonces ya que vio el oso que tenía hijos con esta mujer, después este le dejaba descubierta la entrada de la cueva y le quitaba la piedrota para que fuera al arroyo a bañarse o a que fueran a jugar los hijitos. Todo seguía igual hasta que un *campeador* que estaba cazando venados pasó cerca de la cueva donde estaba la mujer; al pasar escuchó las risas de los niños que andaban jugando por ahí. El hombre vio a la mujer que estaba sola en ese momento y, al acercarse, le preguntó qué estaba haciendo ahí en la cueva y ella le dijo que el oso no la dejaba ir, que era una prisionera. Como a la mujer la daba mucho miedo huirse, el cazador le ofrece que se escape en ese momento. La mujer acepta y se lleva a sus

²⁰ Aunque la razón principal para cazar estos animales tiene que ver con impedir que afecten los sembradíos de maíz, en general, tanto la población indígena como los "blancos" no necesitan una razón para matar a los animales salvajes.

hijos con ella hasta el pueblo donde vivía el cazador. Al llegar al pueblo, el gobernador y la gente se asombró por el aspecto de los niños, pues era mitad humanos y mitad osos, y para evitar que se reprodujeran, el gobernador los mandó matar. Cuando el oso se dio cuenta que su mujer y sus hijos no estaban, los siguió hasta el pueblo pero cuando llegó también lo mataron. La señora, aquella que se había robado el oso, ya no era como la gente común, ahora era como animal por haber vivido tanto tiempo con el oso, pero aún así le perdonaron la vida, pero después ella ya no quiso vivir con las gentes porque ya era como animal y se fue a la cueva otra vez pero ahí se murió (versión recopilada por Ricardo Rodríguez y Gabriela Fierro, Yepachi, 2008).

En esta "charra", la metamorfosis y todo el relato procede exactamente a la inversa de lo que pasaba en los otros casos. Para empezar no hay de entrada un comportamiento anómalo en la mujer que provoque el rapto por el oso. Es decir, la mujer no sufre la metamorfosis en tanto que ella no es la que está rompiendo con el orden social. Es el oso en realidad el que se comporta de manera anómala al buscar a una mujer para aparearse y tener crías con ella, volviéndose así más "humano" de lo que en principio ya era (el oso buscará mantener a su familia en un hogar). Pero sin duda, es la relación sexual entre un ser humano y un animal lo que provoca la metamorfosis de los niños. La focalización se desplaza al acto sexual al grado que entre los pimas (varones) hay una constante referencia, en términos de broma y burla, sobre la posibilidad de tener relaciones sexuales (homosexuales) con estos animales.

Comparando la versión (d) y (e), siguiendo un procedimiento de tipo estructuralista, las oposiciones quedarían de la siguiente manera:

d	Mujer con empatía hacia los animales. Conflicto familiar: su esposo tiene celos de los animales.	Metamorfosis: la mujer se transforma en serpiente con un cuerno en la cabeza.	La llevan a vivir lejos del pueblo. En su camino se lleva el agua y le van poniendo pinole (maíz).	La serpiente llega a la ciénega (tinaja) y se queda a vivir ahí.
	ANOMALÍA	SE APARTA DE LA	OTORGAN MAÍZ	AISLAMIENTO SOCIAL E

	SOCIAL LA MUJER SIENTE EMPATÍA CON LOS ANIMALES	FAMILIA	PARA LLEVAR A LA SERPIENTE A LA CIÉNEGA	INCORPORACIÓN AL MUNDO DE LOS OÍSKAMA
e	Mujer raptada (sin empatía hacia los animales). Mujer tiene relaciones sexuales con el oso	Metamorfosis: la mujer procrea hijos mitad humanos/ mitad osos.	El oso lleva a la mujer a vivir lejos del pueblo. Busca comida para alimentar a sus hijos y a su mujer.	La mujer vuelve al pueblo y la gente caza al oso y mata a sus hijos. La mujer regresa a la cueva pero decide quitarse la vida.
	ANOMALIA BIOLÒGICA	CONFORMA UNA FAMILIA	ROBA EL MAÍZ PARA ALIMENTAR A SU FAMILIA	INCORPORACIÓN SOCIAL FALLIDA. LA MUJER SIENTE EMPATÍA CON LOS ANIMALES PERO MUERE.

Tabla 5. Oposiciones entre la metamorfosis en serpiente y en oso

Como puede advertirse, el sentido del relato sobre el oso (e) en comparación con el de la serpiente con cuerno en la cabeza (d), es totalmente diferente, sobre todo con respecto a la propia metamorfosis, pues, en el primer caso, es producto no de una "anomalía" social, como sucede en todos los casos de metamorfosis de serpientes, sino de una "anomalía biológica", expresada por la reproducción entre un ser humano y un animal salvaje. Al no existir una anomalía social de entrada, la historia (e) narra, a raíz de esta anomalía biológica no buscada, las consecuencias de una relación sexual con un animal, suceso que es finalmente lo que provoca que los hijos sean mitad humanos, mitad osos. Se trata de una metamorfosis que sigue una trayectoria inversa pues se produce fuera de la sociedad y busca ser incorporada (infructuosamente) en la sociedad, por una supuesta empatía por parte de la mujer hacia los animales.

La narración (e) tiene un final nefasto para todos (incluyendo a la mujer), limitando así los mismos recorridos de la evocación. En los otros relatos, las serpientes son alejadas del pueblo y la historia queda abierta para el trazado de nuevas evocaciones: todos aquellos que se vuelven serpientes quedan como habitantes de las ciénegas; un mundo imaginado similar al de los seres humanos; se trata también de un mundo representante del pasado remoto de los propios pimas; un lugar lleno de peligros y retos donde los jóvenes puede llegar a ser adultos. Incluso, el carácter benéfico para la sociedad, queda expresado con la presencia de agua y, por lo tanto, con lo indispensable para

el cultivo del maíz, mientras que en el caso del oso se expresa el perjuicio que ocasiona éste, pues, según cuentan los pimas, se caracteriza por robar el maíz.

Esta comparación está basada con ejemplos elegidos intencionalmente para expresar un conjunto de oposiciones y resaltar con ello el sentido que pueden estar marcando estas narraciones. Pero sin duda, aún cuando quedan al descubierto estas oposiciones, al organizar así los datos (podría establecerse otra estructura comparada utilizando los mismos datos) no se está dando una explicación de por qué las serpientes son animales privilegiados en las representaciones míticas de los pimas. El mismo cuadro requiere una explicación.

Las narraciones y creencias sobre las serpientes no sólo destacan, con respecto a otras representaciones míticas, por la variedad y la abundancia de las mismas, sino por las evocaciones que despiertan en los indígenas. El simple hecho de que sean considerados los antepasados de los pimas habla de los recorridos de la evocación que pueden estar marcando.

En otras palabras, el pensamiento simbólico está expresándose, de alguna manera, en las "charras" donde se narran episodios que tienen como principio una anomalía social: en el primer relato (a) es la violencia del esposo sobre su esposa; en el segundo caso (b) la imposibilidad de tener hijos de una mujer y su conducta anómala a causa de las bebidas alcohólicas; en la tercera historia (c) es la angustia de la mamá por la ausencia de su hijos impidiéndole llevar una vida social; en el cuarto caso (d) es la empatía de una mujer con los animales, afectando su relación con su marido. Las anomalías de la vida familiar dejan de ser parte del saber enciclopédico (recuérdese que los pimas dicen que los casos "realmente" pasaron) pues en el contexto indígena nunca se sabría por qué una mujer no puede concebir, o por qué una mujer tiene más afecto hacia los animales dejando a su esposo en un segundo plano, etc. Es cuando hay una "falla conceptual" del saber enciclopédico, cuando el saber simbólico entra de relevo. En términos de Sperber

Cuando una representación conceptual ha fracasado así en hacer una información nueva asimilable a la memoria, sea a causa de un insuficiente análisis de la información misma, sea a causa de una insuficiente movilización del saber adquirido, diríase que la información sólo pudiera ser rechazada. Sin embargo, ha sido creado un nuevo objeto: la representación conceptual misma, objeto posible de una segunda representación. Precisaré mi hipótesis: el dispositivo conceptual jamás trabaja en vano; cuando una representación conceptual fracasa en establecer una pertinencia de su objeto, conviértese ella misma en objeto de una segunda representación (1988 [1978]: 142).

Aún cuando las propias representaciones sobre las ciénegas y con ellas los seres acuáticos que las habitan no son comprendidas del todo, es decir, aún cuando se trata de creencias "entendidas a medias" (sobre los *oískama* se tienen ciertas nociones pero privan más las dudas que las certezas acerca de los mismos), son utilizadas para entender otros misterios; aquellos que tienen que ver con la vida cotidiana. Desde ese momento, los casos de anomalía social que se narran en estas historias forman parte ahora del pasado mítico de los pimas, pues las ciénegas evocan el inicio del pueblo pima; recuerdan a los primeros pobladores de la tierra. El recuerdo inmediato de estos sucesos es conectado con el recuerdo añorado de un mundo diferente con gente también diferente.

Identificar los recorridos de las evocaciones es una forma de demostrar a qué se debe que las creencias en torno a los *oískama* se hayan diseminado entre los pimas. Falta sin embargo, demostrar qué hace a estos seres acuáticos mitad humanos mitad serpientes, sean tan atractivos a la mente con respecto a otros seres sobrenaturales.

4.3 LA CONTRAINTUITIVIDAD DE LOS OÍSKAMA Y DIOSICHMAM

Como quedó ejemplificado con el caso del oso, habría que decir que los *oískama* no son los únicos seres sobrenaturales que conforman el panteón pima; de hecho existe otra divinidad denominada *diosichmam* que por su difusión, podría "competir", en término de la permanencia y duración en la población indígena, con los *oískama*. Desde un punto de vista cognitivo, sugiero que son estos últimos los que tendrían más oportunidades de ser memorables y evocadores no sólo por su asociación con un fenómeno relevante de su entorno como son las ciénegas, sino por las propias peculiaridades que les adjudican los propios indígenas²¹.

Efectivamente, las razones de una transmisión más exitosa de un concepto religioso dependen, en gran medida, de las características adjudicadas a dicho concepto en relación a un "conocimiento intuitivo". De acuerdo con Pascal Boyer (2001), las ideas religiosas recurrentes atentan contra las inferencias derivadas de las categorías ontológicas o de conocimientos

²¹ No está claro por ejemplo si *diosichmam* está asociado al sol o a la luna. Algunos pimas consideran que la luna es una divinidad femenina (en Yepachi y en Maycoba sobre todo), pero hay otros indígenas (los de Nabogame) que consideran que la luna es una divinidad masculina y el sol una divinidad femenina.

intuitivos, relacionados con la habilidad para interpretar la acción, las creencias y los deseos de los seres humanos; con explicar y distinguir a los seres vivos en términos biológicos, es decir, con respecto al crecimiento y la reproducción de los mismos; y con las predicciones o explicaciones de los objetos físicos sobre el movimiento, su composición y su maleabilidad.

De acuerdo con esta perspectiva, la mente trabaja con "sistemas de inferencias, cada uno de los cuales se adapta a tipos particulares de eventos y automáticamente sugiere explicaciones para dichos eventos" (Boyer, 2001: 39). Pero no todo lo que creemos, como las ideas religiosas, encaja perfectamente en dichas categorías ontológicas; todo lo contrario, parecen destinadas a contravenir las intuiciones que se esperaría con respecto a la mecánica de los objetos, la biología de los seres vivos y el mismo comportamiento de los seres humanos (véase, Sperber, 2005, [1996], Atran, 2004, Barrett y Malley, 2007). De ahí que Boyer, cuando aborda los conceptos religiosos, habla de un proceso consistente en "incluir información que va en contra de lo que intuitivamente esperaríamos de cada categoría activada" (2001: 111). Son, en este sentido, *contraintuitivos* en el sentido de contravenir con lo que estamos acostumbrados de acuerdo con nuestras categorías ontológicas. En este sentido, el concepto "contraintuitividad" no hace referencia a lo que resulta raro o incomprensible a la percepción, pues los individuos se pueden acostumbrar a lo que contraviene con el conocimiento intuitivo. En palabras de Boyer, el concepto:

No quiere decir raro, inexplicable, gracioso, excepcional o extraordinario. Lo que aquí definimos como *contraintuitivo* no es ni siquiera sorprendente. Por ejemplo, si uno tiene el concepto de una persona invisible que bebe agua de colonia, y si todas las personas a nuestro alrededor hablan de este concepto, no podemos mostrar extrañeza o asombro cada vez que se mencione. Que existan personas invisibles que beben agua de colonia se vuelve parte de nuestro mundo conocido. De la misma manera, los cristianos y los musulmanes no se sorprenden cada vez que alguien menciona la posibilidad de que un ser sobrenatural nos está vigilando. Esto es totalmente familiar para ellos. Sin embargo, estos conceptos siguen siendo *contraintuitivos* en el sentido exacto en que los hemos usando aquí, es decir, 'que incluye información que contradice parte de la información proporcionada por las categorías ontológicas'" (2001: 112).

Sin embargo, y de acuerdo con esta perspectiva cognitiva, habrá conceptos religiosos que logren permanecer en la memoria de los individuos y volverse, para emplear los términos de Sperber, representaciones culturales, es decir, representaciones ampliamente difundidas y duraderas (2005 [1996]). De ahí que se hable de una combinación óptima entre la contradicción y la conformación de este conocimiento intuitivo. En otras palabras, la difusión y

duración de un concepto religioso descansan en el número de violaciones al conocimiento que responde a estas categorías ontológicas.

La hipótesis sugiere que los seres sobrenaturales, sólo pueden “soportar” un número limitado de contradicciones al conocimiento intuitivo, pues cuando una entidad presenta más de dos características contraintuitivas dejan de llamar la atención. De esta forma “una categoría religiosa se describiría como cognitivamente óptima si 1) contiene alguna violación explícita del pensamiento de sentido común y 2) hace uso explícito de los principios intuitivos del conocimiento de sentido común. La hipótesis es que las representaciones religiosas cognitivamente óptimas serán las más recurrentes” (Boyer, 2002 [1994]: 214).

Una divinidad que figura como una entidad única y todopoderosa, sin una morada específica y sin compartir rasgos propios de los seres humanos, tendría menos injerencia en la vida cotidiana que aquellos seres sobrenaturales que compartirían, con los humanos, parte de sus intenciones y deseos. En el caso de los pimas *diosichmam* estaría presentando una “contraintuitividad mínima”, para emplear los términos de Harvey Whitehouse (2004: 31), por la razón de no presentar semejanzas con los seres humanos, ni física ni mentalmente; se trata de una entidad intangible (una especie de espíritu) y creadora del mundo, y en este sentido, sería para la cognición humana poco comprensible pues sus actos no podrían ser predecibles e incluso explicables.

Desde este punto de vista, *diosichmam* es una divinidad cuya concepción es mucho más atractiva para los promotores de la evangelización inculturada y para algunos antropólogos que buscan aquellas creencias religiosas netamente indígenas que se asemejen a la propia concepción católica de la divinidad, sobre todo de una divinidad todopoderosa como podría ser “Dios Padre” creador de todo lo “visible y lo invisible”. Incluso, la semejanza entre la concepción indígena y la concepción católica estaría en que la divinidad *diosichmam* estaría representada por la figura del sol (de acuerdo con las interpretaciones de los promotores culturales), tal como sucede con la divinidad en el pensamiento católico. De esta forma, durante las homilías que preside el padre David, encargado de la evangelización inculturada, se hace constantes alusiones a *diosichmam* utilizado en sustitución del vocablo “Dios Padre”, difundiendo de esta forma la concepción cristiana de la divinidad.

Esto no quiere decir que los pimas pongan en duda la existencia de una divinidad como *diosichmam*, pero las expectativas intuitivas para realizar una serie de inferencias en torno a ella no se comparan con las que se realizan en torno a las entidades denominadas *oískama*. Así, a diferencia de esta última entidad sobrenatural, *diosichmam* no necesariamente está siendo evocada o

nombrada en los eventos de la cotidianidad, o evocada ante alguna calamidad o desgracia. Incluso, es mucho más difícil encontrar anécdotas o encuentros personales de la gente con *diosichmam* –que no quiere decir que no existan y que al no estar constantemente presente no tenga injerencia en la vida ritual de los indígenas- que con los *oískama*. Como advierte Scott Atran (2004: 88), las representaciones de los seres sobrenaturales que son memorables y evocadoras siempre están contextualizadas, es decir, se hace referencia a ellos en episodios concretos de la vida cotidiana, como escuchar que alguien dice que al pasar por una ciénega escuchó los gritos de los niños *oískama* pero al llegar al lugar ya habían desaparecido, o decir que visten ropa de color verde y que llevan el pelo largo y de color amarillo. O que pueden pactar con los humanos, intercambiando su espíritu por una “troca” o por ganado.

Esta forma de contextualizar a los seres sobrenaturales hace que se activen expectativas e inferencias de acuerdo con las intuiciones con respecto a la física, la biología y la psicología de los seres humanos. Para una persona que escucha una charla sobre los *oískama*, es seguro que le despertará interrogantes sobre las intenciones de los seres sobrenaturales, de por qué no quieren que sean vistos, de cómo le hacen para desaparecer o sumergirse en el agua, de su posible aspecto físico, etc. Todas estas interrogantes se elaboran de acuerdo al propio conocimiento que se tiene del comportamiento y la psicología de los humanos; ello explica por qué los *oískama* serán imaginados siempre como seres humanos con características especiales.

Al hacer estas distinciones, que de alguna manera alude a lo que podría considerarse una religión de los indígenas opuesta a la religión católica, no pretendo demostrar que existan dos formas distintas de pensar incompatibles y que efectivamente habría una religión “pagana” en oposición a una religión “oficial” más cercana a los principios dogmáticos de una institución religiosa.

Al contrario, esta comparación obedece a la búsqueda de dar una explicación de las recurrencias de las representaciones culturales considerando las representaciones mentales de los pimas. Por otro lado, cuando advierto que *diosichmam* no tiene la injerencia que tienen los *oískama* en la vida cotidiana no pretendo decir que los *oískama* sean más importantes en términos teológicos. Finalmente *diosichmam* es considerado un ser sobrenatural creador de todo el mundo y su importancia teológica es indiscutible tanto para los partidarios de la evangelización inculturada como por los propios indígenas. Esta misma diferencia la podemos encontrar en la religión católica; se puede suponer que Jesucristo es una divinidad mucho más cercana a los problemas cotidianos de los hombres que Dios Padre, y aún cuando existe la noción de la Santísima Trinidad, las plegarias de los católicos, en términos generales, estarían dirigidas a Jesucristo o aquellas divinidades como los Santos y las Vírgenes que están imbuidos en contextos y episodios de la vida de los seres humanos.

Así, los *oískama* sólo presentan características contraintuitivas reducidas (vivir en las ciénegas aún cuando son seres con forma humana) que los harían más memorables y por lo tanto más evocadores que otras entidades también sobrenaturales. Pero no sólo se requiere que una entidad contraintuitiva viole algún conocimiento intuitivo para llamar la atención, se requiere que pueda interactuar con las personas como si fueran seres humanos comunes con intenciones y deseos. Esto tendría consecuencias en la transmisión de la creencia en varias partes de la región que repercutiría fundamentalmente en la elaboración cada vez más rica, de creencias añadidas en torno, no sólo a los *oískama*, sino también con respecto a las ciénegas.

Indudablemente, los *oískama* figuran como uno de los seres sobrenaturales principales entre los pimas, pero no son los únicos con esas características que hemos señalado, es decir, con una contraintuitividad óptima. Por ejemplo, los huesos de los muertos ubicados de las distintas cuevas de la región, serán también socorridos para obtener algo a cambio, pero también serán concebidos como seres sobrenaturales poderosos y peligrosos al ocasionar enfermedad y muerte. Lo que parece innegable es que estos seres sobrenaturales (los huesos y los *oískama*) afectan aquello que permite la vida; la enfermedad del susto es una enfermedad que termina con el espíritu de las personas, con el *ibdag* o "corazón" que permite la vida. Esta enfermedad, como se verá en el sexto apartado, provoca que las personas "pierdan la mente" y después, las ganas de vivir.

4.4 LOS HUESOS DE LOS MUERTOS Y LOS ANTEPASADOS

Los seres sobrenaturales se caracterizarían, como ya se ha señalado, por la violación mínima de las intuiciones ordinarias sobre el mundo y, como es una violación mínima, no dejarían en el fondo de pertenecer a este mundo, es decir, al mundo de los seres vivos. Esto permite entre otras cosas, imaginar a seres sobrenaturales similares, en muchos sentidos, a los humanos.

Entre los pimas, los *oískama* son, como se ha visto, el ejemplo más característico al respecto, pues así como violan de manera mínima las intuiciones del mundo, también comparten con los seres humanos muchas cualidades, al grado de ser concebidos como los antepasados de los propios indígenas. Sin embargo, habría otros seres sobrenaturales como los "huesos" de los muertos *tukkeg-ób*, sobre todo de aquellos que permanecen ahora al descubierto en las cuevas (*tojo'o'ob*) que rodean a los pueblos pimas, que

también serían objeto de reflexiones constantes entre la población indígena²². Para las pimas estos huesos son milagrosos puesto que, mediante su manipulación es posible que los indígenas obtengan algunos beneficios, como una buena temporada de lluvias, sin embargo, también pueden ser peligrosos si no se les respeta adecuadamente. Los huesos aluden al tema de la muerte y la concepción que tienen los pimas sobre ella.

Uno de los aspectos que llama la atención de los pimas con respecto a sus creencias religiosas es una cierta indiferencia hacia el culto a los muertos; al menos en comparación con grupos indígenas de otras regiones del país, parecería que los pimas no están interesados en poner ofrendas a sus muertos, para que regresen el día de los Santos Difuntos. Esto se relaciona indudablemente con el hecho de que a los pimas no les interesa saber si los muertos se van a un lugar específico como a un paraíso o un infierno. Cuando preguntaba a José Ángel G de la ranchería La Dura, antes de su conversión a una iglesia evangélica, sobre el destino de los hombres después de la muerte, me decía que no sabía, que era difícil saber el destino de los muertos puesto que él tendría que estar muerto para saber hacia dónde se iban. Esta misma respuesta la obtuve cuando fui preguntando a mis distintos informantes tanto de Yepachi como de Mesa Blanca. Por supuesto, iba encontrando referencias a la concepción católica de la muerte aludiendo por ejemplo al cielo como el destino donde residen aquellos que llevaron una vida ejemplar, pero sorprendentemente esta creencia cristiana no está tan generalizada y sobre todo, no hay mucha seguridad al respecto, suelen decir, "pues dicen que los muertos se van al cielo con Dios, pero... quién sabe". Por lo visto, salvo aquellos que tuvieron algún contacto con los *oískama*, que irían después de su muerte a las ciénegas, el resto de la gente, según los pimas, no tendría un lugar a donde llegar.

Es evidente por lo tanto, que esta característica se relaciona en realidad con la tipo de actividad ritual en el día oficial de los muertos, pues en la mayoría de las rancherías y pueblos pimas se tiene acostumbrado ir al panteón a poner flores como sucede en varias partes de México, pero nada más. No se ponen ofrendas en las casas por ejemplo, esperando que los espíritus de los difuntos lleguen a sus antiguas moradas. De hecho, en Mesa Blanca me tocó que en este día dedicado a los difuntos no había mucha participación de la población. Como si fuera parte de una obligación impuesta por una religión dominante, algunas familias van al cementerio a limpiar las tumbas de sus

²² Las cuevas son lugares estratégicos para la sobrevivencia de los pimas. Aunque ya nadie utiliza estos lugares para vivir, todavía son utilizadas como refugio esporádico pues cuando la gente se aleja de la comunidad ya sea para sembrar o para cuidar al ganado se quedan por unos días.

ancestros y a poner algunas flores y velas durante unas horas, pero nada más, es decir, no "levantan" ningún altar y no se realiza ningún sacrificio para esperar la llegada de los difuntos del más allá. Lo que si suelen hacer los pimas es una celebración conmemorando el día que nace el difunto. Por ejemplo, una familia de Mesa Blanca celebra al día de la Santa Cruz por que el jefe de la familia, ya muerto, así se llamaba. También en Yepachi una familia celebraba el día 25 de junio, el día de Santiago según el santoral católico, por que el esposo de la señora se llamaba Santiago. Sin embargo, estas celebraciones tienen que ver más con el santo patrono cuyo nombre suele elegirse para los miembros de una familia, que un culto a los muertos.

Es innegable que las visitas al cementerio, al menos en Yepachi y en Maycoba, son multitudinarias, en el sentido de que van casi todas las familias, de indígenas y "blancos" a poner flores y velas a sus difuntos, pero más allá de estas actividades que está presente en prácticamente todo el país, no habría alguna peculiaridad que distinguiera a los pimas de otros grupos indígenas. Cuando tuve la oportunidad de estar el 1º y el 2 de noviembre en el 2006 en Mesa Blanca, sólo tres familias (de aproximadamente 45 familias que viven en Mesa Blanca) llegaron al panteón para limpiar las tumbas de sus ancestros y colocar unas velas. Tal vez esto tenga que ver con la distancia que hay entre la comunidad el cementerio. Éste se formó a un lado del paraje llamado las Lajas, antiguo asentamiento de pimas, mucho antes de que se conformara la comunidad de Mesa Blanca. En este lugar queda una pequeña casa en pie pero todavía pueden verse los cimientos de las otras casas que antaño formaban lo que ahora se conoce como una rancharía, conformada, generalmente, por familias emparentadas. Varias de las tumbas de este antiguo cementerio están formadas por piedras amontonadas conformando un pequeño montículo encabezado por una cruz de madera. Me empezaba a llamar la atención que las cruces de las tumbas estaban pintadas de color blanco y otras de color azul; la diferencia me llevó a preguntar sobre una posible correspondencia entre los hombres y las mujeres pero, salvo algunos casos, no existía una total correspondencia; de hecho, cuando llegó una de las familias al cementerio traían un bote de pintura de color verde y, sin mucho preámbulo, comenzaron a pintar la tumba de sus antepasados rompiendo todo posible simbolismo del color.

Sin embargo, el que los pimas no estén interesados en saber hacia dónde se van los muertos no implica que no crean en la vida después de la muerte o en la existencia de seres espirituales como resultado de la muerte, más bien nos habla de una propia y singular creencia que parte del principio, siguiendo al olvidado y muchas veces poco comprendido Lucien Lévi-Bruhl, de la *participación*. En su afán de demostrar las diferencias entre la mentalidad "primitiva" y la mentalidad "civilizada", el pensador francés consideraba que la

mente es propensa a dar explicaciones causales considerando aspectos "místicos". Decía textualmente refiriéndose a los "primitivos" que:

Viven en un mundo donde innumerables potencias ocultas siempre presentes, obran constantemente o están listas para obrar [...] todo hecho por poco singular que sea, es tomado en seguida por una manifestación de una o muchas de ellas. ¿Llueve cuando los campos tenían gran necesidad de agua? Es porque los antepasados y los espíritus del lugar están satisfechos, y prueban así su buena voluntad. Si una sequía persistente quema las cosechas y mata los ganados, ésta se deberá a que se violó un tabú, o bien un antepasado se juzga ofendido, y es necesario apaciguar su cólera. De igual modo, ninguna empresa tendrá éxito sin el concurso de potencias invisibles [...] En una palabra, el mundo visible y el mundo invisible forman un todo, y los acontecimientos del mundo invisible dependen a cada instante de las potencias del otro (1957 [1922]:374).

La visión evolucionista unilineal que impregna todo el trabajo de Lévi-Bruhl ha impedido que se reconsidere o que se tome en consideración lo que advirtió con respecto a la cognición humana. Pero a la luz del tiempo, resulta que sus explicaciones sobre la causalidad del mundo no estaban tan erradas. Es decir, finalmente una parte de la mente sí estaría dispuesta a creer en la *participación* de entidades "invisibles" para dar una explicación sobre el acontecer del mundo. De hecho, esta idea de la "participación" concuerda con el planteamiento cognitivo de Pascal Boyer cuando advierte que es más probable que los seres sobrenaturales que inciden en la vida cotidiana de los hombres sean recordados y nombrados, en comparación con aquellos que no "interactúan" con los humanos (Boyer, 2001: 138). Es posible, en este sentido, hacer una distinción entre la "religión práctica" y la "religión contemplativa", pues en el primer caso, los seres sobrenaturales son concebidos como entidades que "interactúan" en el mundo cotidiano con los seres humanos y no simples abstracciones que no tendrían injerencia directa en lo que sucede en este mundo. En esta "religión práctica" como la llama el mismo Boyer, los ancestros son los principales seres que, al haber sido parte de este mundo, siguen estableciendo algún vínculo con los vivos (2001: 139).

De ahí que, si bien entre los pimas no hay una preocupación por saber qué pasa más allá de la muerte, sí estarían dispuestos a dar explicaciones causales del acontecer del mundo por la participación de los muertos como entidades con intenciones y objetivos muy específicos. Así, si bien era innegable que los pocos visitantes del panteón del día de muertos no sabían si los difuntos regresaban al mundo terrenal para departir con sus familiares, sí tenían presente que no podían entrar al panteón sin quitarse el sombrero y por ninguno motivo podían sentarse en las tumbas para descansar. Según los pimas de Mesa

Blanca, al volverle más pesada la carga al cadáver cuando uno se sienta en la tumba, el muerto puede provocar insomnio y enfermedad. Algo parecido le ocurrió a un pima de Mesa Blanca cuando, al buscar un tesoro en la casa de su rancho, se encontró con un entierro. Como consecuencia, después de remover sin pena los huesos del difunto, no podía dormir y sólo pensaba en la sepultura; para lograr conciliar el sueño tuvo que meter los huesos y acomodarlos como estaban.

Las reflexiones entre los pimas con respecto a los huesos de los muertos están centradas en la manera en la cual pueden ocasionar enfermedades y la muerte misma. De ahí que, si los pimas no ponen altares a los muertos se deba en parte porque intentan alejarlos o no tentarlos ya sea siguiendo un comportamiento anclado en las costumbres o realizando una serie de rituales.

Las creencias en torno a los muertos están ligadas indiscutiblemente con la propia concepción de los seres sobrenaturales encargados de transmitir enfermedad y muerte como advertía con el caso de los *oískama*. Finalmente, estos huesos tendrían la capacidad de interactuar con el mundo de los vivos: se enojarían, tendrían deseos e intenciones como los seres vivos. El miedo que sienten los pimas con respecto a estos huesos se debe a su tendencia de llevarse el espíritu, el *ibdag* de los vivos, es decir, aquello que permite a todo ser viviente mantenerse con vida.

Como advertía, estos huesos no sólo se encuentran en los panteones de las rancherías y pueblos pimas sino en las diversas cuevas que se forman en los cerros que rodean los asentamientos indígenas. El mismo Lumholtz destacaba en su paso por el territorio de los pimas que éstos utilizaban las cuevas para guarecerse de las inclemencias del tiempo y de habitarlas durante varios periodos de tiempo. En la actualidad ya son pocos los que suelen refugiarse en las cuevas pero en ellas yacen los huesos de sus antiguos ocupantes. Según Marina M. de Yepachi, ellos son los dueños del granizo, por lo tanto, para evitar que caiga una granizada se les debe poner una veladora.

Así como los *oískama* son seres sobrenaturales peligrosos y, al mismo tiempo, benéficos, los huesos de las cuevas también tendrán esta doble característica. Los pimas acuden a estos lugares apartados de sus rancherías para pedir por una buena temporada de lluvias. Les llevan cigarros o *baki* (*tesgüino*) para que así sea, o también suelen sacar los mismos huesos de las cuevas para que llueva. En agradecimiento de una buena temporada de lluvias les llevan los primeros productos de sus cosechas de maíz, de calabaza, de frijol, etc.

Los pimas suelen decir que los restos óseos de las cuevas son de personas que murieron quemadas. Según cuentan, hace mucho tiempo el sol bajó

emasiado a la tierra provocando la muerte de todos los seres vivos; los ombres se querían ocultar del sol metiéndose a las cuevas pero ni así lograron salvarse. Estas ideas tienen relación con un mito sobre el origen de mundo y fundamentalmente de los pueblos pimas. Según este mito, el tiempo de los ntepasados solo había oscuridad, es decir la gente sólo andaba de noche, ra gente sin nombre y con seis dedos. Eran mal portados pues fastidiaban ucho a Jesucristo y a la Virgen María. Por esta razón, cuando estos dos se reron a formar la luna y el sol respectivamente (como se verá más adelante, isten variaciones con respecto a esta creencia), se acabo el tiempo de los entiles. Cuando salió el sol en el firmamento los gentiles se quemaron en astigo de sus actos, pero sus restos están ahora en las cuevas como seres obrenaturales (Marina M, Yepachi, 2008).

A pesar de que sólo son los restos de los "gentiles", los huesos siguen stando "muy vivos" y, según dicen, "gritan de alegría". Pero el hecho de ser legres no quiere decir que sean amigables, como advertía, si alguien se atreve "molestarlos" llevándose por ejemplo sus ofrendas, pueden ocasionar nfermedades y la muerte. Me contaban en Piedras Azules, una ranchería que stá a unos 10 kilómetros de Yepachi, que una vez un curandero se metió a las uevas donde están los huesos y se llevó la comida que les habían dejado por is lluvias. Se fumó los cigarrillos y se tomó todo el *tesgüino*. Cuando empezó a ajar del cerro donde estaba la cueva le empezaron a lanzar piedras y aunque o murió de una pedrada sí se enfermó de susto; a los tres días se murió. Como uede advertirse, las semejanzas con los *oískama* como seres peligrosos son videntes.

Al igual que estos últimos, los huesos tienen deseos e intenciones como los eres humanos; se vengan de la gente que los mueve o que profana sus ofrendas; se muestran agradecidos con aquellos que les llevan ofrendas y, para nostrar su agradecimiento, permiten una buena temporada de lluvia. Así, los pimas tienen un conocimiento amplio sobre estos seres sobrenaturales cuya contraintuitividad radica en haber prevalecido después de la muerte; aún cuando es evidente que se trata de restos de personas que vivieron en el pasado, siguen estando presentes en el mundo de los vivos. La propuesta de Lévi-Bruhl de hablar de una filosofía de la participación implicaría la existencia de esta capacidad cognitiva, una capacidad que permitiría a los seres humanos saber las intenciones de los seres sobrenaturales y suponer que ellos también tienen intenciones, de tal forma que podrían reconocer los pensamientos de los propios indígenas y con ello causar alguna enfermedad y un beneficio a la comunidad.

Para los primeros cristianos, los huesos y otras reliquias pertenecientes a sus antepasados fallecidos, especialmente a los más devotos, fueron preservadas y dotadas de poderes sobrenaturales (Goody, 1999 [1997]: 91).

Cuando uno advierte que aquellas particularidades culturales ligadas a un grupo indígena estudiado se encuentran, en apariencia, ampliamente difundidas entre grupos alejados en tiempo y espacio, el problema de la "diferencia" y la "unidad" como debate permanente de la antropología, adquiere mucho sentido (Millán, 2007). La discusión es pertinente, si se toma en cuenta el epígrafe, no sólo para el caso particular de la creencia en los huesos, sino sobre todo con respecto a la creencia en los seres acuáticos que viven en las emanaciones surgentes de agua, pues no son pocos los grupos indígenas ubicados en Norteamérica como en el centro y sur de México que presentan creencias similares en torno a estos seres sobrenaturales.

Entre los guarijíos por ejemplo, Wick Miller recopiló una historia de una serpiente habitante del aguaje que se llevaba a las personas, y narra cómo los curanderos (maestros) se encargaban de rescatarlas del aguaje (1996, 511-520). La concepción con respecto a estas serpientes es extremadamente similar a la que se ha descrito en torno a los *oískama*. Por ejemplo, en una nota al pie de página, Miller comenta:

El *paisóri* (serpiente) es una criatura peligrosa, porque roba niños, pero al mismo tiempo es buena porque es el que custodia el aguaje. Cada aguaje tiene su propio *paisóri* y sin un *paisóri* un aguaje se secaría. Todos los aguajes se comunican entre sí, abajo de la tierra y por eso es posible para un *paisóri* visitar otro aguaje. Hay varios cuentos de *paisóri* de varios lugares y son familiares a los cuentos de los tarahumaras del oeste por Trías (1975). Las creencias de los *paisóri* de los guarijíos y tarahumaras me parecen familiares, también, a las de los shoshoni, washo, ute y otra gente de la gran cuenca, de "nenes de agua". También son custodios de los aguajes, asociados con un tipo de sauce. Las que están amamantando deberán tener cuidado en los aguajes y no deben usar este tipo de sauce para cunas, por que el "nene de agua" puede entrar al cuerpo del nene y matar a la madre (Miller, 1996: 511).

Se podría pensar que, dada la cercanía geográfica y las evidencias de una historia medianamente compartida entre los pimas y los guarijíos, las creencias en torno a los seres sobrenaturales se han ido difundiendo y compartiendo al grado de que sólo cambia el término indígena para referirse a las serpientes (*oískama* y *paisóri*) que ocupan las ciénegas o aguajes. Pero como advierte el mismo Miller, estas creencias aparecen de manera evidente entre otros grupos indígenas de Norteamérica, lo que descartaría de antemano que la cercanía geográfica o la historia compartida fueran factores decisivos para explicar la diseminación de estas creencias religiosas.

Las representaciones míticas donde las serpientes están asociadas con la abundancia del agua (presente en los mitos del diluvio sobre el origen el mundo) también son comunes entre los mayos y los yaquis. Por ejemplo, Miguel Olmos (2006: 315) sugiere que el tema mítico del diluvio donde las serpientes figuran como seres que viven en el agua pero también como seres amenazantes de una inundación, ocupa un lugar importante dentro de la "estética del noroeste" de México. Del mismo modo, María Eugenia Olavarría, al realizar un análisis de la mitología yaqui, habla del papel de la serpiente no sólo como un ser asociado a las inundaciones, sino también como un ser habitante de un mundo subterráneo. En efecto, para los yaquis estas serpientes son concebidos como seres peligrosos y la mitología hace explícito esta concepción al narrar las batallas con otros seres míticos como el mago chapulín Guóchimea (1990: 84-85).

Para complicar aún más las cosas, las creencias en torno a las serpientes asociadas al agua subterránea ha sido considerada, por los estudiosos de la cultura mesoamericana, parte medular del pensamiento religioso de los indígenas del centro y sur de México, pues las representaciones en códices y en monumentos prehispánicos donde aparecen los ofidios en relación con el agua no son pocas ni insignificantes (Díaz-Bolio 1964, Bonifaz, 1996 [1989], De la Garza, 1998 [1984]). Las divinidades del panteón prehispánico aluden a estos reptiles en sus múltiples formas que a su vez se relacionan con el agua, sea ésta terrestre (ríos y aguajes) o celeste (lluvia). De ahí que, en los estudios actuales de la religiosidad indígena mesoamericana, se quiera identificar el simbolismo prehispánico de las serpientes asociadas con los aguajes:

Chican es el nombre de la gran serpiente celeste de los chortís actuales, que es una y cuarto, que se identifica con la serpiente emplumada y que es productora de lluvia, lo que la presenta como una sobrevivencia del monstruo celeste prehispánico, que reúne todas estas características. [...] Pero esta deidad serpentina chortí tiene un aspecto terrestre, que se liga con las serpientes-vasijas de los códices por tener, según creemos, el mismo simbolismo religioso. [...] Según la información recogida por

Wisdom entre los chortís, los Chicchanes terrestres son muy numerosos y se denominan *tcix tcan*. Viven en cada curso o depósito de agua, constituyendo el 'espíritu' de él. Las serpientes naturales pueden ser la encarnación de estas deidades, por lo que cuando se encuentra alguna cerca del agua se piensa que es un Chicchan y no se le mata, pues de hacerlo, el agua se secaría [...] Wisdom da a conocer que hay creencias muy semejantes en otros grupos mesoamericanos, cuando cita a Parsons, quien encontró que en Mitla se cree que las crecientes son enviadas por una serpiente que desciende del cielo y vive en una fuente, y que la muerte de una serpiente, que es el 'espíritu' de un depósito o curso de agua, determina que éste se agote (De la Garza, 1998: 225-226).

Aún cuando es evidente que existen diferencias entre la concepción mesoamericana sobre la serpiente como entidad sobrenatural, es también innegable que estos ejemplos ilustran varias semejanzas, sobre todo con respecto a la relación vital que guardan los reptiles con las emanaciones de agua. La identificación de estos animales como "dueños" (espíritus) y la propia concepción de los "aguajes" como mundos ctónicos o lugares de "abajo" habitados por estos seres sobrenaturales que pueden aparecer como los antepasados de los indígenas (Barabas, 2006: 41), se asemeja a la propia concepción pima de las ciénegas y los *oískama*, pues estos seres territoriales, dueños de las ciénegas son considerados antepasados de los propios indígenas. La pregunta es cómo explicar que siendo grupos totalmente alejados con historias diferentes pueden compartir creencias religiosas tan parecidas.

El tema de la difusión de las creencias y costumbres ha sido, desde los orígenes de la antropología como disciplina científica, un problema complejo y en cierto sentido nebuloso, al grado de que las diferencias sobre las propuestas para explicar el parecido de las mismas han marcado los rumbos teóricos de la disciplina. Fue así por ejemplo, que Franz Boas, distanciándose de las propuestas teóricas de los difusionistas y evolucionistas del siglo XIX, descartó la posibilidad de establecer los principios de una ciencia abocada a la explicación de las recurrencias culturales para buscar en la historia de cada cultura los determinantes de la singularidad que el propio método comparativo pretendía ignorar (Lowie, 1981 [1937]:181).

Pero si el problema de la difusión tiene que ver con la historia de la propia disciplina antropológica, el debate ha estado marcado, desde sus inicios, por dos formas distintas de conocimiento encarnadas en los conceptos diltheyanos de "explicar" y "entender" (Krotz, 2004 [1994]: 286). Tal como lo proponían los positivistas del siglo XIX, los partidarios de la explicación en la antropológica reconocen que el objetivo de la disciplina radica en identificar relaciones de

causa y efecto y con ello, establecer leyes que den cuenta de la unidad frente a la diversidad cultural; pero para aquellos que han seguido los pasos de Boas, el problema ya no son las relaciones causales sino dar cuenta de la particularidad semántica de las expresiones culturales.

Si esta polaridad irreconciliable ha marcado el pensamiento antropológico desde su conformación en el siglo XIX como disciplina científica, en México la situación no ha sido distinta. Los enfoques surgidos desde principios del siglo XX centrados en intentar explicar el cambio cultural de las comunidades indígenas demuestran que la preocupación por identificar causas y efectos no ha sido ajena. Del mismo modo, con respecto al tema de la difusión de las creencias religiosas ha predominado, desde la segunda mitad del siglo XX, una perspectiva "mesoamericanista" consistente en demostrar la unidad del pensamiento religioso bajo el modelo de las "áreas culturales", establecidas, según el propio Alfred Kroeber, bajo el principio "incuestionable" del determinismo geográfico: "...tan pronto como el conocimiento de las culturas americanas llegó a ser ordenado, su organización se efectuó inevitablemente en términos geográficos [...] Estos tipos de cultura geográficamente definidos son descubrimientos graduales y empíricos, no son producto de un plan o de la imaginación, ni tampoco el resultado de una teoría" (Kroeber, 1945: 344).

Aunque no pretendo agotar aquí la noción del concepto de Mesoamérica, así como las distintas concepciones del término a raíz de su definición como área cultural en 1943 por Paul Kirchhoff (1967), es indudable que ha sido un concepto central en la historia de la antropología mexicana que ha permitido, entre otras cosas, el abordaje de la explicación de la difusión de las creencias religiosas en el altiplano central y sur de México hasta los límites con Centroamérica. En la base del planteamiento mesoamericanista está el determinismo geográfico al que aludía Kroeber. De hecho, se ha reconocido como elementos determinantes de las expresiones religiosas de los indígenas actuales no sólo las características del medio sino también la propia actividad económica producto ésta de las mismas condiciones geográficas (López Austin, 1996: 16-17). De ahí que, la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos sea el resultado de las restricciones geográficas, y al mismo tiempo, de una misma actividad agrícola sustentada en el cultivo del maíz.

Sin embargo, una vez establecido el principio materialista que permitiría identificar las relaciones causales entre los aspectos de la economía y la "ideología", el estudio de las expresiones religiosas de los grupos indígenas dio un giro hacia el problema de la interpretación y el significado. De esta forma, el asunto de la persistencia de las creencias y prácticas religiosas se da por sentado cuando la preocupación ya no es explicar sino entender: "En las actuales religiones indígenas se encuentran vivas tantas creencias y prácticas

de la vertiente mesoamericana, hay tantos núcleos resistentes al cambio, que siempre es fructífero recurrir a ellas para el estudio de la religión mesoamericana y, recíprocamente, así es posible *explicarlas* en el contexto histórico de una tradición milenaria" (López Austin, 1995: 12, énfasis propio). En esta última cita, la palabra "explicarlas" puede ser intercambiada por "entenderlas" sin trastocar, en lo más mínimo, el sentido del planteamiento general. López Austin hace alusión al significado de las expresiones religiosas entre grupos indígenas separados por el tiempo y no habla propiamente de una relación causal.

Los debates actuales en torno a la unidad del significado o a la diversidad del mismo, demuestran el predominio de la comprensión frente a la explicación de las expresiones religiosas; del estudio de los sistemas simbólicos y de significados, ya sea considerando las diferencias locales o advirtiendo las semejanzas regionales, olvidándose por responder a la pregunta sobre lo que hace posible que prevalezcan las creencias religiosas. Desde que Clifford Geertz (1995 [1973]) definiera a la antropología como una "ciencia interpretativa" y, por lo tanto, alejada de las pretensiones de una ciencia enfocada en establecer leyes universales, las investigaciones de carácter simbólico se complacen en demostrar la diversidad de significados como consecuencia lógica de un acercamiento del etnógrafo al "punto de vista del nativo" y, por lo tanto, de la polifonía semántica de los conceptos locales. Es por ello que, las semejanzas estarán en la forma (o en el plano denotativo), pero en el contenido (en el aspecto connotativo) se expresarán las diferencias semánticas culturalmente construidas (Millán, 2008:67).

Pero aún cuando el debate, sobre la unidad y la diferencia, esté marcando rutas distintas para abordar las representaciones rituales de los grupos indígenas en México, el problema de la presencia de creencias sobre los seres sobrenaturales como "dueños" de las ciénegas en regiones totalmente diferentes queda sin respuesta. Habrá aquellos que, convencidos de que se trata de expresiones religiosas similares, vean a los pimas un grupo cercano a los pueblos mesoamericanos sin explicar realmente por qué es así. Como consecuencia, la frontera norte de Mesoamérica delimitada originalmente por los ríos Pánuco y Lerma tendría que moverse hasta el suroeste de los Estados Unidos. Al menos, esto lo advertía hace tiempo Johanna Broda cuando hablaba de los límites de esta área cultural: "más allá de estas fronteras existían contacto esporádicos hacia el sur, con Centroamérica, y en cuanto a la relación con el norte, se ha señalado la presencia de muchos rasgos 'mesoamericanos' en el suroeste de los Estados Unidos, aunque no queda claro en las evidencias a qué clase de influencia de debió tal difusión" (Broda, 1991: XIV). Pero también habrá quien defienda, sobre todo aquellos que buscan el sistema de símbolos y significados, que los pimas no pueden ser considerados parte de un sistema regional, pues la singularidad producto de la red de creencias y símbolos expresados en sus rituales y conceptos vernáculos, son una

derivación del contexto local. No existiría en este sentido, una semejanza en el contenido aún cuando en la forma si existiera.

Desde el planteamiento estructuralista sucede exactamente lo mismo, ya que a la hora de hacer un conjunto de comparaciones para demostrar que las unidades mínimas de los mitos (mitemas) estarían en un "diálogo" a expensas de sus creadores (aspecto que puede ser el punto de partida para identificar "corredores culturales"), la preocupación no es explicar por qué predominan determinadas representaciones sobre otras, sino demostrar la unidad y la coherencia de los elementos puestos a dialogar. No estoy diciendo que sea inútil realizar un análisis de corte estructuralista, aquí mismo me he valido de esta teoría para "ordenar", por decirlo de alguna manera, el conjunto de representaciones culturales entre los pimas. Sin embargo, una vez que se exponen los elementos mínimos de la estructura de la cual partirían las variables, se requiere de una explicación de los cuadros que muestran las semejanzas y las transformaciones.

Efectivamente, en los enfoques estructuralistas se asume de entrada la existencia de una estructura profunda que se mantendrá invariable en términos de los valores de los elementos que se mantienen siempre en oposición. Incluso con los préstamos culturales de culturas totalmente diferentes, esta estructura no presentará cambio alguno, al contrario, gracias a ellos se logrará "completar" dicha estructura. Por ejemplo, hablando de los préstamos del folclor franco-canadiense en la mitología de los indios de Oregón, Lévi-Strauss señala que "esta mitología se muestra sólidamente organizada, como si, en su estado inicial, hubiera presentado vacíos, lagunas, como a la espera, si así puede decirse, de aportaciones exteriores que vinieran a completarlas, y sólo gracias a las cuales podía rematarse su estructura" (1992 [1991]: 280). En este sentido, una vez que las oposiciones de los significantes quedan al descubierto para demostrar que el conjunto de variaciones depende de un número reducido de temas, la persistencia de las creencias quedaría también sin explicación alguna. Si bien es cierto que Lévi-Strauss habla de la tendencia del "espíritu humano" (de la mente humana) de pensar en oposiciones (lo cual podría considerarse como una explicación cognitiva de la cultura), esta explicación nunca permitiría entender por qué prevalecen en las estructuras profundas determinadas representaciones y no otras.

Sin embargo, la situación cambia cuando la atención deja de estar centrada en el significado o en el significante según sea el caso y se centra en los efectos mentales que producen las representaciones. Así, independientemente de si el significado es compartido por varios pueblos distanciados por la historia y por la geografía, o si el significado es una derivación de las particularidades contextuales e históricas de cada grupo

indígena, existen representaciones que, por los propios efectos mentales que generan, se vuelven más evocadoras y memorables.

Las creencias en seres sobrenaturales son "representaciones mentales" en la medida en que dichas creencias (como "estados mentales") representan el mundo de cierta manera. Sin embargo, cuando estas creencias se vuelven perceptibles ya sea en forma de mitos, en forma de conversaciones cotidianas, de curaciones, o de ritos, se convierten en representaciones públicas de esas representaciones mentales. Aún cuando es evidente que no existe un límite preciso entre ambas representaciones, la explicación de la persistencia de ciertas creencias depende de esta causalidad, pues así como una representación pública puede ser una derivación de una representación mental, ésta puede, al mismo tiempo, formarse de una representación pública. El estudio de esta causalidad y por lo tanto, el estudio de la diseminación de las representaciones, que Sperber (2005 [1996]) llama "epidemiología de las representaciones", implica considerar dos procesos diferentes: por un lado procesos intraindividuales de pensamiento y memoria, y por otro lado, "procesos interindividuales en las que las representaciones de un sujeto afectan a las de otros sujetos mediante las modificaciones de su ambiente físico común" (Sperber, 2005 [1996]: 63).

Con respecto al primero de estos procesos interesa saber cómo la mente pueda albergar información que todavía no es comprendida del todo pero que aún así puede ser utilizada para comprender información nueva. Como se veía en el caso de las metamorfosis, la riqueza evocativa de los *oískama* permitía que ciertos acontecimientos que no podían ser comprendidos se mantuvieran en la memoria como parte del saber simbólico. De esta forma, ciertas creencias en seres sobrenaturales son mantenidas porque siguen siendo buenas para pensar la realidad y al mismo tiempo, porque están concebidas con ciertas características contraintuitivas que así lo permiten. La explicación de la persistencia de estos seres sobrenaturales tiene que ver, entonces, con los efectos cognitivos en relación al esfuerzo que implica su procesamiento; un nivel suficiente de relevancia diría Sperber (2005[1996]: 111). De esta forma, cuando una creencia tiene una riqueza evocativa evidente y al mismo tiempo implica un mínimo de esfuerzo cognoscitivo (contraintuitividad óptima), tendrá mayor posibilidad de volverse una representación cultural (Boyer, 2001: 267). Los *oískama* cumplen, en este sentido, con estas características. Es por ello que se puede hablar de una epidemia de representaciones entre los pimas y entre todos aquellos grupos indígenas donde las representaciones de los ofidios que figuran como seres sobrenaturales asociados al agua permiten explicar el mundo. La diferencia es que en cada grupo las evocaciones tendrían recorridos totalmente distintos; incluso entre los pueblos y rancherías pimas, las transformaciones, producto de la misma diseminación de las representaciones, serían el reflejo de los distintos recorridos de las evocaciones. En cierta medida,

todo depende de la propia experiencia que vivan los individuos y de las particularidades de su propio medio que les rodea.

Sin duda alguna, uno de los aspectos menos claros de esta epidemiología de las representaciones tiene que ver con el papel que juega el "medio ecológico" como denomina Sperber tanto a los aspectos propiamente "ecológicos" o físicos que rodean a los individuos portadores de las representaciones, como a todas aquellas "producciones públicas presentes en el ambiente que son causas y efectos de representaciones mentales" (Sperber, 2005 [1996]: 110). En palabras de Michael Houseman y Carlo Severi, el planteamiento deja muchas interrogantes pues todo lo que rodea a los individuos en un proceso comunicativo puede ser considerado para explicar la causa de la propagación y estabilidad de las representaciones culturales (1998: 247).

Así por ejemplo, es de alguna manera evidente que cuando un grupo humano depende de las lluvias estacionales para la sobrevivencia y, al mismo tiempo, se beneficia sobremedida de las emanaciones de agua que "milagrosamente" se mantienen con "vida", los individuos tendrán más posibilidades de creer en "dueños" o "espíritus" con forma de serpiente que se mantienen en el fondo de las ciénegas, que aquellas sociedades cuya sobrevivencia no depende directamente de las lluvias, o de la agricultura y el pastoreo de ganado vacuno principalmente. Pero así como este aspecto del medio ecológico puede considerarse un factor determinante para la propagación de las representaciones culturales, también lo serían las propias instituciones religiosas, o la ausencia o la presencia de una escritura que determinaría qué tanto de las historias sobre los *oískama* se puede retener en la memoria. Estos factores del "medio ecológico" tendrían, según la propia definición de Sperber, el mismo papel que los mencionados sobre la geografía y el medio ambiente donde viven los pimas.

Pero en realidad esta supuesta ambigüedad deja de ser tal si se considera que lo que propone Sperber con la epidemiología de las representaciones no es un materialismo cultural del tipo que sugería Marvin Harris donde los aspectos *infraestructurales* se vuelven determinantes de los aspectos mentales o culturales (1994 [1979]), sino un materialismo consistente en demostrar que las representaciones mentales son derivadas de las representaciones públicas (materiales, perceptibles) que a su vez son una derivación de las representaciones mentales. De ahí el planteamiento de que las representaciones mentales tengan poderes causales. Por supuesto que las representaciones mentales están conectadas con lo que representan; se dirigen al mundo que rodea a los individuos que las asumen como verdaderas. Es decir, los *oískama* seguirán diseminándose en la población indígena en tanto que hablan de situaciones concretas sobre el medio que les rodea; sobre el

cultivo del maíz, sobre las enfermedades, sobre la vida en familia, etc. Es por ello que el ambiente físico no sea propiamente lo que causa una representación mental o en todo caso, se tendría que asumir de entrada que "sus poderes causales son misteriosos" (Sperber, 2005 [1996]: 110). Se trata finalmente de hablar de un "medio cultural" (el conjunto de representaciones públicas) donde queda mezclado o integrado el propio medio ambiente o físico.

5. LAS RUTAS DEL PENSAMIENTO PIMA

5.1 DE LA PERSONA A LA CASA Y DE LOS HUESOS A LAS CUEVAS

Cuando empecé a estudiar la religiosidad de los pimas creía entusiastamente que una forma de acercarme a su cosmovisión, era mediante el estudio de los conceptos emanados de su lengua vernácula. Aún cuando ésta presentaba signos de desaparecer en las próximas generaciones, estaba convencido que ahí existía los principios de un marco general que permitía entender las relaciones entre las creencias religiosas y las prácticas rituales. Intenté con la noción de cuerpo, pues, como muchos otros antropólogos, veía ahí la puerta de entrada a la cosmovisión indígena (véase Godelier, 1997, Galinier, 1990, Olavarria, 2003, Olavarria, Aguilar y Merino, 2009). Expongo sucintamente los resultados que había obtenido a través de identificar los conceptos y sus relaciones en torno al cuerpo.

De entrada, en el contexto en el cual viven los pimas es difícil encontrar personas que todavía hablen la lengua. Pero después de identificar a los personas idóneas y después de varias entrevistas a distintos informantes tanto de Mesa Blanca como de Yepachi y Maycoba, llegué a considerar que no había una diferencia sustancial en la "interioridad" de los seres vivientes, pues todos compartían una misma "esencia": el *ibdag* ("corazón") que los mantiene con vida. Además, todos los seres vivientes que crecen y se mueven tienen un cuerpo, *jonor* en lengua pima. En general, el conjunto de las partes del cuerpo que se distinguen en la lengua pima son utilizadas en mayor medida para los animales y en menor medida para las plantas, esto debido a las similitudes que presenta el reino animal en oposición al vegetal. Sin embargo, los pimas (al menos los de Yepachi) siempre distinguen entre su cuerpo y el de los animales colocando el prefijo *o'oba* en cada palabra que hacer referencia a las partes del cuerpo. Por ejemplo, para los pimas tanto los animales como las personas tienen brazos, sin embargo, el de los seres humanos es *o'obakar* mientras que el de los animales es simplemente *kar*. Incluso para referirse al cuerpo de una persona se dice *o'obajonor* a diferencia del cuerpo de la planta y del animal que sólo es *jonor*. El término *o'oba* hace referencia a las personas y permite distinguirlas de otros seres vivos.

De esta primera conclusión, se desprendía que el cuerpo es entendido como una entidad compuesto de diferentes partes. En ocasiones, los informantes me decían que el cuerpo se trataba de la piel en el entendido de que, este órgano, permite el revestimiento de las partes del cuerpo. Es,

siguiendo la misma metáfora de los propios indígenas, la corteza o la envoltura de las partes que componen un todo. Sin embargo, en la insistencia por saber exactamente qué hace diferentes a los seres humanos del resto de los seres vivos, fui llegando a la conclusión de que la diferenciación del cuerpo humano con respecto al cuerpo de los animales y los vegetales radicaba en la forma más que en el contenido, en la misma constitución física proporcionada, según los propios pimas, por los huesos. El esqueleto (*o'orot*) empezó a figurar como la estructura que define y distingue a los animales de los humanos. Según los pimas, cuando a lo lejos alguien vislumbra a una persona se le nombra *o'oba* "gente" sólo por su estructura corpórea y sin importar su origen étnico, es decir, sin importar si se trata de un mestizo, un "blanco", un *rarámuri*, un *guarijío* o un antropólogo. Y en efecto, en varias entrevistas los indígenas remarcaban que independientemente de su origen étnico, de sus costumbres o de su lengua, las personas (*o'oba*) se distinguen por su constitución física: por su postura erecta, bípeda y sus extremidades superiores.

Este descubrimiento me llevó a indagar más sobre los huesos del cuerpo humano; me imaginaba que ahí estaba la clave para llegar a un saber almacenado por varios siglos y que posiblemente me permitiría identificar un sistema relacionándolo con el resto de la cosmovisión indígena. Por lo tanto, si el cuerpo, como indicaba más arriba, tiene la función de contener las partes, el esqueleto es el que define, en última instancia, la forma que tendrá este mismo. Mi intuición no estaba errada, el esqueleto me permitió hacer una relación que parecía indiscutible pues a partir del mismo podía hablar de la casa habitación como "parte" o "extensión" de los humanos. La casa en pima se nombra *kii* y era, hasta donde había podido investigar, el único objeto que tendría las características de los seres vivos, pues ciertas partes de la estructura de la casa se nombran en la lengua pima del mismo modo que las partes de una estructura corpórea.

El análisis llegaba a un punto donde los informantes ya no seguían mis interpretaciones. Había sido gracias a mi descubrimiento de la analogía de nombrar el esqueleto que definía a las personas y la estructura de la casa lo que me llevaba a lanzar semejante hipótesis. Todo parecía tener sentido: las casas de los pimas son de dos aguas y en una sola habitación tienen las camas y la cocina compuesta por una estufa metálica que sirve además como calentador en tiempo de frío. Algunas casas tienen dos habitaciones, una la ocupan para el descanso y la otra para la cocina. La viga del techo como eje que atraviesa de manera horizontal toda la casa se le conoce como *shilbajar*, término también utilizado para la columna vertebral. Las vigas que se colocan de manera transversal a esta columna y que dan forma al techo de dos aguas se le llama *jonomar*, aludiendo al mismo tiempo a las costillas del cuerpo humano.

Esto me permitía llegar a la siguiente conclusión: así como el esqueleto es el que permite darle forma a la naturaleza humana para distinguirla del resto de los seres vivos, así también la forma de la casa está diferenciada del resto de los objetos inanimados por presentar los huesos de un cuerpo, convirtiéndose así en una extensión de la persona. Los hombres a diferencia de los animales, viven agrupados en viviendas construidas por ellos mismos como refugio del medio ambiente. El proceso de humanización alcanzaba, a través del esqueleto, a la propia casa entendida como una extensión de la persona (Oseguera, 2009).

Sin embargo, no tenía ninguno otro elemento que me permitiera corroborar esta hipótesis emanada de la lengua nativa. Sólo una vez, en Mesa Blanca, alguien me había dicho que cuando se morían los dueños de una vivienda, quemaban esta última cuando se llevaba a cabo el sepelio. Tal como lo planteó Maurice Bloch entre los zafimaniry de Madagascar (1998), ello podría reforzar la relación entre el cuerpo y la casa más allá de una correspondencia entre los términos de una lengua, pues habría un comportamiento que reforzaría la asociación y la forma en la cual un objeto no viviente pasa a ser parte, dentro de las categorías ontológicas, de los objetos vivientes. Si bien los pimas distinguen entre seres animados de objetos inanimados como los hacen varios grupos humanos, el pensamiento simbólico se caracterizaría por transgredir esta distinción volviendo aquellos objetos inanimados en animados precisamente por compartir de un cuerpo y por seguir el camino de la vida a la muerte.

Pero según me contó esta persona, esto se hacía hace mucho tiempo y cuando las casas no eran construidas con una viga para poner el techo. Además, nadie más me ha podido confirmar esta práctica funeraria o algún otro ritual que esté relacionado con las casas. En la actualidad no se queman las casas cuando el dueño de la misma muere; primero porque ya no son hechas de madera y piedra como antaño, sino de material de mucho mayor resistencia, y segundo, porque las van heredando entre los familiares más cercanos.

Pero esta correspondencia entre la casa y las personas en realidad tiene sentido si se considera que entre los huesos de los hombres y la estructura de la casa puede expresarse en otros ámbitos, sobre todo si se considera que los pimas vivían antiguamente en las cuevas (*tojo'o'ob*). Efectivamente, como puede corroborarse en la actualidad, estas cuevas albergan los restos óseos de aquellos que las habitaban. Esto podría significar que la muerte de los seres humanos implicaba la muerte de la casa o cueva, pues no podía seguir ocupándose por otra familia.

Las leyendas sobre antiguos tesoros enterrados en las viejas casas de los parientes son muy comunes entre los pimas. De hecho existe una creencia

generalizada de que la gente ocultaba el oro encontrado en las vetas y en las minas de la región debajo de la tierra de la casa pues no podían gastarlo. Sin embargo, también enterraban junto con el tesoro, a las personas que vivían en la casa una vez que morían; como apuntaba más arriba, las personas que buscan estos tesoros y que suelen encontrarse con un esqueleto les puede causar enfermedades o insomnio. No es gratuito que el término morir en pima sea *múki* es decir, una palabra compuesta con el término que se usa para la casa *kii*.

Estas relaciones semánticas que pueden ir identificándose con respecto a la muerte, las personas y la casa, tienen la desventaja, dado el contexto actual de los pimas, de no ser generalizables o corroboradas por los mismos indígenas. En efecto, la pérdida de la lengua y también los cambios con respecto al material utilizado por los indígenas para construir las casas es un factor determinante para la "disminución" de la diseminación de esta creencia entre los pimas. Además, ahora entierran a las personas en los cementerios por lo que, la *humanización* de las casas resulta difícil de sostener entre los indígenas de ahora. Sin embargo, la persistencia en la creencia entre los huesos y las cuevas parece seguir un camino distinto, pues siguen dando de qué hablar y siguen siendo parte del saber simbólico. Gracias a esta persistencia, podría ser posible considerar que entre los pimas los espacios ocupados para vivir se vislumbran como una extensión de la noción de persona a través de los huesos que son los que distinguen a los humanos del resto de los seres vivos.

5.2 EL IBDAG Y LAS REPRESENTACIONES MENTALES

Independientemente del alcance de estas interpretaciones emanadas de las relaciones de ciertos términos vernáculos, la creencia de que todos los seres vivientes comparten una misma esencia que les permite la vida depende no tanto de los avatares del término *ibdag* sino de una derivación de la propia arquitectura de la mente. En efecto, una de las hipótesis que ha venido fortaleciéndose con respecto a la mente dentro de la ciencia cognitiva, tiene que ver con la existencia de "dominios específicos" que permitirían a los seres humanos, desde los primeros meses de vida, hacer inferencias con respecto a la experiencia y a lo observado. De la misma manera que los recién nacidos están dotados con mecanismos especializados para el lenguaje y la construcción de una gramática específica, también tendrían dominios específicos con respecto a la mecánica de los objetos y con respecto al comportamiento y las intenciones de los seres vivos desde los primeros meses de vida (Leslie, 2002 [1994]: 206). Esto quiere decir que todos los seres humanos tendrían una serie de supuestos, más allá de lo que pueda derivarse de la

cultura, con respecto a los objetos inanimados y lo que se espera de ellos en un espacio y tiempo específico. Una arquitectura de la mente de este tipo estaría reflejando las propiedades del mundo, de tal forma que toda la información procesada proveniente de éste, llegaría a sistemas o módulos especializados para interpretarlos de manera adecuada. De esta forma "la ciencia cognitiva nos enseña que diferentes tipos de conocimiento suelen tener distintas ubicaciones de la organización global del procesamiento humano de la información. Durante el desarrollo, las diferentes ubicaciones de la arquitectura cognitiva básica dan origen a diferentes tipos de conocimiento de sentido común" (Leslie, 2002 [1994]: 178).

Así, con respecto a los seres vivos, esta mente humana tendería a hacer inferencias totalmente diferentes que con respecto a los artefactos elaborados por el hombre, o con respecto a los objetos inanimados. De entrada "los artefactos se definen por el modo en que sus atributos perceptivos contribuyen a su supuesta función. Por el contrario, las clases de lo natural se consideran dotadas de 'esencias' invisibles y definitorias que son las que dan origen a sus atributos perceptivos" (Cosmides y Tooby, 2002 [1994]: 154).

En el caso de los pimas no habría una excepción. Precisamente, el concepto vernáculo *ibdag* hace referencia a esta esencia que permitiría la vida a un conjunto de seres vivientes que pueblan el mundo, pues sin este "corazón" es imposible que los seres vivos, incluyendo a los animales y a las plantas, se mantengan con vida. Pero más allá de una aparente identificación biológica de un órgano del cuerpo encargado de la existencia, está presente la idea de una "fuerza" o "energía" que permite la vida. Es por ello que, independientemente de las posibles relaciones semánticas que puedan identificarse en la lengua, los pimas creen que los seres humanos, las plantas y los animales compartirían una misma esencia, el *ibdag* o "corazón".

Todos los seres que comparten esta "energía" tendrían ciertas características que permitirían explicar la causalidad del mundo. Por principio, haría que estos seres vivientes crecieran y se desarrollaran en un determinado tiempo. Los seres vivientes como las plantas, los animales y las personas se caracterizan por seguir un mismo proceso de crecimiento que inicia con el nacimiento, seguido por un desarrollo y una maduración, y terminaría con la muerte. El "corazón" permitiría al mismo tiempo la posibilidad de realizar movimientos sin la ayuda de otro objeto dotado de la esencia de la vida. Por supuesto, entre los seres vivos habría diferencias con respecto a las posibilidades de movimiento, sobre todo con respecto a las plantas en contraste con los animales y los seres humanos.

Por último, permitiría establecer otra característica fundamental que distinguiría a los seres vivos de los artefactos y objetos inanimados, a saber,

todos los seres vivos tendrían intenciones, y en este sentido, objetivos específicos que los harían actuar. Al asumir que otras personas o entidades son agentes con intenciones que actúan de acuerdo con creencias y deseos, la mente estaría facultada, mediante la psicología intuitiva o teoría de la mente, de comprender esas intenciones (Atran, 2004: 59). Si no existe un impedimento para comprender las intenciones de otros seres humanos, tampoco habría impedimento para entender las intenciones de los animales y las plantas, pues estos últimos estarían buscando satisfacer sus necesidades de sobrevivencia como representantes de los seres vivos.

Para los pimas, la búsqueda de satisfacer los objetivos específicos es parte del pensamiento, entendido como una expresión de la capacidad de tomar las decisiones correctas e indispensables para mantener y sobrellevar la existencia en este mundo. Así, *ceteris paribus*, todos aquellos seres vivos que presentan el *ibdag*, es decir, que crecen y se mueven por sí mismos, siguen una misma lógica de sobrevivencia: las plantas almacenan agua en sus hojas y tallos para existir; aún cuando estén muy lejos de su hogar, los animales siempre regresan donde hay comida, regresan a su "querencia"; y también los humanos están buscando, gracias a este pensamiento, la mejor manera de asegurarse los alimentos para la subsistencia, ya sea mediante el trabajo o mediante cualquier otra acción específica e intencional. Por ejemplo, la búsqueda de sobrevivencia la expresan las hormigas que siempre se ponen contentas, según Salvador A. de la comunidad de Mesa Blanca (junio, 2006), cuando nace un niño, y tristes cuando nace una niña; como los hombres son los que salen a "campear" llevando consigo siempre algo de comer, las hormigas esperan beneficiarse con las migajas que se caen a la tierra.

Además de seguir una misma lógica de sobrevivencia, y aunque no puedan entenderse mutuamente, los animales y los humanos también se asemejan por utilizar un lenguaje para comunicarse. Dado que pueden escuchar las palabras, pueden razonar generando respuestas a lo que se escucha. Los humanos no pueden entender totalmente el lenguaje de los animales pero, para los pimas, es evidente que pueden entenderse entre ellos. Pero aún así, los pimas pueden comprender las intenciones de las gallinas, por ejemplo, Francisca C. de Yepachi me contaba (diciembre de 2007), que las gallinas se comunican entre ellas, pero también mantienen una comunicación con los seres humanos pues tienen la capacidad de anunciar fenómenos naturales que pasan desapercibidos para estos últimos: las gallinas avisan con el cacareo a los humanos cuando se avecina un fuerte viento. Estos animales, como cualquier otro animal, actúan de acuerdo a sus propias intenciones, y al mismo tiempo, esto asegura su propia sobrevivencia; actúan siempre de acuerdo a determinados objetivos. El hecho mismo de que tengan intenciones y objetivos determinados para la consecución de algún fin, haría que los seres vivos, con la esencia que los mantiene con vida, presenten al mismo tiempo

creencias, deseos y hasta sentimientos: "las gallinas nos quieren decir que muy pronto habrá mucho viento", "las hormigas están contentas porque acaba de nacer un niño". En este sentido y de acuerdo con lo que dicen los pimas, los animales tendrían o serían capaces de tener "representaciones mentales", es decir, actitudes para con proposiciones o contenidos, como serían las creencias y los deseos. Si pasa con las gallinas y las hormigas, pasaría también con todos aquellos "agentes" caracterizados por moverse de acuerdo con objetivos e intenciones específicas (véase Atran, 2004: 60).

De acuerdo con Von Eckardt (2002 [1999]: 1117), las representaciones mentales tienen cuatro aspectos importantes: primero, están realizadas por un portador de la representación; segundo, tienen contenido o representan a uno o más objetos; tercero, sus relaciones de representación están fundamentadas de alguna manera; cuarto, pueden ser interpretadas por (servirá como representación para) un interpretador.

Para los pimas, los animales tendrían sus propias representaciones mentales en el sentido de que, como seres con el *ibdag* (portadores de la representación mental), representan el mundo como siendo de cierta manera y en este sentido, sus representaciones estarán fundamentadas (basadas) de acuerdo a su tendencia a la sobrevivencia. Los seres humanos pueden entonces interpretar o hacerse una representación mental de la representación mental de los animales. Quiero advertir que entre los pimas no hay propiamente una creencia explícita del estilo: "nosotros los pimas creemos que todos los animales tienen *ibdag*, *ceteris paribus*, las gallinas y las hormigas tienen creencias y deseos como nosotros seres humanos". Pero aún cuando este tipo de creencia no sea explícita, se trata en realidad de una consecuencia de la creencia de que los animales y los plantas tienen *ibdag*. De tal forma que los pimas no tendrían ningún reparo en asumir que las gallinas y las hormigas tienen creencias y deseos.

Así como los seres humanos se representan el mundo de cierta manera, podría parecer, de acuerdo con las creencias de los pimas, que los animales y todos aquellos seres vivos que tengan *ibdag* pueden así mismo representarse el mundo de cierta manera. No es necesario "platicar" con una gallina para comprobar que efectivamente estos animales tienen creencias y deseos, basta con aceptar como verdadera la creencia de que los animales, las plantas y los seres humanos los mueve el *ibdag*. Por lo tanto, si argumento que, para los pimas, los animales tienen representaciones mentales hago una generalización basada en el supuesto de que, por ejemplo, las hormigas desean que los recién nacidos sean masculinos y no femeninos. Ello habla, además de una actitud hacia un contenido, una intencionalidad por parte de los animales. Como advierte Scott Atran (2004:60), cuando se habla de agentes intencionales son generalmente pensados no sólo como agentes con

propósitos específicos sino como agentes con deseos (que pueden ser insatisfechos) y creencias (que podrían ser falsas).

De esta manera, es posible asumir o considerar el deseo o la creencia de las gallinas y las hormigas en la medida en que sus actitudes tienen un contenido, lo que hace posible mantener una relación con dichos animales como seres con una "psicología" similar a la de los seres humanos. Volviendo de nueva cuenta al caso de las hormigas, los pimas sabrán que si nace una niña estos insectos estarán tristes por la frustración de su deseo, lo cual equivale a decir que los pimas asumen el punto de vista de las hormigas y por lo tanto, estarían haciendo representaciones mentales de las representaciones mentales de las hormigas.

La idea de una fuerza que está detrás de los seres vivos que permite seguir objetivos y tener un comportamiento intencional, no sólo es lo que hace posible creer que los animales y las plantas tengan sus propias creencias y deseos, sino que la misma lógica podría aplicarse a los seres sobrenaturales, asociados con ciertos animales, de tal forma que, como agentes con intenciones, éstos serían también parte de los seres de este mundo con representaciones mentales.

En efecto, de acuerdo a lo que se ha dicho sobre los *oískama*, ellos tendrían sus propias creencias y puntos de vista sobre el mundo y los seres humanos. Juegan afuera de las ciénegas, se visten con ropa verde, son pequeños e incluso se parecen a los "blancos". Volviendo a las narraciones sobre las metamorfosis, queda claro que las serpientes que se quedan a vivir en las ciénegas lo hacen como seres con actitudes similares a las que tienen los seres humanos. Por ejemplo, en la historia (a) donde un hombre se convierte en serpiente por haber sido envenenado por su mujer, quien muere cuando la serpiente cae encima de ella, se empieza a narra la historia "desde el punto de vista" del que se transforma en serpiente. Así por ejemplo, le dice a su suegro que si no le ayuda a conseguir una ciénega donde vivir, se lo comerá. En estas historias también se narra cómo las serpientes llegan, gracias a la ayuda de las personas, a las ciénegas, pero cuando llegan ahí, a las serpientes no les agrada y por ello, exigen que las lleven a otra ciénega. Los seres humanos que acompañan a los ofidios escuchan y atienden lo que desean estos animales.

Podría pensarse que, en las narraciones, aquellas personas que se transforman en serpientes asumen el punto de vista contrario al de los humanos; de hecho, cada narración comienza narrando las anomalías sociales de las personas en términos de la vida en familia y por lo tanto, asumen desde el principio un pensamiento y gustos (por ejemplo sentimientos hacia los animales) diferente al de los humanos. Pero este extrañamiento va seguido de una convergencia de puntos de vista una vez que adquieren el cuerpo de

serpiente. Ahora las serpientes son las que se comportan como humanos, pues comen como si fueran tales. En efecto, en su camino hacia las ciénegas se les da pinole, una bebida hecha de maíz, pero también, como sucede en la narración (a), se les da tabaco y comida. En cierta medida, el mundo donde viven los seres sobrenaturales es imaginado como un lugar muy similar al que habitan los humanos, incluso, es concebido mucho más atractivo que el propio mundo terrenal. De ahí que incluso se visualice a las ciénegas como un lugar lleno de oportunidades, de riquezas y donde los niños y jóvenes se vuelven "hombres". El cambio de cuerpo es lo que permite transitar a este mundo de oportunidades, pero esta metamorfosis no implica que desaparezca el *ibdag*.

He advertido que todas estas "creencias sobre las creencias" de los distintos animales que pueblan el mundo de los indígenas son una derivación de la propia arquitectura de la mente, y por lo tanto, presente en todos los seres humanos. Pero esto no quiere decir que no existan particularidades culturales como ya se han ido especificando entre los pimas. Como advierten Sperber y Hirschfeld "el postular una competencia de dominio específico sugiere la existencia de un rango diversificado de posibles formas de explotar esa competencia" (2002 [1999]: 122). Las distintas versiones tanto de las metamorfosis como de los relatos de otros animales donde aparecen con sus propias creencias y deseos, demuestran que, si bien es una derivación de la propia arquitectura mental, los pimas privilegiarán ciertos animales sobre otros y lo que pueda decirse de los mismos. Las serpientes, por ejemplo, aparecerán entre los pimas como seres peligrosos pero también relacionados con el agua y la posibilidad de atraer la lluvia al estar ligadas con las ciénegas. Al mismo tiempo, son vistas como los primeros pobladores toda vez que el mundo que habitan antecedió al mundo terrenal de los pimas. Así, en otros contextos, serán otros animales los que sean objeto de simbolización. De ahí por ejemplo, que entre los arawaté del Amazonas sean los jaguares y no las serpientes, los que, desde su propio punto de vista, vean a los seres humanos como presas y ellos, los jaguares, asuman el punto de vista de los humanos (Viveiros de Castro, 1992).

Pero esta capacidad de atribuir "actitudes proposicionales" a los seres vivos que forman parte del entorno de un grupo humano no es una derivación de una cosmovisión particular, es decir, no sería la cosmovisión de los arawaté lo que haría posible un "perspectivismo" como define el propio Viveiros de Castro a la multiplicidad de puntos de vista de ciertos seres sobrenaturales que forman parte de una ontología del grupo amazónico, sino una derivación de la propia arquitectura mental que siempre estará atribuyendo una "mente" similar a todos aquellos seres que comparten la esencia de la vida. Esto no quiere decir que cada especie, o cada ser sobrenatural vea cosas similares, pues ahí donde los humanos pueden ver un recipiente con sangre, los jaguares verán un recipiente con cerveza (Viveiros de Castro, 1998: 478). Es decir, los recorridos de

las evocaciones toman en este sentido, caminos impredecibles en cada cultura.

Sin embargo, aún cuando estas evocaciones dependen completamente de cada situación particular, la concepción de los seres sobrenaturales mantiene ciertas regularidades. Es decir, harán las mismas inferencias que los seres humanos, o al menos así serán concebidos, de acuerdo con categorías ontológicas preestablecidas. Todos los seres vivos, dirían los pimas, buscan la mejor forma de sobrevivir pues tienen un mismo pensamiento. De ahí que los pimas puedan hablar de las creencias y los deseos de las serpientes, y en general de los animales asociados a los seres sobrenaturales. A pesar de que se trata de puntos de vista diferentes, los *oískama* verán el mundo como lo hacen los humanos, y los humanos como lo hacen los seres sobrenaturales pues ambos comparten una mente cuya arquitectura está determinada por categorías ontológicas.

Si un ser sobrenatural tiene una mente similar a la de los seres humanos, su comportamiento podrá ser predecible. De esta forma, los pimas saben cómo piensan; saben en dónde se aparecerán y saben a qué personas van a asustar; saben qué comida les gusta y dónde prefieren vivir; de alguna manera, esta concepción de seres peligrosos habla de las ventajas de la propia sobrevivencia de los indígenas. Por ejemplo, según los propios indígenas, son los niños y las mujeres embarazadas las que serán más propensas a enfermarse de susto que los hombres adultos y aquellas mujeres que no están embarazadas, pues la mente de los primeros es más débil que la de estos últimos. Para ahuyentar a estos seres peligrosos los niños suelen llevar ajo en sus bolsillos o amarrados como pulseras. Pero así como saben qué olores les resulta repulsivo a los seres sobrenaturales, también saben cuáles son sus gustos: les gusta el pinole y también les gusta fumar cigarros. En otras palabras, se concibe a los *oískama* como seres con una mente similar a los seres humanos y por lo tanto, se admite que llevan a cabo las mismas inferencias; ellos sabrán quién tiene una mente débil y quién tiene una mente fuerte (más adelante ahondo en esta dicotomía de la mente), o en otras palabras, asumen el punto de vista de los propios humanos.

5.3 LA NIÑA QUE VOLTEÓ EL HACHA

Pero aún cuando los seres sobrenaturales como los *oískama* sean concebidos con una mente similar a los seres humanos, y por lo tanto, con creencias y deseos propios, ello no significa que dejen de seguir generando dudas y enigmas. Como advertía más arriba, los misterios con respecto a las ideas

religiosas se mantendrán y son precisamente estos misterios los que provocan que este tipo de creencias se diseminen y persistan en un grupo. De hecho, entre los pimas no hay un consenso de las características y gustos de estos seres sobrenaturales; algunos dirán algunas cosas con respecto a su aspecto físico y otros harán énfasis en otras características como en sus gritos y risas. Lo que también parece evidente es que, aún cuando se trata de "ideas entendidas a medias", estas creencias no dejan de seguir siendo buenas para pensar otros fenómenos que necesitan de una explicación. Esto ha quedado ejemplificado con las narraciones sobre las metamorfosis, pues aquello que resultaba incomprensible del comportamiento de los seres humanos viviendo en familia, es considerado parte del mundo de los *oískama*.

Hacer esto, es decir, valerse de ideas entendidas a medias para facilitar la comprensión de información que no es posible procesar de manera adecuada, es resultado, según Dan Sperber (2005 [1996]: 71-72), de una capacidad metarrepresentativa, pues una representación mental (una creencia) es la base de otra representación mental (de otra creencia).

Sin embargo, esta capacidad cognitiva no sólo permitiría aceptar y almacenar información que no es comprendida por completo, sino que sería indispensable para comprender o inferir el estado mental de los otros cuando se trata de un comportamiento *fingido*. Así, independientemente de un código que permitiría la comunicación utilizando signos que tendrían que someterse a un proceso de descodificación de un mensaje, el reconocimiento de la intención de una persona que quiere comunicar algo implica realizar inferencias sobre su estado mental, es decir, sobre sus creencias y sus deseos.

Cuando un niño por ejemplo, comprende la intención de su madre cuando pretende hablar por teléfono por medio de un plátano, el niño podrá representarse la misma representación mental de su madre independientemente de si el plátano es o no un teléfono; "de esta manera se relaciona el comportamiento de la madre, a través de una actitud, con una ficción" (Leslie, 2002 [1994]: 206). Como advierte Alan Leslie, las metarrepresentaciones y, por lo tanto, la existencia de una ficción compartida da lugar a una comunicación intencional basada en el reconocimiento del "significado del hablante", es decir, donde las palabras son comprendidas no por su significado lingüístico sino por el significado que adquieren en un momento específico:

[...] por ejemplo, la madre sigue fingiendo y dice: 'suena el teléfono: es para ti'. Y alcanza al niño la banana (sic). Para comprender este comportamiento, que de otro modo sería extravagante, el niño no debe interpretar las palabras de su

madre sólo a partir de su significado lingüístico. También debe captar lo que la madre quiere que ellas signifiquen en esta ocasión (2002 [1994]: 207).

Se trata por lo tanto de una capacidad que permite fingir y entender que los otros están fingiendo mediante el reconocimiento de las actitudes y, por lo tanto, mediante el reconocimiento de los estados mentales de los otros. Reconocer el estado mental de los otros implica asumir su punto de vista, permitiendo así la imitación. Es muy probable por ejemplo, que el niño que observa a su madre hablar por teléfono con un plátano, lo haga después con otra fruta o con otro objeto, con una piedra que se encuentra en su jardín y hacer que su comportamiento también se interprete de manera metarrepresentacional frente a un amigo, que a su vez, tomará otra piedra y comenzaran a platicar como si estuvieran hablando por teléfono. En este caso hipotético, lo que hizo el niño fue asumir la actitud de la madre hacia un acto ficticio, o en otras palabras, se puso en su lugar y posteriormente llevó a la práctica el mismo comportamiento fingido.

Esta misma capacidad metarrepresentativa se expresa en casos muy concretos de la vida religiosa de los pimas. Por ejemplo, cuando me encontraba en la comunidad de Mesa Blanca, platicando y tomando café con un hombre dentro de su casa nos sorprendió una fuerte granizada. Sin decir absolutamente nada, una niña (la hija de mi informante) que se encontraba con nosotros dentro de la casa, salió corriendo al patio hasta el lugar donde tienen los trozos de madera dispuestos para la leña y, tomando el hacha incrustada en un leño, la desprendió del mismo y la volteó dejándola de nueva cuenta en el piso pero con el filo hacia arriba. Por supuesto lo primero que hice fue encontrar una explicación de este comportamiento y le pregunté directamente a mi interlocutor por qué se había aventurado así la niña en medio del torrencial. Éste me respondió que, estando con el filo hacia abajo, el hacha atrae el granizo pero al colocar la hoja hacia arriba, lo evita.

Esta sentencia en realidad dice mucho y a la vez nada, pues no es propiamente una respuesta que indique algún significado del acto o de la propia hacha. Para llegar al significado el antropólogo tendría que elaborar otra pregunta "¿Por qué cree usted que con el filo hacia abajo atrae el granizo y con el filo hacia arriba lo evita?" Sin embargo, la respuesta a este tipo de preguntas, al menos entre los pimas, termina siendo más o menos así: "porque así es la costumbre". Por supuesto que la alternativa a esta respuesta sería buscar en los especialistas del ritual, según la propia recomendación realizada hace tiempo por Victor Turner (1997), lo que oculta dicha frase.

Pero si bien esta sentencia de mi informante decía poco con respecto al significado, también decía mucho en relación a la manera en la cual el

comportamiento ritual logra comunicar algo. En otras palabras, la sentencia de mi informante demuestra que para llevar a cabo un comportamiento como éste no se necesita saber algo de más, algo que indique algún significado que supuestamente sabría un especialista. Por lo mismo, demuestra que no hay un código del cual se valga la niña para transmitir un mensaje que deba ser descodificado por el padre o por aquellos conocedores de la cosmovisión. Por lo tanto, cuando el padre de la niña dice "estando con el filo hacia abajo, el hacha atrae el granizo pero al colocar la hoja hacia arriba, lo evita", está expresando lo que la niña cree o desea en ese momento. La niña quería hacer evidente que el hacha estaba en una posición que atraía el granizo y, por tal razón, era necesario cambiarla de posición para detenerlo. Es decir, la acción demuestra que la niña tenía una intención muy concreta: detener el granizo y lo quería detener para evitar que los cultivos de maíz quedaran afectados. El informante tuvo que considerar la actitud de su hija en relación a sus creencias y por lo tanto, de aceptar comportamientos ficticios; el supuesto de que el filo del hacha puede detener el curso del clima es tomado como verdadero aún cuando no hay propiamente evidencias para demostrarlo²³. El padre de la niña no hace una interpretación del significado del comportamiento de su hija como si estuviera trabajando con el hacha para cortar leña, es decir, hace caso omiso a la relación entre el comportamiento de una persona con respecto al uso de un objeto para el cual fue hecho. Comprender el comportamiento de la hija implica captar lo que su hija quiere que ella signifique en esa ocasión. La respuesta a mi pregunta de mi informante demuestra que logró representarse la creencia y el deseo de su hija al momento de cambiar el filo del hacha, es decir, realizó un metarrepresentación.

Si la intención de la niña no era llamar la atención del padre sino simplemente cambiar el filo del hacha para evitar el granizo, no habría propiamente una comunicación con un interlocutor específico. Es probable que este haya sido el caso que me tocó observar. Pero aún así, mi interlocutor realizó una meterrepresentación considerando el pensamiento de su hija en relación con un contenido específico. El evento cambiaría si la hija hubiera tenido un comportamiento ostensivo frente a su padre, de tal forma quisiera informar que el hacha estaba mal colocada y que al cambiarla de posición, evitaría el granizo. Esto implicaría hacer una metarrepresentación de orden

²³ Mi interlocutor seguirá creyendo que el hacha con el filo hacia arriba detiene el granizo así pasen cinco o treinta minutos de intenso granizo después de ponerla en esa posición. Sólo cuando suceda algo inusual como la caída de granizo durante varias horas o su incremento una vez que se cambia el hacha, la representación mental podría debilitarse, y con el tiempo desaparecer. En realidad resulta imposible calcular hasta qué punto la representación dejaría de ser verdadera pues en algún momento el cielo se despejaría corroborando la veracidad de la creencia. El contenido por lo tanto, parece no depender tanto de los resultados que obtengan.

superior, algo así como "ella quiere que yo (padre) sepa que el hacha está mal colocada, por lo tanto, ella cree que por esta razón está cayendo granizo". En este caso, la niña esperaba que su padre comprendiera por qué salió al patio para cambiar la posición del hacha.

Pero ¿por qué el padre está tan seguro de la creencia de su hija que motivó el acto ritual? ¿Realmente es posible conocer las creencias de las personas cuando realizan un comportamiento ritual como éste? Estas preguntas recuerdan sin lugar a dudas, la advertencia de Edmund Leach (1966) cuando señalaba que no era posible saber el "estado psicológico" o lo que realmente creen las personas a la hora de participar en un ritual: una persona puede participar en un ritual determinado, por ejemplo, asistir a misa y participar en los sacramentos de la iglesia católica, pero eso no garantiza que sea un creyente y que no sea un ateo consagrado. Lo mismo advertía Radcliffe-Brown al señalar que el antropólogo debe concentrarse en los ritos más que en las creencias, pues los primeros son más estables que estas últimas que pueden ir cambiando constantemente (1996 [1952]): 177-179).

Sin duda, este escepticismo hace eco a la concepción durkheimiana referente a las representaciones colectivas, pues si para Leach, en algún momento de su obra, los rituales eran visto como el "reflejo de la estructura social" (1977 [1970]: 287), para Radcliffe-Brown, otro escéptico que aseguraba que era perder el tiempo intentar descifrar las creencias que motivaban la realización de un ritual, eran vistos como la expresión de la sociedad como un todo ordenado (1996 [1952]): 181). Al estar bajo la influencia de esta visión durkheimiana del ritual, los antropólogos han hecho caso omiso de la manera en la cual es posible la comunicación entre los participantes de un ritual y por lo tanto, la posibilidad de ver a las representaciones expresiones que están representando algo para alguien.

El caso de la niña del hacha demuestra que el padre logró formarse una representación mental (una creencia) y lo hizo sin conocer el significado del hacha y sin hacer una interpretación del comportamiento como si éste llevara un mensaje que pudiera ser descifrado. El padre de la niña parte del supuesto de que el comportamiento de su hija es intencional y por lo tanto, ella hará lo necesario por maximizar la relevancia eligiendo los estímulos que logren llamar la atención de aquellas personas que están alrededor suyo. Esta elección del estímulo permitirá la activación de ciertos supuestos contextuales como "el granizo es atraído por la posición del hacha". Este caso, por trivial que parezca, demuestra que aquellos que participan en un ritual logran hacer metarrepresentaciones, es decir, hacer representaciones mentales de las representaciones mentales de los otros.

La creencia de que el filo del hacha hacia arriba puede cambiar el mal tiempo, es sólo parte de una de las opciones que tienen los pimas. También tienen la creencia de que, empuñando un machete hacia el cielo, se puede llegar al mismo efecto. Me contaban que una señora había salido en pleno aguacero con un machete en mano para detener el mal tiempo pero la mala fortuna quiso que un rayo la matara. Aún así, la gente de Mesa Blanca sigue creyendo que una buena forma de "ahuyentar" el mal tiempo (lluvia que cae de más o granizo que puede afectar la siembra de maíz) es salir al patio con un machete y "partir en dos" las nubes para disipar el aguacero. También se puede, en vez de intentar "abrir el cielo" imitando el corte de las nubes, hacer cruces con el mismo machete hacia el cielo. De hecho, como una variante más, y prescindiendo del machete para evitar el mal tiempo, en varias comunidades me han contado que las personas hacen cruces en el cielo pero con pequeñas palmas que son bendecidas en los recintos católicos (templos o capillas) para evitar que se inunden los sembradíos a causa de una tormenta.

La cruz no sólo aparece en estos casos para evitar la lluvia torrencial o el granizo; ésta aparece en varios contextos para la protección de la gente de las comunidades de la sierra. Es común ver que en los patios de las casas de Mesa Blanca la gente cuelgue una cruz, formada con pequeñas varas, de algún cerco de su propia casa. Esta cruz la tienen ahí para pedirle, durante una "velación" que dura generalmente toda la noche haciendo rezos pero también tomando *tesgüino* y comiendo frijoles, el restablecimiento de la salud de un enfermo. El tres de mayo, día de la Santa Cruz, también se hacen rezos a lo largo de la noche en la cima del cerro donde está colocada una cruz de color blanco; dicen los pimas tanto de Yepachi como de Maycoba y de Mesa Blanca, que la cruz del cerro protege al pueblo de cualquier peligro, por eso nunca falta una cruz en la cima más alta de la comunidad. En los ranchos también es común encontrar una cruz en la punta de algún cerro que sobresale del resto pues se cree que ella es la que se encarga de cuidar el ganado que anda desperdigado en el monte. Otra opción que tienen los pimas es quemar llantas de carros para que el humo que se desprende "calme al cielo", también a acostumbran quemar cuernos de toros en las estufas para que el humo que se desprende del mismo logré apaciguar al mal tiempo.

Pero de todas estas opciones, la niña decidió utilizar el hacha, y lo hizo porque era lo que tenía "a la mano". Las inferencias que realiza mi interlocutor obedecen al hecho de que tanto él como la niña comparten una serie de supuestos que consideran válidos para entender el mundo. Tomando en consideración el estímulo evidente para ambos, es decir, el granizo que afecta el cultivo de maíz y la posición del hacha incrustada en un leño, la niña eligió cambiar el hacha informando intencionalmente a su padre de la situación. El comportamiento ostensivo de la niña conlleva una presunción de relevancia, es decir, asume que su comportamiento es relevante en el sentido de que,

nosotros que estábamos viendo a la niña cambiar el hacha, nos obliga a realizar un esfuerzo de procesamiento y, al mismo tiempo, lo hace considerando que esta elección de cambiar el hacha requiere de un mínimo esfuerzo.

En efecto, esta elección por parte de la niña de cambiar el filo del hacha permite demostrar que el comportamiento ritual se rige por los mismos principios de la relevancia que se presentan en la comunicación, en el sentido de que la información que se está transmitiendo puede ser entendida siempre y cuando se presente un balance entre esfuerzo y efecto cognitivo. Es decir, la accesibilidad en la que se encontraba mi informante para identificar un supuesto demuestra el poco esfuerzo cognitivo y al mismo tiempo los efectos que puede tener a la hora de reforzar el mismo supuesto.

6. UN VIAJE AL MUNDO DE LOS OÍSKAMA

Para los pimas soñar no es una expresión del pensamiento alejada de la realidad, al contrario se trata de una experiencia que tiene consecuencias en el comportamiento de la vida cotidiana y, fundamentalmente, en el comportamiento ante lo que todavía no sucede. Los sueños para los pimas no son algo que tenga que ver con el "interior", el inconsciente o lo subjetivo; es un hecho empírico donde las montañas o los árboles son reales, donde los seres llamados *oískama* habitantes de las profundidades de las ciénegas causantes de los "sustos", no son seres míticos sino personajes con los que se interactúa como si se interactuara con un hombre de carne y hueso. El contenido onírico no es una metáfora de la realidad o algo que tenga un sentido oculto que necesite del intérprete para saber su significado. Cualquier pima puede enfermarse de susto si sueña que está parado frente a una ciénega muy profunda y para los curanderos²⁴ (*duádtatem*)²⁵ es un campo de batalla donde no sólo se pone en riesgo la vida de los enfermos que acuden a ellos para intentar curar los males que ocasiona el susto o la brujería, sino su propia vida.

Mircea Eliade ya había advertido que los sueños son uno de los principales accesos a la condición de chamán (2003 [1951]: 45), pero más allá de esta evidencia etnográfica basada en el supuesto de que existen arquetipos universales que finalmente son los que permiten demostrar que no hay variabilidad entre diversas culturas, Eliade no da propiamente una explicación de por qué los sueños se vuelven decisivos para el chamán. Es decir, este enfoque universalista deja abierta las explicaciones causales, al hacer simplemente comparaciones etnográficas para demostrar que hay prácticas rituales parecidas en diversas culturas bajo la existencia de significados universales. Sin negar que existan recurrencias culturales, es decir, sin negar que Eliade tuviera razón en advertir que hay una serie de semejanzas en las expresiones chamánicas en culturales geográficamente distantes, la pregunta que debe guiar la explicación causal es ¿por qué son los sueños y no otra representación cultural lo que permite a los curanderos sanar distintas

²⁴ A lo largo del trabajo hablo de curanderos para referirme a aquellos especialistas en la curación del susto y de la brujería. Las prácticas curativas que emplean estos especialistas corresponden, en términos generales, a lo que en el medio antropológico se ha definido como chamán, como sería la de ser un mediador entre los seres humanos y los seres sobrenaturales, recibir, a través de una revelación divina, sus cualidades como especialista en la curación, utilizar técnicas especializadas y conocer hierbas para la curación de brujerías y enfermedades causadas por seres sobrenaturales, luchar contra los seres sobrenaturales en un mundo alterno, etc. (véase Eliade, 2003 [1951], Jensen, 1966, Crocker, 1985, Severi, 2008).

²⁵ El término de curandero señalado en lengua pima es utilizado por la gente que habita la región de Sonora (Maycoba); entre los pimas de la región de Chihuahua (Yepachi y rancherías) se utiliza el término o'oba *colatatem*.

enfermedades? Para responder a esta pregunta me centraré en la enfermedad del susto entre los pimas de Yepachi y de Maycoba principalmente, que ciertos curanderos especializados curan a través del sueño.

6.1 LAS CONSECUENCIAS DE UNA MENTE DÉBIL

La enfermedad del susto (*duajim* en pima) es una dolencia causada directamente por un fenómeno de la naturaleza inesperado a la percepción. Es decir, es provocada por el sobresalto que ocasiona algún evento de la naturaleza que es inadvertido, o por algún animal que abruptamente sale al encuentro de alguna persona, o por ser testigo de una muerte repentina. Prácticamente cualquier cosa del mundo exterior puede causar esta enfermedad; lo único que se necesita es que aparezca de repente y sin previo aviso. Habrá sin embargo, lugares y animales cuyas formas y características provoquen constantemente esta enfermedad, aparezcan o no de repente en el camino de una persona. Por ejemplo, para los pimas las ciénegas son lugares peligrosos pues basta que una persona se quede mirando el fondo de la misma para que le cause la enfermedad. Las ciénegas, como advertía más arriba, son emanaciones de agua que por sus características son "milagrosas" pues a diferencia de otras hondonadas no dependen de la temporada de lluvias para mantenerse con "vida", como dicen los pimas.

La enfermedad del susto es una consecuencia del misterio que encierran. Aunque nadie pueda ver el fondo de las mismas, saben que ahí habitan los *oískama*; los seres sobrenaturales identificados como serpientes y al mismo tiempo como humanos capaces de respirar debajo del agua. Creer que en el fondo de las ciénegas existen seres con forma humana hace posible que se deriven una serie de cadenas de inferencias y de explicaciones causales sobre la enfermedad.

Aunque los indicios de la enfermedad varían de persona a persona, hay algunos de estos síntomas que son más recurrentes, como el hundimiento de los ojos, la fiebre, el vómito y la falta de apetito. La explicación que suelen dar los indígenas es que los *oískama* se llevan el espíritu de las personas cuando se asustan. Al llevarse aquello que permite la vida afectaría la mente y por lo tanto, las ganas de vivir: "poco a poco los enfermos de susto se dejan morir" comentan.

Hay por supuesto personas que son más susceptibles de sufrir esta enfermedad. Por ejemplo, los niños serían más propensos que los adultos. Los niños que se acercan a una ciénega corren el riesgo de caer enfermos de susto más fácil que un hombre cuya mente es más "fuerte". En Yepachi, un niño se

enfermó de susto porque creyó que su mamá lo iba dejar solo en la casa cuando se estaba preparando para salir a lavar ropa en el arroyo. Las mujeres embarazadas también correrían el riesgo de que el bebé en gestación pueda enfermarse de susto aún cuando está en el vientre de la madre. Que los niños sean más propensos a caer enfermos de susto se debe entonces a su mente débil predispuesta a asustarse. Por esta razón, en Yepachi, las mamás suelen amarrar en la muñeca de sus hijos, un diente de ajo, pues se cree que el fuerte olor que desprende este tubérculo ahuyentará a los *oískama*. Algunos sólo llevan en los bolsillos de los pantalones dientes de ajo para el mismo efecto. También, si se deja de dar pecho a un bebé recién nacido corre el riesgo de que los *oískama* lo amamanten y se lo lleven a su mundo.

En realidad no sólo los niños serían susceptibles de enfermarse, pues todo aquel que muestre una mente débil será presa fácil de estos seres sobrenaturales. Para los pimas hay personas que tienen una mente fuerte - "tienen macizo el cerebro"-, y personas con una mente débil. Si un hombre tiene una mente débil se enfermará mucho más que una persona con una mente fuerte. Si alguien se dedica a pensar mucho una cosa es el reflejo de su mente débil; los que no reparan mucho en las cosas y no andan pensando que el trabajo o los *oískama* o los huesos de las cuevas causan enfermedad, se caracterizan por tener una mente fuerte. Por lo tanto, aquél que piense mucho tenderá a enfermarse más que aquél que no está pensando las cosas y las hace.

En cualquier momento o en cualquier situación los pimas pueden determinar el tipo de mente de una persona. Por ejemplo, si un pima anda paseando por el monte y de repente escucha a lo lejos los quejidos de algún animal doméstico o salvaje, tiene, según me contaban en Mesa Blanca, cuatro opciones:

1. Pasar de largo sin reparar en el asunto.
2. Pensar en ayudar al animal dejándolo finalmente como está.
3. Pensar en ayudar al animal decidiéndose finalmente en ayudarlo.
4. Ayudar al animal sin vacilar.

Aquellos pimas que se deciden por la primera opción y por la cuatro, es decir, que toman una decisión al instante sin vacilar se caracterizan por presentar una mente fuerte; aquellos que se debaten en ayudar al animal son personas con una mente débil. Es decir, para los pimas, darle muchas vueltas a cualquier asunto demuestra una debilidad en la mente, que podría resultar perjudicial para su salud. En el fondo esta es una manera de decir que cuando una persona se detiene a "pensar" y por lo tanto, ver todas las posibilidades y alternativas que se tienen para seguir un comportamiento determinado, es producto de una mente débil.

Por supuesto no todo radica en el tipo de mente que pueda tener una persona, hay sucesos que, teniendo o no una mente débil, provocarían la enfermedad del susto. Por ejemplo, es común que alguna persona se enferme de susto al sufrir un accidente como una caída de un caballo o de una "troca". Pero si alguien estuvo a punto de caerse y se enferma de susto entonces sí depende de la debilidad de la mente; pensar que estuvo a punto de caerse es suficiente para que se enferme. Del mismo modo, la enfermedad puede presentarse cuando las personas son espectadores de algún accidente lo que no dependería de si tiene o no una mente débil o una mente fuerte. Pero si la persona que se enferma de susto por ser testigo de un accidente y sigue pensando en dicho accidente, demuestra que tiene una mente débil. En Yepachi una señora aseguraba que se había enfermado de susto por estar presente cuando mataron a un hombre y no terminaba de olvidarse del suceso lo que al final determinó que cayera enferma. La enfermedad puede durar varios años (esta última señora duró dos años con la enfermedad) debido a que constantemente se evoca el suceso que produce el susto, es decir, vuelven a recaer producto de su mente débil.

La enfermedad del susto no es la única que tiene que ver con la pérdida del espíritu. También la brujería, causada por alguna maldición producto de la envidia de algún vecino o conocido, puede causar la pérdida del espíritu. Pero a diferencia de la enfermedad del susto, la enfermedad de la brujería no depende tanto de la persona; es decir, los que se llegan a enfermar de brujería no son conscientes de que alguien les ha "hecho el mal". Se empiezan a dar cuenta cuando las pastillas de la medicina alópata son ineficaces para aliviar alguna dolencia. Pero así como la enfermedad del susto es causada por seres sobrenaturales, la brujería también está relacionada con ciertos seres sobrenaturales.

Ciertamente, toda persona que tenga envidia es un "brujo en potencia", pues con alguna maldición puede causar el daño a aquella persona de la que sienten envidia. Pero los brujos también pueden figurar como seres sobrenaturales similares a los *oískama* causantes de la enfermedad del susto. Por ejemplo, en Yepachi me contaban que los brujos salen de noche y salen de los calentones (estructuras metálicas formadas de tambos cortados a la mitad que son utilizados adentro de las casas para calentar el hogar y al mismo tiempo para la cocción de los alimentos) y por lo tanto, hay más posibilidades de salir embrujado de noche que de día. Ya había señalado, al hablar de las metamorfosis, que la contraintuitividad de los seres sobrenaturales se puede explicar primero como una violación a las normas sociales dando lugar a una violación a los principios de una biología intuitiva. Lo mismo podría suceder con respecto a los brujos, al ser personas que tienen alguna envidia y por lo tanto algún conflicto con alguna persona de una comunidad, serían potencialmente,

equiparables con los seres sobrenaturales, imaginados con poderes especiales para realizar daño. El poder de los brujos es tal que incluso pueden mandar rayos para matar a las personas. Por supuesto, los brujos escogen aquellos que son débiles de pensamiento pues son más fáciles de embrujar que aquellos que son fuertes de pensamiento. Los brujos, según me contaba Marina M. de Yepachi, son muy ingeniosos para capturar a las personas, pueden mandar cosas malas y animales como las zorras, víboras, tecolotes y un animal que se conoce como “curcubite” (una especie de pájaro que, según la señora Marina M., se comporta como los zorros). Cuando un animal se aparece de repente en la puerta de una casa es señal de que un brujo lo mandó para asustar a una persona. Es decir, utiliza la sorpresa para provocar la enfermedad del susto.

Dado que la enfermedad del susto como la brujería son enfermedades producidas por seres sobrenaturales, la curación está más allá de los alcances de la medicina alópata. Como se tratan de enfermedades que afectan directamente el corazón o el espíritu, los síntomas que presenta el enfermo son el reflejo de la ausencia de este espíritu capturado por los seres sobrenaturales. Si no se atiende la enfermedad del susto, los individuos se encaminan lentamente a la muerte pues desde su captura, el espíritu se encuentra en el mundo de los *oískama*, un mundo imaginado debajo de las ciénegas similar al mundo terrenal. La enfermedad del susto es el tránsito, con el precio de la muerte, hacia ese mundo dominado por los *oískama* que son los representantes culturales, junto con los brujos, de lo contraintuitivo. Por lo tanto, los únicos que son capaces de tratar este tipo de enfermedades son aquellos que tendrían la capacidad de transitar al mundo de los seres sobrenaturales; tendrían que ser especialistas cuyas características también estarían dentro de lo sobrenatural.

6.2 EL VIAJE DEL CURANDERO

Una de las principales características de aquellos seres sobrenaturales encargados de ocasionar la enfermedad del susto es su destreza para esconderse cuando alguien quiere observarlos. Es decir, aunque pueden ser escuchados, ninguna persona los podría ver dado que son demasiado rápidos y se esconden cuando presienten el momento en el que alguien se está acercando a las ciénegas. Pero aún así, hay personas en Yepachi, en Mesa Blanca y en Maycoba que aseguran que los han visto y comprueban sus relatos dando detalles de la ropa que usan o del color del cabello de estos seres sobrenaturales. Pero nadie tendría más experiencias y facultades para ver a los *oískama* que aquellos especialistas en curar el susto, es decir, los curanderos

que viajan constantemente al mundo de los *oískama* para recuperar los espíritus caídos. Sin embargo, este viaje al mundo de abajo no lo hacen de manera convencional, lo hacen a través del sueño.

Los curanderos pueden llegar, a través de sus sueños, a este mundo gobernado por los seres sobrenaturales y lo pueden hacer porque ellos mismos comparten ciertas características propias de los seres sobrenaturales que causan la enfermedad. En otras palabras, así como los *oískama* son agentes sobrenaturales que rompen con alguna de las expectativas con respecto a lo que se espera al tener forma humana pero al mismo tiempo tener el cuerpo de las serpientes que viven debajo del agua, los curanderos son aquellos hombres que, al sufrir una crisis espiritual o física, logran acceder al mundo de estos seres sobrenaturales por medio de sus sueños; se vuelven parte de los mismos al llegar a este mundo.

Varios de los que ahora son curanderos tuvieron que aprender de otros especialistas para curar a las personas del susto. Patrocina C. de Yepachi por ejemplo aprendió a curar el susto gracias a su suegra que era especialista en esta curación. Así como ella, la gran mayoría tuvo como maestro a un pariente al que observaban desde pequeños cuando curaba. Al morir su guía, el iniciado toma el lugar de su maestro para curar a la gente.

Sin embargo, la mayoría de ellos transita por un proceso que Eliade denominó "iniciación chamánica" (2003 [1951]: 104). En este sentido, más que las enseñanzas de un maestro a un aprendiz, esta iniciación en realidad se caracteriza por una crisis de salud y/o social. Cuando los iniciados logran salir airoso de una enfermedad es cuando pueden soñar y curar a las personas de susto, es decir, la crisis los hace diferentes y en este sentido posibles curanderos. Es un proceso similar al que explicitan los mitos sobre las metamorfosis, pues en estas "charras", los protagonistas se convierten en serpientes habitantes de las ciénegas una vez que violan alguna norma social: en las mujeres la imposibilidad de concebir, en los hombres la violencia hacia su esposa, en los niños su desobediencia a los padres. Una vez que violan estas normas sociales, abandonan sus hogares y la vida social y se convierten en serpientes; en seres sobrenaturales relacionados con los *oískama* y las ciénegas.

Los curanderos recorren un mismo camino, pues la crisis que viven por la enfermedad es desatada por un comportamiento, la mayoría de las veces, anómalo. Efectivamente, los curanderos suelen tener un pasado aciago; en Maycoba me topé con un curandero que fue huérfano y alcohólico desde muy joven, y por lo tanto, no tenía una buena aceptación social hasta que, tras una enfermedad y la sabia conducción de un maestro, se volvió un curandero. Otros suelen tener comportamientos que pueden ser considerados contrarios a las normas sociales. Por ejemplo, muy cerca de Yepachi en la ranhería de

Piedras Azules, un curandero tenía una vida de dilapidación pues no sólo tomaba mucho alcohol sino que jugaba a las cartas en el pueblo cercano de Yécora afectando la vida familiar y comunitaria. Se volvió curandero cuando se enfermó gravemente. Una señora de Sahuaripa, un pueblo de la sierra ubicado más al norte del estado de Sonora, lo curó. Le dijo que era una especie de brujería lo que tenía. Una vez que libró la enfermedad la señora, que resultó era su tía, le preguntó si quería aprender a curar y así fue que se volvió curandero.

Aunque me encontré en Yepachi con algunos casos de curanderos que simplemente tenían las capacidades para escuchar divinidades a través de los sueños, la gran mayoría de los curanderos tanto de Yepachi como de Maycoba se inició por una enfermedad, misma que termina por ser una señal de su futura ocupación. Efectivamente, gracias a esta enfermedad que los puso al borde de la muerte, los curanderos recibieron las señales de alguna de las divinidades del santoral católico para practicar la curación por medio de los sueños. El ejemplo es Juan Antonio G. de la ranchería La Dura. Me contaba que desde muy joven se hizo curandero, de hecho me decía que desde que estaba en el vientre de su madre ya Dios le había encomendado esta tarea. Pero al mismo tiempo reconoce que inició esta labor cuando sufrió de joven un accidente ocasionado por su estado de ebriedad, golpeándose la cabeza al grado de quedar inconsciente. Esto sucedió en la fiesta del 4 de octubre en Maycoba y para él esta fecha fue determinante para que Dios le hablara en su estado de inconsciencia²⁶. De esta forma, Dios le encomendó la tarea de curar a los enfermos y, al mismo tiempo, le dijo que la gente que vive en el mundo terrestre no puede ir al mundo de abajo y que también la gente de abajo no puede ir al mundo de arriba. Pero le dijo que él sí podía hacerlo para salvar a las personas que caían al mundo de abajo.

El proceso de iniciación es un "ritual previo" que permite a los futuros curanderos tener el status para realizar sus futuras curaciones. De acuerdo con McCauley y Lawson (2002: 18), cada ritual tendría como parte de su estructura inmediata, "acciones que permiten" ("enabling actions") o "rituales primeros" como condiciones necesarias para la eficacia de los propios rituales. En este caso particular estas acciones previas permitiría que los curanderos adquirieran el status necesario para curar y, de esta forma, la capacidad para llevar a cabo los rituales de curación. Por lo tanto, habría no sólo un orden sistemático entre los rituales sino una conexión entre el ritual previo que permite la iniciación de los curanderos y los rituales de curación.

²⁶ El 4 de Agosto se celebra el día de San Francisco de Borja, una celebración que año con año recibe visitantes pimas de toda la región. Se trata de la fiesta más grande para los pimas de la sierra Madre Occidental.

Además, es en este proceso de iniciación donde los curanderos adquieren su especialización. Unos curarán sólo enfermedades del susto, otros se ocuparán de las brujerías producidas por maldiciones. Hay incluso curanderos especializados en aliviar dolencias causadas por los animales, por ejemplo, en la rancharía del Kipor hay un curandero que se especializa por sanar aquellos que sufrieron alguna mordeduras de serpientes. Todo inició cuando una cascabel lo mordió cuando era un niño. La buena fortuna quiso que se salvara de su veneno letal, y desde ese entonces no para de soñar con las sierpes. Por eso la gente que sufre una mordida de cascabel acuden con él para que los cure por medio de sus sueños donde se enfrenta con estos reptiles que atacan a las personas. Según Isidro D. al sobar a la víctima de la mordida puede soñar a la serpiente. La sueña que está enroscada con la cabeza para arriba y al verla en esa posición, la mata.

Lo que me interesa destacar es que estas dos formas de iniciación, curarse milagrosamente de una enfermedad incurable, o recibir mensajes durante los sueños para dedicarse a las artes de la curación, hacen de los curanderos seres humanos con la capacidad de ver a través de los sueños el mundo que representan los seres sobrenaturales llamados *oískama* que habitan las ciénegas. No implica que sean seres sobrenaturales, simplemente demuestra que, como aquellos que vivieron una metamorfosis, pueden asumir el punto de vista de los *oískama*. Esto es una consecuencia de su propia vida, de haber burlado la muerte que se espera cuando alguien sufre un accidente, una mordedura de serpiente o una enfermedad incurable.

Sin embargo, y a diferencia de aquellos que sufren una metamorfosis, es decir, un cambio de cuerpo, los curanderos logran ver el mundo de los seres sobrenaturales a través de los sueños; los sueños para los pimas, como decía, son tan reales como el mundo que les rodea, en este sentido el curandero estaría corroborando esta creencia. Pero a diferencia del común, los curanderos podrán soñar lo que deseen, en especial con los seres sobrenaturales para arrebatárles el espíritu de las personas enfermas. En otras palabras, ellos deciden con qué o quién soñar.

Así, el mejor remedio para una enfermedad provocada por seres sobrenaturales sólo puede provenir de aquellos humanos que han sido iniciados, aquellos que dominan el tránsito de un mundo a otro. Estarían efectivamente en una misma posición con respecto a los seres sobrenaturales pero de manera inversa, pues si bien los *oískama* se caracterizan por salir de su mundo paralelo para llevarse el espíritu de las personas, los curanderos, habitantes del mundo terrenal visitan el mundo de las ciénegas para recuperar el espíritu de las personas. Y el único medio posible para conseguirlo es a través del sueño, que los curanderos logran dominar, pues no dejan de tener voluntad

para ir a lugares específicos y para pelear con los seres sobrenaturales que habitan las profundidades de las ciénegas.

Si los *oískama* no tuvieran injerencia en la vida de los humanos, estos seres sobrenaturales no tendrían capacidad de provocar la enfermedad y la muerte. Del mismo modo, los curanderos interactúan con ellos para contrarrestar las enfermedades, de manera concreta mediante el contacto físico, por medio de golpes, pero a través de los sueños, un ámbito donde el cuerpo se queda y es el "espíritu" el que se va. Es decir, los curanderos tendrán la capacidad de tener una incidencia en el mundo de abajo del mismo modo que los *oískama* lo tienen en el mundo de arriba dejando el cuerpo dormido. Al tener control de los sueños, es decir, al soñar lo que ellos desean y al mismo tiempo actuar como si estuvieran en la vida normal para conseguir que los *oískama* regresen el espíritu arrebatado a una persona, los curanderos tendrán la capacidad de predicción que les permite hacer una serie de inferencias con respecto a lo que sucederá en el futuro con las enfermedades de los individuos.

La gran mayoría de los pimas sabe que los curanderos además de proporcionar las hierbas necesarias para los malestares, soban los brazos, los pies y la cabeza con agua preparada, la mayoría de las veces con ocotillo, haciendo pequeños signos en forma de cruz con las manos a lo largo del cuerpo. Un curandero exitoso se distingue por las sobadas que proporciona. Pero el contacto que establece el curandero con el cuerpo del enfermo es decisivo en otro sentido, pues gracias a la sobada este curandero obtiene la información necesaria e indispensable para salvar al enfermo del susto a través del sueño. Las manos son el vehículo de la transmisión de la información y el cuerpo del enfermo, la fuente de la misma. El intercambio verbal no es decisivo ni fundamental para la curación, sino el contacto humano: según me contaba un curandero, es como si se quedara como "chokil" es decir, espinado. Esta cualidad que presenta el curandero es también otra de las características propias de los seres sobrenaturales: un acceso ilimitado a la información estratégica que para otros individuos resulta limitada e incompleta (Boyer, 2001). El curandero que cura el susto posee la destreza que le permiten obtener información crucial para saber dónde y cuándo sucedió el susto y, si se trata un caso de brujería, quién hizo el daño y por qué lo hizo, pues muchas veces aquellos que de repente caen enfermos, no saben a ciencia cierta qué fue lo que les pasó, si fue un susto o simplemente un acto de brujería realizado por medio de una maldición. El curandero reconstruye los hechos por medio de las sobadas en los brazos y en las piernas del enfermo para identificar el origen y la causa de la enfermedad. Después sueña con los causantes de la enfermedad para arrebatárles el espíritu del enfermo.

Parecería que los curanderos, al transitar de un mundo a otro mundo de manera onírica no corren peligro alguno. Al contrario, ellos mismo estarían en

peligro constante por su cercanía con los *oískama*. Lo que haría diferentes a los curanderos de los seres humanos comunes sería su capacidad para despojarse de su cuerpo a voluntad para seguir las pistas de los espíritus caídos al mundo de abajo.

6.3 LA LUCHA CONTRA LOS OÍSKAMA

Durante el proceso de curación tanto el enfermo como el curandero comparten una serie de supuestos que consideran verdaderos, no solo con respecto a la enfermedad sino con respecto a las formas de curar dichas enfermedades. Pero estos supuestos en realidad son verdaderos porque están basados en otros supuestos que se asumen también como verdaderos. Es decir, tanto el curandero como el paciente saben que los *oískama* y los muertos pueden causar la muerte al tomar el espíritu de las personas y que, por envidia, las maldiciones de los brujos afectarían la salud de cualquiera. Por lo tanto, durante el proceso de curación el enfermo y el propio curandero realizan una serie de inferencias relacionadas con estos supuestos. Sin embargo, a diferencia de este último, el enfermo puede no saber ni el origen de sus dolencias ni el tipo de enfermedad que lo aqueja. Simplemente sabe que las pastillas de la medicina alópata no surtieron ningún efecto y por lo tanto se trata de una enfermedad relacionada con el susto. Dejará en este caso, que el curandero realice las inferencias para llegar al origen de la enfermedad. Efectivamente, al menos en Yepachi y en Maycoba, la gente que se enferma recurre primero a la automedicación; el conocimiento general de las hierbas se utiliza principalmente para el catarro, la fiebre, el dolor de cabeza y el dolor de estómago²⁷. Cuando esta automedicación no surte efecto recurren a las pastillas de la medicina alópata y van a la clínica de la comunidad donde generalmente hay una enfermera y un médico que hace su servicio como pasante por algunos meses. Si las pastillas no surten efecto, los encargados de las clínicas sugieren que vayan a centros de salud especializados, es decir, a las ciudades más cercanas a las comunidades. Generalmente los pimas, si tienen los recursos se trasladan a los hospitales, pero la gran mayoría, que carece de los recursos para ir hasta las ciudades, recurren a los métodos de algún

²⁷ Una encuesta realizada en Yepachi y en Maycoba (julio 2008), aplicada a los adultos, arrojó que la mayoría de la gente sabía utilizar las hierbas para las enfermedades más recurrentes. Por ejemplo casi todos los entrevistados sabían que el matarique (*psacalium decompositum*) y el chuchupate (*ligustricum porteri*) es utilizado para los resfriados, y la hierba de la víbora (*castilleja nervosa*) y la contrahierba (*trifolium*) para la calentura. Por supuesto que el conocimiento de las hierbas y raíces medicinales se emplea para otras enfermedades como el dolor de estómago, el dolor de cabeza y para la tos.

curandero local²⁸. Por lo tanto, los enfermos que se han valido tanto de su conocimiento herbolario como del conocimiento de los encargados de la medicina alópata, empiezan a considerar que su enfermedad ha sido causada por algún susto o por alguna maldición.

En cierta medida, lo que tiene enfrente el enfermo del susto constituye lo que Sperber (2005 [1996]: 86) denomina una "idea o creencia entendida a medias"; pues se trataría de una creencia que va más allá de la percepción y la verificación. Pero aún cuando no es comprendida en su totalidad la creencia es almacenada como información verídica. Esta capacidad de almacenar información que no es posible comprobar mediante métodos empíricos está condicionada, según Sperber, por dos aspectos centrales: primero que la fuente de la información sea una persona con cierto prestigio o autoridad y segundo, que esta creencia "reflexiva" esté apoyada por otra creencia. Es decir, el enfermo de susto aceptará que la causa de sus dolencias se debe al susto siempre y cuando un curandero experimentado así lo diagnostique y, siempre y cuando acepten que tiene que ver con la pérdida de su espíritu. Al aceptar una creencia de este tipo para sustentar otra creencia es lo que Sperber (2000), ha denominado la capacidad mental de generar metarrepresentaciones. Es decir, no son simplemente representaciones de objetos perceptibles, sino representaciones de otras representaciones mentales, que no necesariamente tienen que ser entendidas completamente para ser creídas.

El proceso que permite al curandero diagnosticar la enfermedad lleva tiempo. Si el enfermo es un hombre, el curandero lo sobará por tres días consecutivos; si es mujer cuatro días consecutivos. Desde el primer día de la sobada el curandero sueña con aquellos seres que asustaron al enfermo. Esta información complementa con lo que pudo haberle dicho el enfermo siempre y cuando recuerde algún susto en que no haya reparado lo suficiente como para identificar la causa de la enfermedad. Con esta información el curandero puede ir haciendo inferencias deductivas de lo que pudo ser la causa de la enfermedad. Pero, como había advertido, para él la fuente de toda la información se obtiene de las sobadas que proporciona al enfermo.

Esto tiene que ver con el hecho de que en muchas ocasiones el susto no se manifiesta concientemente o no es tan evidente para aquellos que lo sufren. Me contaba una señora de Yepachi que cuando era niña se enfermó porque

²⁸ Según la enfermera de Yepachi, los pimas recurren a los curanderos cuando se trata de enfermedades crónicas como la diabetes, la hipertensión, la tuberculosis, la artritis, etc. Como se trata de enfermedades que en su mayoría, no pueden curarse de un día para otro, sino que son controlarlas mediante medicamento, los pimas buscan remedios alternativos que les den mejores resultados.

vio morir a un señor, pero no sólo eso, se durmió en la misma habitación donde habían velado al muerto. Un día después del velorio, no podía comer, tenía mucha fiebre y vomitaba. Si bien la impresión que le causó la muerte del señor pudo afectar a la niña de manera conciente, haber dormido en el mismo lugar donde estaba el muerto no repercutió en su estado de ánimo y por lo tanto, es probable que no se haya dado cuenta que se estaba enfermando. En muchos casos, la gente que se enferma después de tres o cuatro días de haber sufrido algún susto, no logra establecer alguna relación de causa-efecto de eventos que están desligados en tiempo y espacio. Siguiendo con el caso de la niña, para el curandero no había duda que la causa principal de la enfermedad había sido dormir en la misma habitación donde se velaba a un muerto. Para curar a la niña el curandero la sobó con las cenizas de la leña aunque también utilizó ajo, *junko* y ocotillo. Este último ingrediente se usa por el olor que desprende y, según cuentan, es tan eficaz que si se pone en una ciénega, lugar donde habitan los *oískama*, es muy seguro que dicha ciénega se seque.

Aunque algunos curanderos curan con la bebida a base de estas hierbas, la base de las curaciones está en las sobadas utilizando estos ingredientes. El curandero al sobar no sólo obtiene información relevante para diagnosticar lo que tiene el enfermo, sino que con la sobada cura a los enfermos en tanto que permite al curandero soñar con los seres sobrenaturales. Efectivamente una vez que el curandero soba a la niña, le permite soñar durante la noche con el muerto que supuestamente es el causante de la enfermedad. El sueño se da en el primer día de la curación para pelear a puño limpio con el difunto que quería llevarse a la niña a su tumba.

He dicho que la base de la información necesaria que obtiene el curandero está depositada en el momento en que éste realiza la sobada en el cuerpo del enfermo. Sin embargo hay casos donde, con sólo reconstruir los hechos, el curandero obtiene la información que al enfermo le hace falta. Doña Paulita de Yepachi me contaba que en una ocasión no tuvo que sobar al enfermo, pues sólo con el brebaje a base de tres ajos y ocotillo, una paciente sanó de vómito. Se trataba de una señora que buscó el remedio de su mal mediante las recetas que la enfermera del pueblo le prescribió, pero no lograba detener el vómito, por lo que le recomendaron que viajara a otra ciudad a tratarse. Antes de irse, intentó con los remedios de Paulita, quien al momento de estar frente a ella le dijo: "tu estas enferma de susto". La paciente negaba este hecho; ella no se había enfermado de susto y creía que todo había sido por la ingesta de algún alimento descompuesto; pero la curandera insistía en su diagnóstico. Le preguntó si había sufrido algún sobresalto o si había sufrido algún accidente, fue entonces que la paciente le comentó que hace algunos días, para evitar caminar y rodear un río decidió, junto con su esposo, atravesar el afluente aún cuando llevaba mucha corriente. Cuando iba a medio camino, la fuerza del agua era tal que su marido la soltó de la mano y

de repente sintió que se la llevaba la corriente. Sin embargo, tomando fuerzas, piso una piedra y logró salir del río ella sola.

Para la paciente este evento no tenía nada que ver con lo que le pasaba a su estómago, pero la curandera insistía en su diagnóstico y, confiada, le dijo: "te voy a decir lo que pensaste en ese momento en el que estabas pasando el río y cuando tu marido te soltó la mano. En ese momento tú pensaste: 'la piedra que voy a pisar está resbalosa y es muy probable que me resbale y me lleve la corriente'". Para la curandera, no había duda de que el vómito era producido por pensar que al pisar la piedra podría ocasionar un accidente.

Este caso es sin duda una excepción pues la curandera no tuvo que soñar para curar el vómito de aquejaba a la paciente. Sólo mediante su diagnóstico y haciendo reconocible la causa -el susto que ocasionó pensar en la posibilidad de que se la llevara la corriente-, la enferma sanó al día siguiente. Pero si bien es un caso excepcional en la forma en la cual la curandera logra sanar una dolencia, ejemplifica muy bien lo que hace la mayoría de los curanderos: realiza una serie inferencias y metarrepresentaciones a base de supuestos compartidos. Explícitamente, la curandera le dijo a la paciente: "te voy a decir lo que pensaste", es decir, hace una representación mental de la representación mental que la paciente tuvo días pasados. El razonamiento de la curandera está basado en un principio causal del pensamiento; dedujo que si había mucha corriente y había sólo una piedra para salir adelante, la paciente pensó que podría morir ahogada; o haciendo un planteamiento contrafactual, el razonamiento de la curandera sería del tipo: "si la mujer no se hubiera soltado de la mano de su marido al cruzar el río, entonces no estaría enferma".

Pero lo importante de esta deducción que elabora la curandera es que la paciente sea consciente de los supuestos que permiten realizar una explicación de la enfermedad. Es decir, la curandera quiere comunicarle a la enferma que su enfermedad se debió a un evento que sucedió cuando intentaba cruzar el río. Lo primero que realiza ésta es preguntar si había sufrido algún susto días anteriores. Cuando la enferma le narra que había cruzado el río y había sentido miedo cuando su marido la soltó, inmediatamente la curandera hizo una inferencia basada en supuestos que considera verdaderos "sentir miedo puede causar una enfermedad". La curandera transmite esta inferencia y vuelve más manifiesto algo que había pasado desapercibido para la enferma. Hay que recordar que un entorno cognitivo común es el compendio del entorno perceptible que comparten dos o más individuos, sólo cuando alguien quiere comunicar algo de manera ostensiva tendrá que hacer más manifiesto algo de este entorno para que su intención de comunicar algo pueda ser relevante (Sperber y Wilson, 1994 [1986]: 55). El objetivo de esta conexión entre un evento del pasado y la enfermedad es que la enferma logre

hacer las inferencias adecuadas identificando del conjunto de manifiestos de su entorno, el que desató la enfermedad. En este sentido, la enferma reconoce la intención de la curandera quién, a su vez, da por hecho que ambas comparten una serie de supuestos sobre el origen de las enfermedades del vómito. Para ello, la curandera fue lo suficientemente relevante, es decir, su respuesta no requirió demasiado esfuerzo al remitirse a un supuesto verdadero para ambas (sentir miedo de ahogarse puede causar susto), y consiguió un efecto cognitivo mayor: lograr explicar la causa del vómito. Una vez que se acepta lo que provoca la enfermedad, la curandera proporciona los brebajes de ajo y ocotillo para recuperar el espíritu de la enferma.

Pero siguiendo con el papel importante que juegan los sueños, advertía que los enfermos creen que los curanderos se pelean con los seres sobrenaturales que gustan por llevarse el espíritu, porque tienen una serie de supuestos que los consideran verdaderos. Saben que el espíritu de los muertos y los *oískama* son seres sobrenaturales que no son perceptibles o que no son fáciles de ver. Por eso los curanderos deben de soñar para lograr verlos e interactuar con ellos. Pero los enfermos no son los únicos que tienen estas capacidades metarrepresentativas, el curandero hace gala de un dominio extraordinario al poner en práctica un conjunto de metarrepresentaciones durante la curación del susto. Un curandero sabe que cuando llega un paciente a su casa las pastillas que receta el doctor no han surtido efecto y asume que tiene un mal producido ya sea por un susto o por una hechicería. Y aunque el enfermo tenga síntomas muy específicos: vómitos, mareos y, en algunos casos hinchazón de alguna parte del cuerpo, sabe que el origen de todos estos males proviene de la captura de su espíritu por seres sobrenaturales y que la única manera de recuperar la salud es arrebatárles dicho espíritu a estos seres.

Lo primero que identifica el curandero es el pulso; si el corazón está muy agitado entonces es que se trata de un susto. "El pulso tiene que estar en su lugar" (en el antebrazo o en la muñeca) me contaba doña Patrocinia de Yepachi, "si está asustado, el pulso está desparramado", es decir, está en el brazo pero en otro lado que no es el común. Esto indica que el enfermo tiene susto, causado por los estos seres sobrenaturales. Una vez identificada la enfermedad queda en las manos del curandero soñar a los seres sobrenaturales causantes de la enfermedad.

En realidad, con la curación del susto entre los pimas es posible considerar la hipótesis de que la mente asigna "agentes" a los eventos que no pueden ser comprendidos; resulta cognitivamente fácil y natural establecer causantes aún cuando los agentes no pueden ser vistos y aún cuando no resulta tan obvio su participación. Se trataría en realidad, como sugieren McCauley y Lawson (2002: 22) y Atran (2004, 78), del resultado de una evolución

de la mente que, ante la presencia de peligros y predadores, nuestros ancestros desarrollaron un "dispositivo de detección de agentes hiperactivos", que aún cuando pudiera dar resultados falsos, la misma detección de estos agentes permitía explicar lo que no tenía explicación e identificar algún tipo de peligro inminente. De esta forma, ha prevalecido la tendencia a dar explicaciones causales de los eventos que no pueden ser entendidos en su totalidad mediante la intervención de agentes que a su vez son contraintuitivos.

Pero no todos tendrían la capacidad de identificar las causas de la enfermedad mediante este dispositivo de detección de agentes hiperactivos, o más bien, habría especialistas que son los que interactúan con ellos. De hecho, no sólo poseen un dominio reconocido para resolver la causa de la enfermedad, sino que pueden adelantarse a lo que sucederá; es decir, no sólo establecen inferencias mientras se presenta un enfermo en su casa sino que previamente saben quién será "presa" de los *oískama*. En este sentido, su dispositivo de detección de agentes está mucho más desarrollado que el de cualquiera.

Los sueños también son formas de predicción, pues si alguien sueña que llega a un lugar determinado es muy seguro que, una vez que despierte, así sucederá a lo largo del día. Un señor de Piedras Azules soñó una vez que dos personas estaban construyendo una casa y cuando despertó se dio cuenta que unas personas habían efectivamente levantado una casa. La importancia de estas predicciones a través del sueño nos puede llevar a entender el carácter central que adquiere en la curación. De alguna manera, los curanderos predicen si los enfermos morirán o vivirán, todo depende de su lucha con los *oískama* y por lo tanto del rescate de su alma. Curiosamente, esta experiencia que tiene el curandero en sus sueños no es de ningún modo predecible, no existen fórmulas establecidas que garanticen el éxito o el fracaso en una lucha sin cuartel a puño limpio con los *oískama* encargados de ocasionar el susto. En realidad, no pelean sólo con uno de ellos, si el enfermo es hombre, pelean con tres mujeres *oískama*; si es mujer, pelean con cuatro hombres *oískama*. En una ocasión un curandero del Kipor, ranchería que está muy cerca del poblado de Maycoba, dejó de practicar la curación a raíz de un fracaso en uno de esos sueños pues no pudo arrebatarse a los *oískama* el espíritu del enfermo. Su paciente murió en la mañana siguiente del sueño, y el curandero quedó muy grave después de este enfrentamiento. Desde entonces ha dejado de curar. El éxito o el fracaso de un curandero lo dirá su propio estado de salud: el curandero puede despertar de este sueño épico con moretones y enfermedades evidenciando su derrota o totalmente limpio, aunque adolorido o con algunos golpes, garantizando su victoria. De alguna manera, con la lucha contra los *oískama* los curanderos decidirán la vida o la muerte de los enfermos.

El campo de batalla varía en cada caso así como la intensidad de la batalla contra los *oískama*. Por ejemplo me contaba el curandero de Piedras Azules, Luis C., que una vez soñó que iba campeando por el monte y de repente se sentó frente a una ciénega. Después de un tiempo se dio cuenta que, al voltear, había muchos niños a su alrededor, entonces se levantó y agarró a uno de ellos; en realidad estaba salvando al niño que estaba curando. En esta ocasión el curandero no tuvo que enfrentarse con los captorees del espíritu del niño, pero este caso fue una excepción. Los curanderos están constantemente en una lucha con estos seres sobrenaturales estén o no curando a una persona. El mismo curandero relataba que una vez estaba soñando que lo estaban persiguiendo dos serpientes que habían salido del "campo santo" (cementerio). Durante la persecución lo cercaron en unas piedras muy grandes que había por ahí, quedando atrapado en un hoyo. Pero al pensar en Dios, empezó a tratar de salir; se sujetó de una rama y pudo salir ileso. Las serpientes, para asegurarse de capturar al curandero, pusieron una espacie de clavos en el camino, por si lograba salir del hoyo donde lo tenían, pero el curandero logró esquivar esta trampa y despertar sin ningún daño. Como advierte la curandera Patrocinia de Yepachi, para ser curandero se necesita, sobre todo, mucho valor, pues cuando ya está muy avanzada la enfermedad también pueden caer enfermos. Valor para pelear y para aguantar los golpes. Un curandero de Maycoba relataba que siempre terminaba adolorido de las piernas por las patadas que recibe de los seres sobrenaturales. Para asegurarse que ganarán una batalla con estos seres sobrenaturales los curanderos se encomiendan a Dios o algún santo o virgen del panteón católico. Antes de acostarse para soñar ponen velas a las imágenes; ponen tres si el enfermo es un hombre y cuatro si se trata de una mujer. Estas velas serán los indicadores de la duración de la enfermedad, pues una vez que se consumen los enfermos sanarán.

Como he ido señalando, en prácticamente todos los actos rituales se distinguen a las mujeres de los hombres mediante el cuatro y el tres respectivamente. En este sentido, las curaciones no son la excepción pues determina el número de días que debe de aplicarse las sobadas y el número de velas que se ponen en los altares domésticos o en las iglesias católicas. Pero incluso este simbolismo numérico tiene que ver con el grado de dificultad de una curación. Así, mientras que aliviar a una mujer del susto implica que el curandero tendrá que pelear con hombres *oískama*, para curar a un hombre el curandero tendrá que pelear con las mujeres *oískama*. Por lo tanto, resulta más fácil curar a los hombres no sólo por lo días que implica hacer las sobadas y los rezos, sino por el hecho de que pelean con mujeres en vez de hombres.

Para encontrar a estos seres sobrenaturales el curandero sueña y va al lugar donde el enfermo sufrió el susto. Como se trata de una pelea se necesita mucho valor y se pueden valer, durante la pelea, no sólo de sus habilidades

físicas sino de armas o palos para vencer a los *oískama*. Del mismo modo también suelen encomendarse a alguna divinidad, sobre todo a los santos patronales de cada pueblo. Marina M. de Yepachi reza el rosario antes de soñar y una vez que despierta vuelve a rezar el rosario. Además cuando pelea termina muy débil por lo que se toma cuatro granos de maíz en ayunas.

Muchos curanderos, cuando pierden, argumentan que la enfermedad estaba demasiado avanzada y que era imposible hacer algo. Algunos dejan de curar después de una derrota. Sin embargo, al argumentar que la enfermedad ya estaba muy avanza y que cualquier intento estaba destinado al fracaso, los curanderos justifican que tanto sus habilidades como la técnica utilizada eran las más adecuadas para detener la enfermedad. Como apunta Gadamer en relación al prestigio del médico y la eficacia de curar “¿Quién se anima a decidir –y sobre todo si se trata de un lego- hasta qué punto se trató de un posible fracaso de la capacidad del médico o hasta qué punto no fue un destino prefijado lo que produjo el infortunado desenlace del caso?” (2001 [1993]: 47).

Sin embargo, para evitar un fracaso, los pimas prefieren, cuando la enfermedad está muy avanzada, irse con los curanderos de otros pueblos de la misma región, que gozan de un mayor prestigio. La señora Socorro de Yepachi, después de cuatro años de un dolor intenso a la boca del estómago, decidió ir con un curandero de Cuauhtémoc dado que consideraba que su enfermedad ya estaba tan avanzada que iba a ser inútil el remedio de un curandero local.

Los pimas pues, le apostarían a la curación del sueño cuando su enfermedad, sin estar tan avanzada, no puede sanar con la medicina alópata. El sueño es para los pimas parte del “dispositivo de detección de agentes hiperactivos” dado que se concibe como una forma de predicción de lo que acontecerá; para los curanderos es el momento ideal para enfrentarse a los seres sobrenaturales pues sólo de esta forma es posible tener un contacto físico con ellos, sólo de manera onírica los *oískama* se hacen visibles.

6.4 EL MAL PUESTO

Como señalaba, cualquier persona que sienta envidia sobre otra persona y exprese de manera verbal mediante una maldición estando presente la víctima o no, producirá una enfermedad que al igual que el susto, no podrá curarse con las pastillas y otros medicamentos de la medicina alópata, sino que tendrá que curarse con algún especialista dedicado al “mal puesto” o la brujería. No habría en este sentido ninguna cualidad o capacidad sobrenatural que

distinguiera a los brujos de cualquier otra persona. Por ejemplo, en la ranhería La Dura me comentaba José Ángel G. que su mujer se murió debido a una maldición. Todo ocurrió cuando dos mujeres llegaron a su casa a pedir prestado maíz; a diferencia de José Ángel que había logrado cosechar suficiente grano para todo el año, a estas señoras no les había ido tan bien en la temporada. Una de las señoras fue explícita y pidió prestado algo de maíz a la esposa de José Ángel pero la otra se quedó callada. Para José Ángel, aquella que se quedó callada le hizo el hechizo a su mujer; le metió una serpiente en el estómago que la puso tan grave que terminó muriéndose. La causa de la brujería se produjo porque la esposa de José Ángel no le ofreció maíz a la señora que se había quedado callada. En este caso concreto para José Ángel era manifiesto que la actitud callada de la persona que venía a pedir maíz y la actitud de su mujer que no fue lo suficientemente generosa detonó la enfermedad.

Sin embargo, este caso es excepcional pues en general a los pimas les resulta difícil identificar el causante de un daño; las maldiciones pueden venir del vecino o de una persona de otra ranhería y por lo tanto sería difícil determinar quién causó la enfermedad. Sobre todo en un pueblo como Yepachi que goza de una fama regional de albergar a muchos brujos. Los mismos habitantes de Yepachi recomiendan tener mucho cuidado pues hay gente que se dedica a causar daño. Pero si bien es difícil determinar quién fue causante de una enfermedad, una de las principales funciones de los curanderos especialistas en esta clase de enfermedad es precisamente identificar quién lanzó la maldición. Es decir, los curanderos, si quieren tener éxito, tendrán que hacer evidente su habilidad para establecer la relación causa-efecto en la enfermedad.

Los curanderos pimas son especialistas en curar el susto pero algunos de ellos también se han preparado para curar otras enfermedades como aquellas producidas por la brujería. En realidad hay muy pocos curanderos que sólo se especializan en curar el daño producido por alguna maldición. Tal vez esto sea una de las causas por las que la gran mayoría de los pimas que sufre una maldición no acuda a los curanderos locales sino que vaya con aquellos que gozan de una fama regional; se van a la ciudad de Cuauhtémoc o a otros pueblos de la Sierra Madre Occidental para curar sus males. De hecho, aquellos curanderos pimas que suelen curar las enfermedades causadas por una brujería aprendieron a curar con estos especialistas regionales. Por ejemplo Luís C. de Piedras Azules no sólo cura el mal del susto sino que cualquier tipo de enfermedad relacionada con una brujería. Las técnicas que emplea las aprendió de su tía de Sahuaripa y de un curandero que goza de mucha fama en la ciudad de Cuauhtémoc. De todos los curanderos habitantes de Yepachi y de las ranherías aledañas, Luís C. es de los pocos que cura con huevos de gallina, con un crucifijo y con una vela. Para sacar el daño, el curandero pasa

por el cuerpo del enfermo el huevo junto con el crucifijo. Se supone que el huevo se queda con el daño y el enfermo se cura. Al terminar, quema el huevo y el humo que sale es identificado como el mal que tenía el enfermo. También el crucifijo ayuda en este proceso de "limpia". La vela que utiliza se supone que es una especie de guía del enfermo, pues según Luís C. éste se encuentra en la oscuridad y necesita que alguien lo guíe al camino de la luz "es como un sol para él" me decía el curandero. Pero como sucede con la enfermedad del susto, los pacientes llegan con los curanderos para que les resuelvan la falta de información con respecto a los causantes de la enfermedad. Por ejemplo, una señora de Yepachi que se sentía muy mal, con mucho vómito, dolor de cabeza y sin apetito durante más de un año, fue a un rancho llamado Pedernales cerca de Guachochi en la sierra Madre Occidental, porque ahí vive un curandero con mucha fama para curar la brujería. El curandero le sacó de la cabeza un escorpión y le hacía que escupiera mucha espuma. En realidad este tipo de curanderos no suelen ser muy precisos con respecto a la identificación de la causa de la enfermedad. Por ejemplo, este curandero de Pedernales le dijo a la señora que una persona que vivía a unas cuantas casas del lado izquierdo de la iglesia del pueblo de Yepachi había sido la causante del daño y la envidia. Es decir, nunca el dijo el nombre de la persona que la había causado el daño. Pero aún así, a los quince días de haber ido con este curandero, la señora se curó por completo.

En realidad, la preferencia de los pimas por los curanderos foráneos tiene que ver con esta información relacionada con el causante de la enfermedad. Me contaba el curandero de Piedras Azules que de continuo se ven en una situación comprometedora a la hora de identificar al culpable, pues puede que aquella persona señalada le reclame al curandero por estar diciendo que es un brujo y que anda lazando maldiciones por envidia. En realidad muchas veces este curandero no les dice quién fue para evitar conflictos posteriores.

Por otro lado, hay una ambigüedad con respecto a los agentes encargados de realizar el daño. Si bien cualquiera pueda ocasionar alguna enfermedad mediante una maldición a causa de la envidia que siente de otra persona que tiene mucho dinero o mucho trabajo o mucha salud, también es verdad que puede haber personas que se dedican a causar el daño sin que dependa del sentimiento de envidia. En pima a estos agentes se les nombra *makamá* y es traducido como "el dañero". También se les conoce como *juuk*. La enfermedad que provocan estos *makamá* es similar a lo que se ha descrito con respecto a los *oískama*: afectan el espíritu de las personas y por lo tanto, podrían ocasionar la muerte. Pero al hechizo se le nombra *makag* lo cual habla de la particularidad de la enfermedad que realizan los "dañeros".

Pero al igual que los *oískama*, los *makamá* "levantan la persona" y se la llevan a su casa. Incluso también están muy relacionados con la enfermedad

del susto pues pueden causar un daño valiéndose de los animales que controlan. Cuando aparece un animal de sorpresa en la casa de una persona se cree que lo mandó un brujo precisamente para que se enferme de susto. El hecho de que salgan de noche y por los calentones como me contaban en Yepachi, indica también una relación con la enfermedad del susto. De hecho, es común que, al igual que los *oískama*, los brujos sean considerados gente antigua. De hecho, se cuenta que aquellos pueblos que antiguamente eran habitados por pimas como el de Ónovas, eran pueblos de brujos. La única diferencia entre los *oískama* y entre los brujos sería que los primeros están relacionados con las ciénegas y las serpientes y los brujos no necesariamente.

La noción de brujo también está asociada a personas con habilidades para curar. Es decir, no sólo se trata de personas dedicadas a provocar enfermedades sino también se dedican a restablecer la salud. Esta doble cualidad, enfermar y curar haría de los brujos personas peligrosas y de poco fiar. Esto suele reflejarse además en el cobro de una consulta. Por ejemplo, una señora de Yepachi cobra por sobada 10 pesos por día en comparación de otros especialistas en la curación que cobran hasta 100 pesos la consulta. Además los brujos no necesariamente saben curar a las personas a través de los sueños, porque la brujería no sólo se cura con hierbas diferentes sino con técnicas también diferentes.

6.5 EL RITUAL DE CURACIÓN EN LA JUNTA DE LOS RÍOS

Además de la curación a través de los sueños, los pimas utilizan otras técnicas para curar enfermedades relacionadas con el susto pero también con la brujería. Por ejemplo, me comentaban en Yepachi y en Maycoba que hay curanderos que curan y diagnostican utilizando una cobija que utilizan para cubrir a los enfermos. Esto en realidad es un mecanismo de diagnóstico pues lo hacen para determinar si se trata de una maldición o de otro tipo de enfermedad. Ponen a la persona enferma hincada y la tapan con la cobija. Posteriormente, el curandero coloca adentro de la cobija un "ollita con brazas y chiltepin". El humo que desprende este chile es muy irritable de tal forma que, si la persona no aguanta mucho el humo quiere decir que está enfermo de brujería. El humo, además de demostrar que se trata de una enfermedad producida por una maldición, puede ser útil para "sacar" el mal, pues va limpiando el cuerpo del enfermo cuando se inhala.

Otra curación que, hasta donde sé, sólo se realiza en Mesa Blanca, está relacionada con los ríos y las ciénegas, es decir, con los *oískama* que provocan el susto. La curación en realidad pone en juego todo lo que se ha dicho con

respecto a la enfermedad del susto y con respecto a los niños y la facilidad de "perder la mente". Sin embargo, hay un ingrediente adicional que tiene que ver con la geografía; se trata de una curación que se realiza en la junta de dos arroyos. ¿Cómo explicar que una curación para salvar a un niño se realice en la intersección de dos arroyos? Desde la antropología cognitiva este ingrediente adicional sería, no una expresión ritual que ocultaría un significado sino parte de un simbolismo que permitiría focalizar lo que resulta relevante para los pimas de su medio ecológico. En otras palabras, la junta de dos arroyos desvía la atención a este fenómeno natural, posibilitando alguna evocación sobre la misma. Como lo señala Sperber "el tratamiento simbólico aparece, en efecto, como una indicación de dos aspectos: por una parte, un desplazamiento de la atención, o *focalización*; y, por otra parte, una búsqueda en la memoria, o *evocación*" (1988 [1978]: 149).

Con la curación *batáraja* "llevar por el agua"²⁹ realizada por los pimas de Mesa Blanca, hay una serie de aspectos simbólicos que no tienen para los pimas una explicación o un significado; simplemente se llevan a cabo como marca la costumbre. Se trata de un ritual de curación para recuperar la "persona" o el espíritu de los niños mayores de 3 años. Es decir, es un ritual provocado por una situación de peligro (una enfermedad) desatado por la envidia de un hermano fallecido. La enfermedad, muy similar a la que suelen tener las personas de cualquier edad a causa de un susto, presenta los siguientes síntomas: hundimiento de los ojos, temperatura corporal alta y una pérdida de entusiasmo respecto de la que la medicina alópata puede hacer muy poco o nada. Cuando la persona tiene el cuerpo helado quiere decir que "el muerto lo tiene agarrado".

Los pimas de Mesa Blanca consideran que la causa de la pérdida de la "persona" entre los niños pequeños está relacionada con la muerte de uno de sus hermanos que le antecedieron. Los pimas creen que la muerte prematura de uno de sus hijos necesariamente causará la enfermedad de sus futuros descendientes. Se trata de una especie de envidia del niño muerto sobre el niño vivo, sujetando a la "persona" de este último. En realidad lo que se intenta recuperar con el ritual *batáraja* es el espíritu del infante que, por más medicinas y remedios caseros, no puede volver a su cuerpo. En efecto, cuando se agotan todos los remedios y todas las alternativas curativas, y no es posible entender el origen de la enfermedad se habla a los especialistas para que "paseen al niño"

²⁹ Ha sido difícil dar con el término en lengua pima de esta curación. A pregunta expresa de cómo la nombran sobresalió el término de *batáraja* que se traduce como "llevar por el agua", aunque otros señalaron que podría ser *biñudda* que se traduce como "echar en el agua". He decidido usar el nombre "llevar por el agua" tanto en español como en pima porque se trata de una curación caracterizada por "pasear" al enfermo por un arroyo y no tanto de echarlo al agua.

en un pequeño arroyo adentro de una tina grande sujeta por dos adultos de sexo opuesto.

Los padres del niño enfermo se encargan de buscar a estos dos adultos, que serán en el futuro los padrinos del enfermo para llevarlo por el arroyo hasta el punto donde se conecta con otro afluente. Durante el paseo se tiran tamales elaborados con excremento de perro y de gallina; de hecho se colocan delante de la tina y la gente invitada a este ritual (es un ritual al que, lejos de ser privado como podría pensarse, se invita a los vecinos para que participen en la recuperación del niño) se dan a la tarea de lanzar piedras a los tamales para que se desmoronen en el curso del paseo. Se hacen tres tamales de cada uno si el enfermo es varón y cuatro tamales de cada uno si es mujer. En el momento de la unión, es decir, en el punto donde convergen los dos arroyos para volverse uno solo, los padrinos del niño alzan la tina para ponerla en la tierra. Se cree que con este paseo por el curso del agua el niño volverá a la normalidad, es decir, que su espíritu será liberado. Aquellos que se encargaron de llevarlo por el río llevan en brazos al niño hasta la casa de sus padres para que sus huellas no queden marcadas en la tierra. Los invitados siguen al enfermo y una vez que se encuentran afuera de la casa comienzan a tomar *baki* y a bailar en parejas. Hay veces que en lugar de llevar al niño hasta su casa, todos los invitados se quedan a un lado del arroyo para tomar y bailar. El enfermo es el primero en beber el *baki*, tres tragos si es varón y cuatro si es mujer. Después tendrán que fumar cigarrillos de marca *Faros* en las mismas cantidades de acuerdo a su género (en realidad sólo prenden dichos cigarrillos sin que los consuman en su totalidad para que los adultos presentes los fumen).

Durante este pequeño convite entre los asistentes comienza un baile de pareja con música de acordeón y guitarra ejecutada por gente local. El baile dura hasta que se termina el *baki* que, de acuerdo con lo que hemos dicho sobre las cantidades en relación a los sexos, cuando se trata de una niña hay mucho más para tomar debido a que se hacen cuatro ollas completas del mismo y sólo tres si es un muchacho. De acuerdo con los pimas, el baile permite borrar las huellas del niño recién sacado del arroyo, si es que no lo cargaron, para evitar que su alma sea de nueva cuenta secuestrada. Las huellas pueden ser seguidas por aquellos seres que sujetan el espíritu del enfermo, de hecho, el traslado por el agua es precisamente para que no quede rastro del niño en su andar; es una simulación de un viaje donde incluso se incluyen los tamales hechos de excremento de perro y de gallina como si fuera una carnada para aquellos seres habitantes del río. Las piedras que les habitan nos remiten a la relación de lucha y conflicto que prevalece entre aquellos seres habitantes de las profundidades de las ciénegas y los ríos, con los seres humanos.

La creencia de que el niño muerto es el causante de la enfermedad del niño vivo, nos lleva a una segunda creencia: los muertos pueden causar

enfermedades por envidia "sujetando" el espíritu de la persona. Una creencia que, como se veía más arriba, esta diseminada entre las distintas ranherías y pueblos pimas. Los huesos de las cuevas son el ejemplo más significativo al respecto, pero en general los pimas tienen la creencia de que los muertos pueden llevarse el espíritu de los vivos como se veía en el caso de la niña que se quedó dormida en la casa donde se estaba velando a un muerto.

Como ya se ha señalado, los pimas tienen un gran respeto y temor a los seres que viven en las ciénegas y en los cauces de los ríos porque también ellos se pueden llevar el espíritu de las personas que pasan por sus territorios, es decir, al igual que los niños muertos, estos *oískama* pueden provocar la muerte por sentirse invadidos por otras personas. Así como el niño muerto fue el primero que ocupó un lugar en la familia, estos seres fueron los primeros pobladores del mundo; pueden ser considerados como los antepasados de los pimas y reproducen en las ciénegas un mundo paralelo al mundo de los hombres en la tierra.

Pero la pregunta que se desprende de esta práctica ritual es ¿por qué es necesario sacar al niño del río cuando éste se junta con otro? Para un antropólogo que está acostumbrado a descifrar significados ocultos representa un verdadero dolor de cabeza, porque las exégesis al respecto no permiten explicar esta peculiaridad del ritual. Sin embargo, desde otro punto de vista, este ritual no hace sino focalizar un fenómeno de la naturaleza que por sus peculiaridades ha llamado la atención de los pimas desde hace muchos años.

Al menos para los pimas de Mesa Blanca, el recuerdo de su asentamiento en un lugar llamado "La Junta de los Ríos" está presente constantemente. Estos pimas que ahora habitan en la comunidad de Mesa Blanca y el Cable, llegaron primeramente al punto donde confluyen las aguas del río Tutuaca y el río El Aro, es decir, a La Junta de los Ríos, en busca de tierras cultivables y la opción de trabar en las minas de la región. Este asentamiento, según advierte Pennington (1980: 21), es tan antiguo como los otros asentamientos donde se conformaron los pueblos de misión durante la conquista.

Sin embargo, los habitantes de Mesa Blanca siendo recordando este lugar como un lugar con muchas ventajas para la agricultura y la ganadería. La tierra, según algunos relatos de los pimas de Mesa Blanca, era sumamente fértil y nunca les faltaba el agua para la siembra del maíz y el frijol. Además de permitir la cría de ganado vacuno, se rememora no sin cierta añoranza que había "leones", "osos" y muchos venados para cazar. Sin embargo, los primeros pobladores que llegaron a este lugar se fueron distribuyendo poco a poco a lo largo de la sierra formando pequeños ranchos de agostaderos y de temporal. De hecho, desde 1950, habiendo más de 150 habitantes en esta zona, se conformó el ejido "La Junta de los Ríos" con 45,000 hect. Aún así todos los años

la gente que vivía es sus ranchos dentro de este ejido bajaba a su antigua morada para celebrar la Semana Santa y para hacer el *yúmare*. Este poblado estaba concebido para ser un centro ceremonial; según los pimas, todavía es posible apreciar las gruesas paredes del inacabado templo que los antiguos moradores querían levantar para llevar a cabo las celebraciones y para adorar a las diversas imágenes del santoral católico. Sin embargo, el templo nunca quedó terminado y la población muy pronto abandonó la Junta de los Ríos por cuestiones relacionadas con la dinámica económica de la región y por la lógica de los programas gubernamentales, durante el siglo XX, dirigidos a los indígenas.

Los pimas finalmente formaron la comunidad de Mesa Blanca dejando sin habitantes a la Junta de los Ríos por la cercanía de los diversos aserraderos que explotaban la madera de la región, que de continuo solicitaban mano de obra. Gracias a estos aserraderos se construyó una brecha que permitía el traslado de gente en camiones madereros a la cabecera municipal de Madera para adquirir provisiones. Además, esto coincidió con un proyecto gubernamental para construir un albergue en los lomeríos de la sierra formándose así la comunidad de Mesa Blanca.

Sin embargo, la curación reproduce, a una escala menor por supuesto, el antiguo paisaje de los pimas. Llevar al niño en el agua tiene, para los pimas, una explicación casi lógica: es un mecanismo para que sus huellas no queden plasmadas en la tierra y los *oískama* o su hermano fallecido no tengan ninguna posibilidad de capturar su espíritu, es decir, se trata de una representación que hace explícita la separación del enfermo de aquello que lo sujeta. De mismo modo, los tamales elaborados de excremento de perro son considerados útiles para atraer el espíritu del enfermo, según las propias versiones de los indígenas. Me comentaban que es el "lonche" que llevan durante su viaje. ¿Se trataría en realidad de una carnada a los *oískama* para que al momento de tomar los tamales sea posible lastimarlos con las piedras que se lanzan al agua? En realidad tampoco existe alguna explicación de este comportamiento, pero si con las piedras se pretende lastimar a alguien, ese alguien sería en definitiva a los seres sobrenaturales que intentan llevarse el espíritu de la persona. En otras palabras, se repite el acto violento que los curanderos llevan a cabo en sus sueños. El hecho de consigan padrinos para el niño que se busca salvar y el hecho de que se lleve dicha curación en el cauce de un río, puede identificarse una asociación con la concepción que tenían los antiguos pimas sobre el bautismo como un ritual que permitía subsanar las enfermedades (Ezell, 1983: 155).

Sin embargo, sacar al niño antes de que se conecte un afluente con otra corriente de agua no tiene, como advertíamos, una relación con la cadena de pensamiento sobre la causa de la enfermedad. Pero al reparar en las ciénegas

y en los ríos como lugares que han sido decisivos para el asentamiento de los ranchos en medio de la sierra, permite subsanar la carencia de exégesis para llegar a identificar una evocación de un suceso trascendental: el asentamiento de la gente en el vértice de los dos ríos. Es posible, desde esta perspectiva, hablar de una especie de focalización que describe o incluye información nueva pero que ya forma parte del mismo ritual. Es decir, el ritual se realiza en Mesa Blanca, en medio de la sierra y en una intersección común de agua para aliviar a los niños que han perdido su espíritu. En ningún momento se hace mención de la Junta de los Ríos, pero a través de las cadenas de pensamiento que hemos establecido podemos llegar a la focalización del asentamiento a partir de la curación.

Por otro lado, resulta significativo que los únicos pimas de la región que realizan el ritual de esta forma tan peculiar sean sólo los de Mesa Blanca. Entre los pimas de Yepachi sí se hacía esta curación de la misma manera, pero por alguna razón ya no se utiliza para salvar a los niños que enferman de susto. En Maycoba, también pasean el niño en una tina a lo largo de un pequeño arroyo cuando éste se encuentra muy enfermo (sin querer comer y con calentura). La razón de la enfermedad es la misma que se argumenta en Mesa Blanca: el hermano que murió no deja vivir al hermano que vive. De la misma forma, se consigue a dos personas como padrinos y junto con los padres pasean al niño tres veces seguidas en el arroyo. Además, los presentes que son espectadores del paseo avientan al agua piedras durante el paseo. A pesar de todo, es decir, a pesar de que estamos frente a una curación muy similar a la que se presenta en Mesa Blanca, en Maycoba no se realiza en una confluencia de dos arroyos; simplemente se lleva a cabo en el cauce de un solo arroyo. Una vez que se ha realizado el paseo por tres veces seguidas los padrinos y sus padres sacan al niño enfermo y lo llevan a la casa. La presencia de la curación en otros pueblos pimas hace pensar que es una representación cultural pues comparten un conjunto de creencias al respecto, sin embargo, la diferencia sigue siendo la confluencia de dos arroyos, como punto central para la eficacia de la curación en Mesa Blanca. En Yepachi el ritual se dejó de hacer por la falta de especialistas en la curación de los niños, aunque la misma ausencia de estos especialistas es el resultado en realidad, de la poca relevancia para los pimas de esta curación, y con ello, la poca eficacia simbólica. La pregunta entonces es ¿por qué en Mesa Blanca sigue practicándose? Las razones pueden ser muchas y pueden estar relacionadas con cuestiones meramente contingentes. El hecho de que se trate de un rito de curación, depende de factores sociales como la existencia de una autoridad (en este caso moral) encargada de realizar el ritual. En este sentido, en Mesa Blanca, los curanderos (una pareja de ancianos) que se han encargado de hacer este ritual son los mismos que año tras años han realizado el ritual del *yúmare*, representan dicha autoridad y son los que conocen exactamente qué es lo que se tiene que hacer para realizar dicho ritual.

Otra explicación puede estar relacionada con la ausencia de una clínica en Mesa Blanca, pues este aspecto ha hecho imperativo que se mantengan rituales de curación que en otros lados ya se han olvidado gracias a los servicios de la medicina alópata. En Yepachi, la existencia de una clínica donde se da servicio para la medicación de medicina alópata ha funcionado desde hace varios años y probablemente esto ha incidido en cambiar las formas de curar los males que aquejan a los pequeños niños. Sólo quedan aquellos curanderos que se dedican a sanar enfermedades que la propia enfermera del lugar no puede aliviar.

En cualquier caso, lo que se demuestra es una falta de creencia en la eficacia del ritual y dichos factores pudieron jugar un papel importante para su desaparición. El debilitamiento de esta creencia, producida por estos elementos asociados al "medio ecológico", pudieron ser decisivos para corroborar que, aún cuando la práctica ritual se llevara estrictamente, es decir, como marca la costumbre, se pudo haber producido una desgracia, como la muerte de un niño. Me parece que estos factores fueron determinantes para la desaparición de este ritual.

Pero volviendo a la hipótesis de la relación entre el ritual y el asentamiento de los pimas en la Junta de los Ríos ¿hasta qué punto podemos hablar de una evocación si la misma curación estaba, hasta hace unos años, presente en Yepachi y cuyos habitantes no se asentaron en la Junta de los Ríos? En probable que para los pimas asentados en Yepachi, la posibilidad de desarrollar la agricultura en medio de dos ríos no les resulte en hecho extraño, pues ha sido una constante regional, que habla de la importancia que ha tenido para el desarrollo de los grupos indígenas de la sierra Madre Occidental y de los grupos nómadas del desierto en el estado de Sonora y en los Estados Unidos. Por poner algunos ejemplos: de acuerdo con los estudios arqueológicos del suroeste norteamericano los primeros ancestros de los pimas, los *Hohokam*, se asentaron (300 años a.C.) precisamente en los valles que se forman con la intersección del río Salt y el río Gila, en el actual estado de Arizona (Russell, 1908: 23-24, Hackenberg, 1983: 165, Moore, 1994: 1). Luis Xavier Velarde en 1716, como parte de su Relación donde hace toda una descripción de los asentamientos de la pimería alta, confirmaba que entre los ríos quedaban los vestigios de una antigua población pima "Aseguran dichos pimas que la otra banda de[l] Gila, en el ángulo que forma la junta de los dos ríos, Verde y Salado, hay ruinas de otras semejantes casas" (*apud* González, 1977:54). Aún cuando las distancias y los contextos son totalmente diferentes y aún cuando no hay forma de demostrar que existieran relaciones políticas o económicas entre los pimas altos y los pimas bajos, resulta significativo que en una región tan amplia los asentamientos en medio de los ríos sea una constante durante varios siglos. No debería de sorprender entonces que en un ritual de curación

relacionada con la presencia de seres sobrenaturales relacionados con el agua de los ríos y las ciénegas, aparezca esta referencia geográfica que ha formado parte de la historia de los grupos indígenas de esta región.

Como advertía, la curación está focalizando esta formación de un río cuando se juntan dos y cada grupo en cada época realizará, a partir de la misma, evocaciones distintas. Entre los pimas, el esquema que establece la junta de los ríos y el conjunto de creencias relacionados con los seres sobrenaturales se presenta también cuando se habla de los caminos. En efecto, todos los parajes conformados por dos caminos que, viniendo de dos rutas totalmente distintas, llegan a un punto que los vuelve uno solo, se vuelven objeto de reflexión. Me contaban en Yepachi (Patrocínio, 2009), que en una ocasión una pareja de ancianos iba caminando para su rancho por un pequeño camino que va entre las faldas de los cerros. Sin embargo, cuando llegaron al punto donde converge otro camino cuyo trayecto transcurre por otra dirección, empezaron a escuchar silbidos; los ancianos siguieron su paso tratando de no darle mucha importancia y siguieron su camino, pero los silbidos seguían y seguían. Entonces la señora se detuvo y le pidió a ese espíritu (un espíritu de un muerto), que los dejara en paz, y para ello lanzó unas piedras al camino para que se fuera. La intersección de dos caminos volviéndose uno (o visto de otra manera, la convergencia de tres caminos en un punto determinado) representa un lugar excepcional y por ello es posible que ahí se encuentren los espíritus de los muertos o cualquier otro ser sobrenatural que puede causar algún mal. Como puede advertirse, esta misma lógica se presenta en la curación realizada en Mesa Blanca. Así como la anciana le lanza piedras al espíritu que los molesta para que se aleje de ellos, así los curanderos le lanzan al espíritu que sujeta al niño enfermo, piedras para que se aleje.

7. EL SIMBOLISMO DEL TRES Y EL CUATRO

En varias ocasiones, la búsqueda de algún significado de las representaciones religiosas de los pimas terminaba donde había empezado: en una costumbre que se realiza todos los años de acuerdo a lo establecido por los antepasados. El caso más significativo de ello es el simbolismo numérico del tres y el cuatro que en todo ritual, sea de petición de lluvia o de curación, se lleva a cabo para distinguir a los hombres de las mujeres respectivamente. Se trata de una norma inquebrantable que garantiza la eficacia de los rituales: el tres estará asociado a los hombres y el cuatro a las mujeres, en el sentido de que los hombres harán tres veces algo o recibirán tres raciones de algo y las mujeres harán cuatro cosas de algo y recibirán cuatro raciones de algo. Así, del mismo modo, cuando se lleva a cabo una curación o una petición de lluvia tendrá que realizarse tres veces. El ritual del *yúmare* por ejemplo, se tiene que realizar tres noches seguidas, y después de estas tres noches, en el cuarto día se reparte la comida que se venía cocinando a la luz de luna. Además, si alguien decide realizar un *yúmare* es necesario que lo realice durante tres años, sean seguidos o no, como marca la costumbre.

Este simbolismo numérico no es exclusivo de los pimas sino que, en otros grupos indígenas de la región como entre los rarámuri y los guarijíos, también está presente de manera significativa en prácticamente toda la ritualidad. Por ejemplo, Lumholtz señalaba, para el caso de los rarámuri, que durante el convite realizado en honor a un muerto a los quince días de su fallecimiento, los parientes del difunto que visitan el sepulcro van dejando "una ollita con *tesgüino*, tres tortillas y tres cigarros si se trata de un difunto; pero tratándose de una muerta, se requieren cuatro tortillas, etc." (1945 [1902]: 376). Esto mismo advertía con respecto a los matrimonios pues el encargado de repartir el *tesgüino* otorgaba "cuatro jícaras a la madre de la novia, como señora del *tesgüino*, tres a su marido, como amo del mismo, y en seguida, otras cuatro a su propia mujer" (1945 [1902]: 264). Del mismo modo, y aún cuando William Merrill enfatizaba que no era posible hablar de una definición del concepto de alma que fuera aceptado de manera homogénea por una colectividad, señalaba que una de las nociones de los rarámuri más comunes con respecto al alma "es que los hombres tienen tres almas grandes y las mujeres cuatro, ya que tres y cuatro son marcadores simbólicos para hombres y mujeres" (1992 [1988]: 39, 139).

Entre los guarijíos, vecinos de los pimas, las distinciones entre el tres y el cuatro para hombres y mujeres son de igual importancia en su vida ritual. Es tan determinante la distinción que aparece como requisito inquebrantable para

realizar los rituales: cada hombre tiene que realizar tres *tuburis* (un ritual de agradecimiento por las cosechas aunque también realizado al inicio de la siembra, de fertilidad y de agradecimiento en general) a lo largo de su vida y cuatro las mujeres. Se ha documentado también que los músicos de este ritual tienen que pasar por un rito de iniciación en el monte donde tienen que quedarse tres noches seguidas (Yetman, 2002, Conde, 2004). Wick Miller, relata un mito de origen donde los hombres, después de un diluvio, bailaron tres noches seguidas (1996: 538).

Dada la presencia de esta representación en una amplia región, podría hablarse de una difusión y transmisión de representaciones entre los distintos grupos de la sierra Madre Occidental, pues el contacto entre los mismos grupos en la región pudo haber sido determinante para que los pimas reprodujeran el tres y el cuatro como lo hacen los guarijíos y los rarámuri. Pero aún así, ello no permite entender qué ha hecho posible que permanezca hasta nuestros días dicha representación. Pudo haber sido un préstamo de los rarámuri a los guarijíos y de éstos a los pimas, o viceversa, sin embargo, nunca se sabría por qué el tres y el cuatro. Descartada la posibilidad de identificar quién de los tres grupos influyó en el resto de los grupos indígenas, me enfrasque, infructuosamente en descifrar el significado de estos números ¿Qué significa el número tres y por qué está asociado con los hombres? ¿Qué significa el número cuatro y por qué está ligado a las mujeres?

Las exégesis sobre la fórmula del tres y el cuatro me remitían constantemente a esta costumbre, pero mi insistencia de encontrar alguna exégesis complementaria me llevó a identificar posibles explicaciones alternativas de la persistencia de esta representación. De hecho, los pimas también intentaban explicarse a qué se debía esta costumbre que llevaban a cabo de manera continua y de generación a generación. Me dio la impresión que estaban esperando escuchar las inquietudes propias del antropólogo para que se empezaran a preguntar por el posible significado de sus actos. En este sentido, las pocas explicaciones que escuché de los indígenas aludían a las mismas diferencias que se perciben en la vida cotidiana, pero también a las representaciones de las mujeres y los hombres en la vida social.

Así, varios pimas consideran que las mujeres necesitan de más comida en los rituales (en número de cuatro porciones) porque así lo requiere su cuerpo que pasa por varios cambios a lo largo de un mes y a lo largo de su vida, sobre todo cuando pasan a la edad reproductiva poniendo en riesgo su vida. Sin embargo, otros informantes me comentaban, con un dejo de sarcasmo, que la diferenciación se debía a que las mujeres eran más pecadoras y, por lo mismo, algunos curanderos especializados en la enfermedad del susto, requerirían de más esfuerzos por curarlas. Esto quedaba ejemplificado con el proceso de curación del susto, pues los curanderos o curanderas batallan más con las

mujeres que con los hombres. Además, en la celebración de la Semana Santa, cuando se arman los "bultos" con las imágenes católicas que utilizan en las procesiones, el "bulto" de las mujeres es mucho más pesado que el de los hombres (les ponen más tabiques de adobe pero no necesariamente cuatro), lo que habla efectivamente de una "penitencia" mucho mayor para las mujeres.

Finalmente, en esta búsqueda de posibles explicaciones, he considerado que la distinción en el ámbito ritual podría tener alguna relación o conexión con la participación de las mujeres en la vida política, que a diferencia de otros grupos indígenas han ocupado cargos importantes en las últimas décadas. En Mesa Blanca por ejemplo, hace a penas algunos años era una mujer la encargada de velar por el orden de la comunidad. Era ella la que se encargaba de lidiar con los actos de vandalismo de la juventud³⁰, de multar a los que no cumplen con la cuota establecida para trasportar el ganado, de interceder por los problemas familiares, etc. Esta mujer no es la única que ha desempeñado un papel relevante en la vida política reciente de los pueblos pimas o al menos eso lo dice la historia oral que atestigua que antiguamente era común que existieran gobernadoras pimas. En Yepachi, no hace mucho Marina M. fue la gobernadora del pueblo. Es una señora que no sabe leer pero tiene fama de ser muy combativa y "luchona" para conseguir beneficios del gobierno estatal. Después de este cargo, fue la Suprema Gobernadora, representen de todos los pueblos pimas de la sierra Madre Occidental. Sin embargo, cuenta que algunos pimas le tenía mucha envidia porque pensaban que se robaba el dinero que les enviaba el gobierno estatal como ayuda para preservar sus tradiciones, por eso decidió ya no participar en la política, pues empezó a enfermarse debido a estas "envidias". En San Juan Diego de los Pimas, un asentamiento pima en las afueras del pueblo de Yécora, han sido ya tres mujeres las que, de manera seguida, han sido elegidas en asamblea como gobernadoras.

Otro ámbito donde destaca la presencia de las mujeres es en el ritual del *yúmare*. Como se verá más adelante, en una de las numerosas danzas que se realizan a la luz de la luna, sobresale una "reina" o "capitana" que, en una escenificación de lucha entre dos grupos opuestos (uno de hombres y otro de mujeres), derrota a su oponente varón. Los pimas no saben exactamente a qué evento de su historia está referido este enfrentamiento (si es que lo tiene), pero vuelve a evidenciar que hay una participación activa de las mujeres en la vida

³⁰ No hace mucho unos jóvenes borrachos mataron en la madrugada a una gallina culeca que se mantenía picoteando en el patio de la escuela primaria de la comunidad. El suceso no pasó desapercibido y dieron aviso al otro día a la comisaria que pronto se dio a la tarea de investigar quiénes eran los infractores. Cuando dio con el responsable, la comisaria se dirigió hasta la casa de los jóvenes para cobrarle la multa además de la gallina muerta cuyo valor era mayor a cualquier otra por estar culeca.

política o en asuntos del poder, por lo que, al recibir más comida que éstos, marcaría una jerarquía expresada en esta ámbito.

Según las versiones de algunos hombres, las mujeres son mejores gobernando porque dicen las cosas directamente y sin "tapujos". Además, como no les gusta mucho la bebida (el *baki*), son más responsables y hacen más por la comunidad. Si siguiera esta hipótesis el tres y el cuatro estarían enfatizando una valencia diferencial de los sexos, para usar los términos de Françoise Heritier (2007 [2002]), pero inclinada o balanceada a favor de las mujeres y no a favor de los hombres, pues su capacidad de gobernar, de hablar en público y de conducirse correctamente tendría un resultado en el pensamiento simbólico mediante la jerarquía en términos de cantidad con el número cuatro en oposición al número tres.

Sin embargo, aún cuando pudiera escoger alguna de estas exégesis o hipótesis de la presencia del tres y el cuatro en la vida ritual de los indígenas, no estaría propiamente identificando un significado. Es decir, ¿el cuatro significa castigo? ¿El tres significa incapacidad para gobernar? ¿El cuatro es transformación? Por otro lado, entre estas exégesis y las actividades rituales no hay tampoco mucha correspondencia. Por ejemplo, si la distinción del tres y el cuatro obedeciera a la creencia de que las mujeres son más pecadoras que los hombres, podría estar relacionado con el peso de los "bultos" que se cargan en Semana Santa, y con el hecho de que en las curaciones las mujeres requieren más días de curación. Pero no explicaría por qué en el ritual del *yúmare* las mujeres tienen que tomar más *baki* que los hombres (cuatro tragos para ser exactos). Y menos aún explicaría por qué tiene que ser cuatro y no seis el número de días que, por ejemplo, tiene que emplear un curandero para curar a una mujer. Esto mismo pasaría con la exégesis relacionada con los cambios en el cuerpo de la mujer durante la menstruación y la gestación. Si bien recibir más alimentos en los rituales podría estar relacionado con estas características biológicas destacadas por los mismos indígenas, no explicaría en lo absoluto por qué tendrían que cargar más tabiques de adobe durante la Semana Santa.

Queda como posible hipótesis encontrar el significado en la propia lengua de los pimas. El tres en pima se dice *vaik* y el cuatro *makav*. Para identificar algún significado oculto abriría que seguir las posibles relaciones entre estas palabras y el resto de las mismas. Para ello es necesario saber si en otros ámbitos las palabras se utilizan con otro sentido o, sino la misma palabra alguna similar, por ejemplo, identificar aquellas palabras que comiencen con la partícula *ma* para ver si entre la una amplia diversidad existe una relación con lo que se ha dicho ahora con el cuatro. Las similitudes por ejemplo entre *makav* (cuatro) y la palabra *makamá* ("brujo") o *makag* (hechizar) podría ser una pista interesante. Pero igual de interesante sería la palabra *maki* ("entregar") ¿aludiendo a la "entrega" de algo, la vida, el tiempo, etcétera, en el ámbito

ritual? En fin, aunque no fueran corroboradas por los mismos indígenas, y aunque la mayoría de ellos ya no hable la lengua, habría varias hipótesis al respecto, todas destinadas a lograr descifrar este acertijo simbólico.

La imposibilidad de identificar algún significado podría ser remediada mediante una asociación con aquellos mitos que hacen referencia a los números tres y cuatro, y de esta manera desentrañar el misterio que encierran en el ámbito del ritual. Al menos esto ha sido uno de las perspectivas más utilizadas para entender el comportamiento ritual de los indígenas de la región de la Sierra Madre Occidental (véase Bonfiglioli, 2008). Ni los mitos ni los ritos, analizados por de manera independiente tendrían significación propia.

Entre los mitos y los ritos existe una larga y fructífera historia de complicidad: ahí cuando el etnógrafo intenta descifrar las incógnitas que los ritos ponen a la percepción, los mitos se prestan como exégesis de los posibles significados ocultos que nadie puede descifrar: el rito sería en este caso el código y el decodificador estaría en clave mítica. Pero desde un enfoque totalmente opuesto, la presentación a los sentidos de actos repetitivos que los rituales suelen obsequiar al etnógrafo, ha sido también considerada la vía por la cual los mitos vuelven a reproducirse; el acto sería una reactivación de la palabra colectiva y milenaria; sólo de esta forma los mitos podrían revitalizarse, hacerse presentes en la vida moderna de los indígenas. De ahí el paradigma que sugiere que los ritos permiten la actualidad de los mitos, la puesta en práctica de aquello que, siendo sólo palabra, no pueden llegar a su plena realización sino mediante el acto consagrado.

7.1 LA ENCRUCIJADA DEL MITO Y EL RITO

Veamos que se puede decir para el caso de los pimas. El primer mito que escuché, después de una intensa búsqueda en Mesa Blanca, tiene que ver con la creación del mundo, de la agricultura y por lo tanto, del estilo de vida de los actuales pimas. Lo interesante es que también aparece explícito el requisito presente en los rituales del número tres:

En el inicio del mundo no había posibilidad de practicar la agricultura; era un tiempo donde la nieve no paraba de caer y las tormentas eran continuas e interminables, hasta que una anciana partió en dos un guaje y tomando con sus manos una mitad la aventó hacia el cielo tres veces seguidas logrando por fin plasmar la figura solar en el firmamento y con ello derretir la nieve para permitir el cultivo del maíz (Antonio G., Mesa Blanca, 2006).

Indagando más, es decir, al preguntarle sobre la luna al informante (me encontraba entusiasmado por haber escuchado tal relato después de una intensa búsqueda y, por lo tanto, quería saber más al respecto, quería que este mito tuviera el desarrollo de los mitos explícitos), éste me decía que “debió haber aparecido cuando la anciana lanzó la otra parte del guaje al cielo”. Pero en realidad Antonio no tenía tanta certeza de esto último, lo que supongo fue una deducción motivada más por mi insistencia de completar el cuatro y de escuchar un mito más “redondeado”.

El número tres no sólo está asociado en este pequeño relato al inicio de una nueva etapa de vida que reciben los habitantes del mundo gracias a la posibilidad de practicar la agricultura, sino que aparece la figura del sol (*tasa* entre los pimas de Chihuahua y *tas* entre los pimas de Sonora) como protagonista de esta posibilidad de subsistencia. Entonces ¿el mito estaría poniendo al etnógrafo una pista para entender finalmente el significado del número tres y el por qué su asociación en los ritos con los hombres? Si es así, el tres sería en los rituales al hombre, lo que en el mito sería al sol. Si además se sostiene lo que el informante decía al final sobre la luna, la asociación de las mujeres y la luna se correspondería con el número cuatro.

Efectivamente, tomando lo que se explicita en el mito, llegué a interpretar que la distinción numérica entre hombres y mujeres que está plenamente difundida en los rituales de curación y en el ritual del *yúmare* estaría dialogando de alguna manera con las referencias explícitas del mito donde el sol parece indisociable con el número tres. Aunque en el mito no aparezca, la luna estaría relacionada con el número cuatro. Por lo tanto, se podría deducir, dado que en las prácticas rituales el tres hace alusión a los hombres, que el sol es masculino y la luna femenina.

Resumiendo tenía las siguientes pistas:

1. **El sol** apareció cuando una anciana lanzó una jícara **tres veces** hacia el cielo.
2. Para que tenga **eficacia un ritual** se necesita hacerlo **tres veces** seguidas.
3. En el **yúmare** se danza **tres noches seguidas** y en el **cuarto día** se reparte la **comida**.

Russell (1908: 206-207) compila un mito de creación entre los pimas que habitaban las inmediaciones del río Gila en Arizona muy similar al que recopilé en Mesa Blanca. Según este mito, en la era de la oscuridad el espíritu del

"Doctor de la Tierra" emergió. Fue a partir del polvo que este espíritu formó un arbusto de "creosote". Después creó hormigas negras y termitas. Estas permitieron el desarrollo del mundo y el Doctor de la Tierra creó el cielo. Después lanzó bloques de hielo al cielo para formar el sol y la luna, y rociando con agua, formó las estrellas. Lo interesante es que este espíritu vio nacer una planta "el arbusto de creosote", y delante de él, la planta se caía, no podía mantenerse en pie. Por más que la sostenía, ésta se caía. Hasta que tres veces la sostuvo, pero fue a la cuarta vez que la sostuvo, que esta planta quedó firme en la tierra.

En otro de los mitos recolectados por el mismo autor, donde aparece la figura del Coyote, se comienza narrando cómo este último da forma a otros dos coyotes: "Coyote Sandy" el Hermano Mayor y "Coyote Amarillo", el Hermano Menor. El mito va narrando las peripecias de estos dos Coyotes que viajan por el mar, pero al regresar a ver a su creador (por que el Hermano Menor se había quedado ciego), cerca del Gran Cañón, se cuenta que éstos construyeron una casa con la puerta orientada hacia el este, "como acostumbra los pimas". Cuando estuvo terminada la casa, Coyote Sandy le dijo a su hermano "entra y escoge tu lado. Tú sólo necesitas la mitad de la casa, y yo escogeré la otra". Pero el Coyote Amarillo le respondió "tú escoge tu lado y yo escogeré el que está a la izquierda". Y así continuaron diciéndose mutuamente sin ponerse de acuerdo hasta que la casa se hizo vieja y se cayó. Ellos hicieron una segunda casa, y de nuevo se cayó porque siguieron discutiendo al respecto sobre quién de los dos entraría primero para escoger alguno de los dos lados. El mismo resultado se dio cuando construyeron una tercera casa, pero cuando construyeron la cuarta casa el Hermano Mayor entró y escogió el lado sur de la casa, dejándole el lado norte de la casa al Hermano Menor (Russell, 1908: 231).

El mito continua narrando los juegos que entablan los hermanos Coyotes, hasta que aparece otro personaje: el "Escarabajo Negro". Mientras que el Coyote Amarillo jugaba dentro de la casa por varias noches con la Montaña León diferentes juego y perdía todos ellos, mandó llamar al Escarabajo Negro y le dijo que ellos (el Coyote Amarillo y Montaña León) querían que participara en una carrera de pelota con el Pato. Cuando el Escarabajo Negro escuchó en el lado sur de la casa (donde se encontraban el Coyote Amarillo y la Montaña León), que querían que jugara una carrera, él les dijo que cuando planeaban esto tuvo un sueño. Soñó que tenía en su mano derecha una pelota verde, la cual lanzó pateándola con el pie derecho hacia el este. Después de patearla cuatro veces, alcanzó el lugar donde sale el sol. Cuando se dio la vuelta se percató de que la oscuridad estaba detrás de él, pero volvió a patear cuatro

veces la pelota y alcanzó el lugar donde el sol se oculta, y así fue como la oscuridad no lo alcanzó (Russell, 1908: 232)³¹.

Estos mitos y los ritos actuales de los pimas hacen énfasis en hacer tres veces algo para que emerja algo. Se menciona el tiempo de la oscuridad que da inicio al tiempo del día o el amanecer. En el *yúmare* como se verá más adelante, se tiene que hacer tres noches seguidas (¿aludiendo a la oscuridad primigenia de los mitos?) y es, al término de la última noche cuando los alimentos se reparten entre los participantes y los espectadores, es decir, a la luz del día. También en los curanderos necesitan hacer tres veces las curaciones, al menos para el caso de los hombres, para que sus técnicas curativas tengan eficacia. Las curaciones son de noche, cuando los curanderos pueden soñar y pelear contra los *oískama*. En los mitos es claro que se habla de las plantas, del maíz. Pero en el mito entre los pimas de Arizona, no fue sino a la cuarta vez que se logró que la planta de creosote se mantuviera derecha. Lo mismo sucede con la narración del Escarabajo Negro que tuvo que soñar para ver cómo dejaba atrás a la oscuridad.

El número cuatro habla del término de un proceso que tuvo que realizarse tres veces. Así, el número tres puede considerarse como el requisito indispensable para que se den las cosas, para que emerja lo que se está buscando. Y el número cuatro, estaría marcando el resultado producto de ese requisito.

Aún cuando queda claro el requisito de hacer tres veces algo para que las cosas se den como se espera, en los rituales el número tres está ligado a los hombres y el cuatro a las mujeres. Siguiendo con el mito de la anciana, que formó al sol lanzando tres veces seguidas una jícara, se podría pensar que el sol y el tres es a los hombres, lo que la luna (si es que la anciana necesitó lanzar la jícara cuatro veces) es al cuatro y a las mujeres.

4. Los hombres en los rituales de curación son sobados y tratados por el curandero tres veces seguidas.

³¹ Lévi-Strauss analiza un mito de los indios thompson donde el coyote trata de seducir de una joven y hermosa muchacha que partió junto con su hermana a la casa de abuela Musmona de las Montañas. Lo interesante es que el coyote en su intento por seducirlas apareciéndose en el camino, lo intenta cuatro veces y después de estas cuatro veces es cuando la hermana menor "está a punto de dar a luz" debido a que probó una cena que el mismo Coyote les preparó pero en vez de grasa le puso esperma disecado. Posteriormente, la hermana que se casa con el Coyote da a luz cuatro hijos, de los cuales tres murieron en un intento por casarse con la hija de un temible brujo, pero fue el cuarto hijo en intentarlo que logró, junto con el Coyote pasar unas pruebas y casarse con la hija del brujo (1992 [1991]: 52-53).

5. **Los hombres** en los rituales tienen que beber o comer **tres raciones** de comida y bebida.
6. **Las mujeres** en los rituales de curación son sobadas y tratadas por el curandero **cuatro veces** seguidas
7. **Las mujeres** en los rituales tienen que beber o comer **cuatro raciones** de comida y bebida.
8. Por lo tanto: lo que el sol y el tres es a los hombres, la luna y el cuatro es a las mujeres.

Y efectivamente, para muchos informantes el astro solar es considerado masculino mientras que la luna femenina. Esto último se debe a que, al igual que las mujeres que llevan una vida de cambios constantes, ésta tiene varios cambios perceptibles durante su trayecto nocturno por el firmamento a lo largo de un mes. El mito permite identificar una nueva asociación entre distintos elementos que en el ritual no estaban claros. En otras palabras, el mito permite establecer una cadena de pensamiento al poner al sol en relación con el número tres y éste a su vez con el día que posibilita el surgimiento de la agricultura y la propia existencia de los seres humanos. De igual forma, el ritual corrobora que se necesita hacer tres veces algo para asegurar la eficacia simbólica, y al mismo tiempo, serán los hombres los que tengan que hacer tres veces algo para que así suceda.

Sin embargo, existen varias interrogantes o cabos sueltos en estas asociaciones y comparaciones entre el mito y el rito. Es evidente que en el mito recopilado en Mesa Blanca no está desarrollado lo que pasaría con hacer algo cuatro veces. Esto tiene, por lo tanto, desventajas para seguir haciendo las oposiciones y las analogías con lo que sucede en la vida ritual. Es decir, la anciana no tuvo que lanzar cuatro veces una jícara para formar la luna, o al menos esa impresión me dio cuando el informante ya no siguió desarrollar el mito. Pero el hecho de que el sol surgiera en el firmamento cuando la anciana lanza tres veces la jícara, implica que el sol nació como resultado del tres, formando así el cuatro. Es en el cuatro donde se completa la creación del mundo, cuando la planta que estaba frente al "Doctor de la tierra" queda erguida. Cuando los Coyotes logran entrar a la casa y repartirse el lado sur y el lado norte la misma.

Por otro lado, en la ranchería que lleva por nombre Nabogame, muy cercana a Yepachi, varias personas, entre ellas una que se encargaba de hacer el ritual del yúmáre de manera recurrente en esta localidad, creía exactamente lo contrario. Que el sol es femenino y que la luna es masculina. Así, aunque un mito enfatiza que el tres tiene una relación con el sol, si consideramos la creencia de esta persona nada garantizaría que el sol fuera

masculino. Coincidiendo con lo anterior, Elva Álvarez y Lourdes Villanueva, al hacer un estudio de la lengua pima de la región ponían los siguientes ejemplos:

10. Masad hAgi' cic mam dyoos cic mam,
luna este nuestro tata dios nuestro tata.
"La luna es nuestro tata dios y nos.

hAgi' 'ic nukAt twahagAr,
"ése nos cuida de noche. cuida de noche"

11. sant mali cic dyaad hAgi' tas.
Santa María nuestra madre ella sol.
"Santa maría nuestra madre es el sol;

hAgi ic nukAd-An nukAd kAt maas,
ella nos cuida cuando alumbra.
"nos cuida cuando alumbra" (Álvarez y Villanueva, 1990).

En estos enunciados, el sol, como deidad femenina e identificada con la Virgen María cuida a los seres humanos durante el día, mientras que la luna, una deidad masculina identificando como *tata dios* o *diosichmam* se encarga de la noche. Una versión similar a la anterior la documentó hace ya varios años Roberto Escalante y Zarina Estrada:

La luna es nuestro Tata Dios, nos cuida de noche, de noche nos está cuidando, cuidándonos hasta que amanece. Nuestra madre también nos cuida, el sol es nuestra madre. Santa María nuestra madre es el sol. Ella nos cuida cuando alumbra. Alumbra tarde hasta que dormimos, luego amanece y nos despierta, otra vez da la vuelta y sale. Ella nuestra madre otra vez sube para acá por el oriente. Santa María nuestra madre es el sol, y la luna nuestro Tata Dios (Escalante y Estrada, 1993: 197).

Así, el mito de la anciana que forma el sol mediante la jícara podría interpretarse de manera inversa. La anciana que lanza tres veces la jícara permite la vida (el cuatro sería el resultado) con el nacimiento del sol que a su vez permite la agricultura. Como el sol es una deidad femenina se podría deducir que así como el sol permite la vida, las mujeres en la vida real también permiten la vida mediante la procreación. Como consecuencia, los hombres estarían asociados con la luna al no tener ninguna relación con la procreación y la vida, y por lo tanto estarían asociados a la oscuridad de la noche y a la falta de alimentos. Pero es en la noche donde todo tiene lugar, donde se preparan los alimentos para que se repartan en el día. El mismo mito estaría

reforzando lo anterior pues finalmente fue una anciana la que permitió la creación del sol:

En resumen se podría realizar la siguiente deducción:

1. El **sol** apareció cuando una **anciana** lanzó una jícara **tres veces** hacia el cielo.
2. Santa María es **la madre y es el sol**.
3. **La luna** es **tata dios**.
4. **Los hombres** en los rituales tienen que beber o comer **tres raciones** de comida y bebida.
5. **Las mujeres** en los rituales tienen que beber o comer **cuatro raciones** de comida y bebida.
6. Por lo tanto: **lo que el sol, es al cuatro y a las mujeres, la luna es al tres y a los hombres**.

Pero el hecho de que sea una anciana la que tenga que lanzar tres veces la jícara para formar al sol rompe con una relación término a término entre la vida ritual de los pimas y el mito. En realidad, en ninguna otra versión mítica las mujeres aparecen haciendo tres veces algo. Por ejemplo, el sueño que me contaron en Mesa Blanca referente a las ciénegas, eran jóvenes los que tenían que esperarse tres noches seguidas para que pudieran entrar a este mundo alterno para iniciar con el conjunto de pruebas requeridas para hacerse hombres. De hecho, en otros mitos, las mujeres no aparecen propiamente con respecto a la necesidad de hacer cuatro veces algo; el cuatro es el resultado de la acción de hacer tres veces algo. Sin embargo, es en el ritual del *yúmare*, como se verá más adelante, donde las mujeres sí tienen una participación mucho más evidente en relación al número tres, pues son ellas las que bailan durante las tres noches seguidas para que, al final de la última noche se reparta la comida. Se podría en este sentido hablar de una correspondencia término a términos entre el mito y el rito:

Cuadro 2 Correspondencias entre el mito y el rito.

Según me contaban en Nabogame y en Mesa Blanca, las mujeres bailan en este ritual para amasar la tierra (una creencia también compartida por los rarámuri y los guarijíos), refiriéndose a un tiempo mítico donde, después de un diluvio, todo seguía húmedo y muy suave. En Mesa Blanca me decían que las mujeres bailaban descalzas y con sus pasos durante la noche lograban afirmar la tierra que se encontraba suelta.

Sin embargo, son los hombres los que aparecen en la vida ritual y en diversos mitos asociados al número tres. En este sentido, considero que entre el mito y rito habría una relación de tipo dialéctica y no una correspondencia de término a término. Como sugería Lévi-Strauss:

Esta relación [entre el mito y el rito] implica sin duda una correspondencia término a término entre los elementos de ritos en apariencia diferentes o entre los elementos de tal o cual rito y de tal o cual mito. En el ejemplo que será discutido aquí dicha correspondencia exige, para ser restituida, una serie de operaciones previas: permutaciones o transformaciones en las cuales se encuentra, tal vez, la razón de la reduplicación. Si esta hipótesis es exacta, se deberá renunciar a buscar la relación entre el mito y el ritual en una especie de causalidad mecánica, para concebir más bien su relación en un nivel dialéctico, nivel accesible sólo a condición de haber reducido previamente uno a otro a sus elementos estructurales (1995 [1974]: 253).

El mito, cuya protagonista es una anciana que lanza tres veces una jícara, estaría formando al sol, una divinidad femenina, pero también el inicio del mundo habitado por los pimas, un mundo basado en la agricultura y en el consumo del maíz. Pero es en el contexto ritual, donde los hombres tendrían que hacer algo tres veces para que se diera el maíz y con ello las mujeres; ocuparían la posición de la anciana en el mito y lograrían la eficacia de lo que se busca con hacer un ritual.

Cuadro 3. Oposiciones entre el mito y el rito

De esta manera, el rito y el mito tendrían una relación dialéctica en tanto que no habría una correspondencia de término a término. En el mito la oposición entre los hombres y las mujeres no se manifiesta o se manifiesta de manera primaria; lo único que aparece es el requisito, detentado por una anciana, de hacer tres veces algo y lo que provoca ese requisito. Es decir, de alguna manera se hace presente la oposición entre los hombres y las mujeres en tanto que la anciana necesitó lanzar tres veces la jícara al cielo para formar al sol y con ello a las mujeres que subsisten del maíz. Esto con el entendido de que después del tres, sigue el cuatro y la culminación de la obra. En el ritual, aparecen los hombres ocupando el lugar de la anciana en oposición a las mujeres, quienes están, según las exégesis, asociadas al sol y por lo tanto, a la

agricultura, al maíz y a los alimentos; representan la culminación de lo que la anciana inició lanzando tres veces la jícara hacia el cielo.

En la búsqueda de las oposiciones y las correspondencias entre los rituales y los mitos se puede identificar el sentido que adquieren el tres y el cuatro y su asociación, en el contexto ritual, entre los hombres y las mujeres, pues sólo identificando las oposiciones se advierte el valor simbólico de las representaciones elementales de la vida religiosa de los pimas.

Pero para sustentar este esquema de oposiciones entre el mito y el rito fue necesario hacer caso omiso de las exégesis que señalan que el sol es masculino y la luna femenina, pues cambiaría completamente el sentido de los cuadros que se han presentado. Aún así, sería igual de pertinente desarrollar un juego de oposiciones bajo la premisa de que las mujeres representan a la luna y los hombres al sol. Estos serían los representantes del inicio de la vida bajo el consumo del maíz y no las mujeres, quienes tendrían más una relación con la noche, y sobre todo con las actividades rituales.

De alguna manera, abría una salida para delimitar perfectamente el conjunto de oposiciones y una estructura profunda totalmente distinta a la planteada. Las posibilidades de cambiar o ampliar los cuadros dependen de la información que se considere pertinente para ello y la propia elección que hace el antropólogo. Un resultado distinto se conseguiría también si se tomaran en cuenta las representaciones de los otros grupos vecinos y no sólo de los pimas de Arizona, pues habría la posibilidad de conformar un sistema de transformaciones mucho más amplio, eligiendo para ello información que, de entrada, estuviera en contraste y, al mismo tiempo, en relación con el tema del origen del mundo.

Pero aún cuando las distintas opciones que se han señalado puedan ser atractivas, ninguna estaría en la posición de explicar a qué se debe la reiteración de las representaciones culturales. ¿Será que los pimas se empeñan en hacer la distinción ritual entre los hombres y las mujeres para revivir el tiempo mítico? ¿Será que los pimas vuelven una y otra vez a buscar explicaciones de sus actos en las glosas de los mitos? Como advierte Jack Goody "un importante aspecto de la cognición, la manera de cómo el protagonista comprende el mundo a un nivel explícito, es dejado de lado en la búsqueda de los opuestos estáticos de una estructura más profunda (entendida, a veces, como las reglas que guían; a veces, como el modelo que interpreta)" (1999 [1997]: 261).

Efectivamente, al buscar las correspondencias entre los mitos y los ritos para identificar alguna estructura profunda, la atención se desvía de algo que me parece mucho más importante: explicar cómo y de qué manera esta representación cultural ha logrado transmitirse de generación a generación. Es

indudable que la distinción y oposición entre los hombres y las mujeres tiene un carácter universal, pues todo grupo social parece establecerla mediante distintas manifestaciones simbólicas que terminan por mantener una jerarquía y dominación de un sexo sobre otro, generalmente de los hombres sobre las mujeres (Heritier, 2007 [2002]). Pero si bien el universalismo de esta distinción simbólica es incuestionable, lo que sigue siendo una incógnita es por qué seguir reproduciendo esta distinción entre los hombres y las mujeres con el número tres y cuatro en el contexto ritual.

7.2 DE LA COSTUMBRE A LA RELEVANCIA

Vuelvo a plantear el problema con la finalidad de seguir con la propuesta cognitiva del contagio de las representaciones: los pimas, al llevar a cabo los rituales de curación y de petición de lluvia, siguen la instrucción de darle tres raciones a los hombres y cuatro a las mujeres; esto es así porque así lo establece la costumbre y de no hacerlo habría consecuencias relacionadas con la salud y la alimentación, preocupaciones centrales de la vida cotidiana de los indígenas. Por otro lado, como toda costumbre que se lleva de manera regular, la instrucción en los rituales está sustentada en la autoridad de los antiguos y por lo tanto, la puesta en práctica de la misma garantizaría la eficacia de un ritual, sea de curación o de petición de lluvia.

Por supuesto, la sentencia "así es la costumbre" requiere una explicación propia y en este sentido, puede tener distintas lecturas. Por ejemplo, habrá quien crea que de no hacer lo que dicta dicha costumbre se corre el peligro de contraer alguna enfermedad incurable, o de desatar algún cataclismo o sequía afectando los sembradíos para el sustento básico. Así, el temor de lo que puede pasar, un temor depositado en seres sobrenaturales, si no se sigue lo que dicta la costumbre es lo que permitiría la replicación del tres y el cuatro. Habrá, sin embargo, quienes tengan la convicción de que hacer lo que dicta la costumbre es necesario para el reconocimiento del grupo étnico y por lo tanto, las ventajas que implica dicho reconocimiento frente a las instituciones del gobierno estatal que apoya constantemente la realización de estas prácticas rituales. En resumen, se puede decir que una creencia que deriva en la distinción de las mujeres y los hombres con el número cuatro y el tres estará siempre sustentada por otra creencia, en este caso, por la creencia de hacer siempre lo mismo que hacían los antepasados, para el beneficio de la comunidad y evitar con ello alguna desgracia.

Así, en todos los sentidos que puede tener la sentencia de "así es la costumbre", implica llevar a cabo un acto que consiste en reproducir las

instrucciones que dejaron los antepasados a las futuras generaciones. No es que los actuales pimas hayan visto cómo se hacía la costumbre en tiempos remotos o que sigan las instrucciones leyendo un recetario escrito por los primeros pobladores de la región; la replicación mediante la imitación va de una generación a otra e implica una constante transformación. Aquella generación de ancianos que ya no existe, pero que eran los padres de los actuales encargados de llevar a cabo las representaciones públicas en los rituales, se vuelve automáticamente en la representante de la costumbre; son los antepasados, pero es de suponer que ellos mismos seguían a su generación anterior que eran para ellos los antepasados y así hasta llegar a un tiempo mítico. Lo que puede advertirse en esta creencia en la costumbre es una constante imitación que va perpetuando un conjunto de representaciones públicas.

En este sentido, si bien las causas de la distinción sexual en los rituales pudo ser una derivación de las diferencias biológicas entre los hombres y las mujeres o una derivación de las distintas capacidades para gobernar y "decir las cosas como son" (nunca sabremos con exactitud cuál fue el motivo real de la distinción), el hecho es que, una vez que se instituye o se consagra en los rituales, las explicaciones por parte de los indígenas no son consideradas para que se lleve a cabo, es decir, no son del todo necesarias como justificantes y para que se siga perpetuando como una representación cultural. Lo importante es el seguimiento de la regla instituida por el ritual como requisito indispensable para la eficacia simbólica; para que los rituales logren los objetivos que se espera con su realización y, al mismo tiempo, evitar los males que se derivarían de una falta en su seguimiento.

Es por esta razón que no existe una explicación o algún significado que marque o guíe el comportamiento de los indígenas. Salvo la costumbre, los pimas no están pensando, a la hora de llevar a cabo un ritual, el posible significado de los números en relación a los hombres y las mujeres. Pero aún así, y aunque parezca obvio, el tres y el cuatro estarían marcando o enfatizando una relación asimétrica entre los hombres y las mujeres, pues forzosamente estas últimas estarían recibiendo más de algo: un rezo, un plato de comida, un vaso de bebida de *baki*, etcétera. En este sentido, las prácticas rituales entre los pimas tendrían la cualidad de aquellos rituales de institución como los denomina Pierre Bourdieu (2001 [1985]), en el sentido de instituir o consagrar una diferencia, en este caso, una diferencia entre los sexos. Al consagrar esta diferencia no sólo marcaría simbólicamente una oposición que podría, a pesar de la falta de un consenso, extenderse a otros elementos como el sol y la luna como se veía más arriba, sino que mantendría la distinción permanente en la totalidad de los rituales; permitiría en este sentido la interacción entre los hombres y las mujeres.

Tratando de responder por qué ha sido tan exitosa esta distinción se podría considerar de nueva cuenta la "teoría de la relevancia" (Sperber y Wilson, 1994 [1984]), pues esta representación cultural se mantiene en un balance idóneo entre el esfuerzo mental y el efecto cognitivo que produce. Aquellas representaciones públicas que implican un mínimo esfuerzo mental y al mismo tiempo un importante efecto cognitivo, tienen la posibilidad de volverse representaciones culturales. Por ejemplo, es un hecho que todos aquellos que realizan o participan en un ritual son conscientes de esta fórmula ritual, lo que demuestra que se trata de una creencia que puede memorizarse con facilidad; no se requiere ser un especialista para seguir la regla del tres y el cuatro. Una fórmula ritual con más de siete números sería casi imposible que todos aquellos que participan recordaran con exactitud los números referentes a una ofrenda, sobre todo en una cultura donde no hay registros del uso del alfabeto escrito en la época prehispánica. Efectivamente, es poco probable que los especialistas del ritual recurran a una fórmula compleja en un ritual cuando no tienen los medios para recordarla con algún tipo de escritura. Así como se puede explicar la ausencia de fórmulas rituales complejas en todos aquellos grupos indígenas como los pimas (pienso por ejemplo en los rarámuri y en los guarijíos donde las representaciones culturales del tres y el cuatro predominan en sus rituales), por la falta de una escritura en el pasado, también se puede explicar por qué en varios grupos de Mesoamérica, donde los sistemas formales de escritura empezaron a evolucionar (en la antigua Mesoamérica) a finales del periodo preclásico (Gossen, 2001), sí es posible encontrar fórmulas rituales complejas. No quiero decir que todos los grupos indígenas mesoamericanos recurran a la escritura para recordar las fórmulas rituales, pero sin duda la presencia o ausencia de un medio como la escritura que facilita la repetición de fórmulas complejas, juega un papel importante para que varios grupos se valgan de ella.

Del mismo modo, aún cuando una representación cultural como la del tres y el cuatro no requiere demasiado esfuerzo mental para recordarla y llevarla a la práctica en cada ritual, tiene, como se ha visto, muchas implicaciones contextuales. El hecho mismo de distinguir a los hombres de las mujeres habla de la riqueza de reflexiones que pueden surgir a partir de la misma. Las mismas reflexiones que los pimas me decían cuando trataban de llegar a una explicación, demuestra que la distinción tiene un efecto cognitivo muy amplio. En este sentido, todas las exégesis que los pimas me han confiado no deben ser consideradas como parte del significado de los números rituales, sino como desarrollos del simbolismo numérico.

Los mitos que hablan de este simbolismo en realidad no tienen la difusión y la presencia que presentan los ritos donde se lleva a cabo la regla de distinguir a los hombres de las mujeres. Es por ello que el ritual, como representación pública es la causa de las representaciones mentales que llevan a cabo los indígenas sobre el simbolismo numérico.

8. EL YÚMARE PIMA

8.1 EL MENSAJE OCULTO DEL RITUAL

El ritual del *yúmare* no es un ritual que sea exclusivo de los pimas. Carl Lumholtz fue uno de los primeros etnógrafos contemporáneos en hacer mención del *yúmare* (*yúmari* como lo identifica el autor y el resto de antropólogos que han realizado una investigación del ritual entre los rarámuri), señalando que se trataba de una danza que había sido ensañada a estos indígenas por los venados. Advertía, además, que a diferencia del *rutuburi* o *tutuburi*, el *yúmari* fastidiaba muy pronto a pesar de ser más animado debido a que tanto los hombres como las mujeres participantes cantaban y bailaban en estado de ebriedad (1945 [1902]: 333). Aún cuando casi en todas las "fiestas" se ejecutaba la danza del *tutuburi* con la danza del *yumari*, ésta se distinguía de la primera por que "expresa[...] una súplica para que el doctor disponga de fuerzas para curar" (1945 [1902]: 334). Según Lumholtz, esta diferencia entre las dos danzas también era evidente porque el *yumari* se ejecutaba durante la noche teniendo claramente una relación con las *Cabrillas* (estrellas que revelan el tiempo exacto para indicar el inicio de la danza) y el *rutuburi* durante el día; la primera para despedir al sol y a la luna y la segunda para llamarlos; mientras que el *tutuburi* era una danza para dar gracias por la cosecha, el *yumari* "tiene por objeto pedir que el año siguiente sea bueno" (1945 [1902]: 334-337).

Sin embargo, fue Wendell Bennett el que hiciera una descripción algo más detallada del *yúmare* (*yúmali*) entre los rarámuri. La danza es, según el autor, hasta cierto punto "intercambiable" con la danza del *tutuburi*, sin embargo, uno de sus informantes le mencionó que es una danza exclusivamente para realizarse al término de una celebración donde previamente se baila el *tutuburi* y concretamente para pedir las lluvias (1986:439). De acuerdo con este informante, que en realidad era un "hechicero de peyote", al *yúmali* se le conoce como "el cruce del patio" y se realiza después de una noche en vela, es decir, durante la mañana con una coreografía y unos pasos totalmente específicos en torno a tres cruces (1986: 425).

Hay evidentemente algunas variaciones entre la etnografía de Lumholtz y de Bennett sobre estas dos danzas. De hecho, da la impresión de que el *yúmare* es para Lumholtz lo que para Bennett es el *tutuburi* y viceversa. Sin embargo, con estas referencias etnográficas quiero hacer explícito que entre los rarámuri

y los pimas hay una serie de convergencias en sus representaciones culturales que se pueden apreciar desde el simbolismo numérico como en los tiempos de hacer rituales y las explicaciones que dan los indígenas para hacer el *yúmare*. Así, este ritual entre los pimas también se realiza como petición de lluvia donde la cruz juega un papel central (está colocada en el altar que se "levanta" en un extremo del "patio" donde se danza) y donde hay al menos una referencia a los venados (aunque los pimas hacen una asociación explícita entre los *pascolas* la figura mítica del coyote, uno de estos danzantes lleva un cinturón hecho con pezuñas de venado). Además, se trata de un ritual ejecutado durante la noche. Otro elemento importante que hace coincidir las danzas *rarámuri* con el ritual pima es que, en los dos casos hay elementos asociados a la curación: siguiendo lo que expuso Lumholtz, cuando Bennett describe las danzas, hace una breve introducción señalando que:

En su mayoría, las fiestas nativas incluyen la idea de una cura ceremonial. Así pues, se las celebra para curar animales, milpas y personas; para prevenir y sanar enfermedades; para atraer la lluvia y eliminar las plagas; para cumplir con los ritos vinculados al nacimiento y la muerte; para curar la iglesia y, por último, para hacer lo mismo respecto del primer maíz, los primeros frijoles y demás hortalizas y verduras" (1986: 417).

Como veremos más adelante, los pimas también toman brebajes preparados con hierbas medicinales con una clara referencia a prevenir las enfermedades más recurrentes entre la población, lo que lleva a considerar que, el componente de la curación es igual de importante que en la versión *rarámuri*.

Aunque no pretendo hacer un análisis comparativo exhaustivo entre los rituales pimas y los rituales *rarámuri*, no podría omitir las evidentes analogías entre los dos grupos y por lo tanto, su amplia difusión por buena parte de la Sierra Madre Occidental. En efecto, esta ritual no sólo está entre presente entre los *rarámuri* sino también entre los *guarijíos* pues el *tuburi* que llevan a cabo es, al igual que el *yúmare* entre los pimas, un ritual realizado tres noches seguidas. Además de realizarse tres noches seguidas, cada hombre *guarijío* tiene que realizar tres *tuburi* a lo largo de su vida mientras que las mujeres cuatro veces (Yetman; 2002: 48). Entre los pimas sucede lo mismo, pues aquellos que realizan un *yúmare* un año lo tienen que realizar otros dos años más para cumplir con la promesa que hacen aquellos individuos que requieren de la intervención divina en su vida. Otras semejanzas se presentan en la forma de llevar a cabo el ritual, pues tanto entre los pimas como entre los *guarijíos* las mujeres bailan como grupo aparte durante toda la noche frente a los cantadores, mientras que los hombres bailan *pascola* en otro espacio de manera casi independiente (pues

no existe ninguna interacción entre los grupos de danzantes) con respecto al lugar donde danzan las mujeres.

Los tepehuanos del norte, vecinos de los pimas y los guarijíos, también realizan el *yúmari* como ritual agrícola y de agradecimiento a la divinidad que permite las cosechas. Al mismo tiempo, se trata de un ritual de petición de lluvia. Como en los otros rituales de sus vecinos que habitan la región, hay un cantador que se acompaña con el sonido de una sonaja (Molinari y Nolasco 1995, citado en Reyes, 2004: 113-114).

Las semejanzas entre los rituales realizados por grupos indígenas cercanos demuestran que se trata en realidad de un mismo ritual con variables que dependen del contexto. Por lo mismo, se vuelve pertinente preguntarse si es posible hablar de un "corredor cultural" o de una "matriz religiosa" en la Sierra Madre Occidental. Desde una perspectiva estructuralista, importa efectivamente identificar el sistema de signos resaltando fundamentalmente las diferencias, las sustituciones y las ausencias en cada una de las versiones comparadas. Cada sistema local, como advierte el mismo Lévi-Strauss, es un "conjunto de elecciones significativas, compatibles o incompatibles con otras elecciones, y que cada sociedad, o cada periodo de su desenvolvimiento, se ha visto conducida a realizar" (1995 [1973]: 16). De ahí que no sea suficiente observar un solo sistema local o aislado para entender toda la estructura que da origen a las variaciones. Siguiendo la analogía entre lengua y sociedad, para Lévi-Strauss los sistemas de signos tienen la peculiaridad de ser transformables, o traducibles "al lenguaje de otro sistema con ayuda de sustituciones" (1995 [1973]: 23). Y todas estas traducciones o transformaciones parten en definitiva de una estructura profunda constituida por elementos mínimos.

De acuerdo con estas premisas del análisis estructuralista, en México se han realizado investigaciones en torno a los rituales y las cosmovisiones considerando la posibilidad de establecer "corredores culturales" o macro regiones culturales, pues sólo así, es decir, considerando un conjunto de variables locales se logra una visión o perspectiva sistémica (para esta región véase Bonfiglioli, 1995, 2008, Olmos, 1998, Olavarría, 2003). Para los estructuralistas el sistema no está ubicado o asociado a un tiempo y espacio preciso; no es necesario identificar en la historia prehispánica de los grupos indígenas el origen de la estructura profunda, pues dicha estructura trasciende cualquier temporalidad o espacio físico. Como lo han señalado destacados investigadores centrados en el análisis de las prácticas rituales del norte de México: "Cada mito, danza, rito, práctica terapéutica y otros objetos analizados son, en algún nivel de la interpretación, la transformación paradigmática de otros mitos, danzas, ritos, vecinos o lejanos, pasados o presentes, actuales o virtuales" (Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría, 2006: 17). El objetivo sería identificar

los elementos mínimos a partir de los cuales se desprenden distintas expresiones culturales.

Lo mismo se podría decir con los análisis de tipo comparativo como el que realiza Philip E. Coyle (2008), quien considera que la danza del yúmari entre los rarámuri (y por lo tanto entre los pimas y los guarijíos dadas las semejanzas entre ambos), forma parte del "complejo de la danza del venado", donde los grupos yuto-nahuas centrales como los huicholes, yaquis y o'odham, reproducen, al menos, cuatro rasgos estructurales en sus rituales:

- 1) danzas y cantos que están acompañadas por instrumentos de percusión –frecuentemente una raspa- que duran toda la noche, bajo la dirección de un único especialista religioso masculino, y que se realizan en patios ceremoniales con altares orientados al oriente; 2) la evocación de un pariente masculino divinizado, que sirve como intermediario entre el ámbito de los seres humanos mortales y el mundo imperecedero de los espíritus; 3) una cacería ritual de venado y; 4) una ofrenda de carne al sol naciente que se cuelga en un árbol o poste (2008: 297).

Como advierte el mismo Coyle, en cada uno de los grupos pertenecientes al tronco lingüístico yuto-nahua existen variaciones, por ejemplo, entre los rarámuri no aparece la figura del cazador ni la cacería del venado como entre los huicholes y los yaquis, pero sí están presentes otros elementos de manera significativa, pues el ritual se realiza en la noche en un patio dirigido por un cantador masculino llamado *seweame* (Coyle, 2008: 311). Pero si bien las características de la danza del yúmari/*tutuburi* entre los rarámuri divergen con este complejo macro regional dancístico, el autor no duda en considerar otros rituales de los mismos rarámuri para subsanar las diferencias y ausencias. Propone considerar la ceremonia del peyote para que los rarámuri y sus rituales no queden fuera de este complejo. En efecto, en esta ceremonia está presente de manera significativa la figura del venado. Del mismo modo, en los rituales funerarios que realizan los rarámuri está presente la ofrenda de carne y la cruz que figura como una puerta entre el mundo de los vivos y los muertos (Coyle, 2008: 314-315).

Si de lo que se trata es buscar en otros rituales cómo remediar las ausencias para lograr incorporar un ritual en un complejo macro regional, se podría considerar para tal efecto al yúmari pima, pues los elementos que no aparecen en el ritual que realizan los rarámuri y que el autor va rescatando en otros rituales, sí se encuentran entre los pimas. De hecho me parece que este ritual encaja de manera menos forzada con los cuatro rasgos estructurales que el ritual realizado por los mismos rarámuri. En efecto, el yúmari pima es un ritual

que se realiza de noche en un patio rectangular donde los cantadores (no se trata de uno sino de tres) utilizan sonajas durante toda la noche. La cruz a la que se depositan ofrendas forma parte central del ritual; no hay propiamente una cacería de venado sino de un *cholugo*, una especie de marsupial. Aún así, como había advertido más arriba, uno de los danzantes de *pascolas* lleva un cinturón con pezuñas de venado, lo que habla de la presencia de este animal en el ritual. La ofrenda de carne de res en la cruz, una vez concluidas las tres noches de danza, completa los cuatro elementos para que el *yúmare* pima "cumpla" con los requisitos indispensables para que sea considerado parte de este complejo dancístico de la caza del venado.

Al final, Coyle demuestra que las semejanzas estructurales son más que evidentes entre todos estos grupos indígenas. Sin embargo, lo que sigue del análisis no queda suficientemente claro. ¿Una vez que se identifica una estructura como esta se puede hablar de un significado común para todas las versiones? El autor simplemente considera que:

Los motivos que aparecen recurrentemente aportan señalamientos pertinentes al conjunto de estas tradiciones; en particular, sugieren que las prácticas y representaciones del complejo de las danzas de venado son como la luz del sol que alcanza, luego de una larga noche de ayunos y danza ritual, a quienes han tomado parte en las ceremonias. Igual que la luz del sol, estas prácticas y representaciones vinculan los cuerpos humanos exhaustos con el cuerpo del animal sacrificado colgado en el oriente, al tiempo que abre una puerta hacia una pradera llena de flores, donde los venados pacen plácidamente, satisfechos y llenos de vida (2008: 328,329).

Este tipo de conclusiones no dicen mucho, pero hace implícita la idea de que los rituales comunican algún tipo de mensaje. Podría incluso realizarse un análisis más meticuloso de las semejanzas y las diferencias distinguiendo las secuencias rituales, el tipo de indumentaria que llevan puesto los participantes del ritual, la música que se interpreta, la coreografía que se va trazando en el espacio donde se lleva a cabo el ritual, etc. La existencia de un sistema implica asumir que el comportamiento de los participantes es el que realiza dicho sistema, aún cuando ellos mismos no sean conscientes del mismo sistema y del mensaje o información que se está transmitiendo. De la misma manera que un hablante de una lengua no tiene por qué conocer las reglas gramaticales a la perfección, los participantes del ritual no necesitan de conocer estas reglas "gramaticales" para realizar los rituales.

De acuerdo con este enfoque semiológico del comportamiento no verbal, los rituales tendrían, como la lengua, una sintaxis y una gramática a la que puede llegarse mediante una disección de cada una de las secuencias del ritual e identificando las semejanzas y las diferencias de cada uno de estos componentes o secuencias con otros rituales. Por ejemplo, Antonio Reyes considera que entre los grupos "tepimanos" (tepehuanos del sur, tepehuanos del norte, pimas y pápagos) las semejanzas evidentes entre las características de sus rituales pueden arrojar alguna luz sobre el significado de las mismas. De esta forma, las flores de sotol que se colocan en el altar del *yúmare* entre los pimas llaman la atención porque también las utilizan los tepehuanos del sur y los coras durante la Semana Santa (los pimas también hacen arcos con estas flores durante la Semana Santa), y dado que estas flores y coronas están asociadas con las estrellas del cielo nocturno, se deduce que "los arcos de los altares de mitote [y del *yúmare* supongo] simbolizan la bóveda celeste y, las coronas de sotol, las estrellas que gobiernan durante el periodo 'nocturno' de la ceremonia de Semana Santa, es decir, mientras el Cristo-sol está muerto" (2004:116). De esta forma, y distinguiendo un conjunto de semejanzas en las características de la ritualidad entre los distintos grupos del noroeste mexicano, es posible llegar a la conclusión de que el *yúmare* de los pimas estaría relacionado, en términos semánticos, con las ceremonias agrícolas y de cacería de los pápagos, los *yúmarí* de los tepehuanos del norte y los *mitotes* de los tepehuanos del sur (Reyes, 2004: 117).

En este sentido, lo que tiene enfrente el antropólogo es una información que está oculta a los propios participantes del ritual. Pero si bien el antropólogo puede echar mano de información que adquiere de otros grupos indígenas para llegar a esta información oculta, también puede realizar el mismo ejercicio interpretativo considerando sólo aquellos datos etnográficos que presenta un grupo indígenas pero que, a simple vista, no tienen ninguna relación. Pongo un ejemplo paradigmático de este enfoque semiológico para el caso del ritual del *yúmare* entre los rarámuri:

A medianoche, al amanecer y al mediodía, la danza se interrumpe (o termina) para llevar a cabo la ofrenda de alimentos al Onorúame, cuya ejecución observa el mismo patrón espacial, secuencial y gestual mencionado cuando descubrimos el saludo a la cruz del cantador: tres giros sobre el propio eje en sentido antihorario-horario-antihorario y tres elevaciones en cada uno de los puntos cardinales. En este caso, en lugar de la sonaja y del "saludo sonoro", las elevaciones conciernen a la sustancia etérea del animal sacrificado y de los alimentos de maíz, su fuerza vital. Las características numéricas –no las direccionales– de esta acción se explican por su analogía con las formas tripartita y cuatripartita del espacio cósmico. La ofrenda se eleva tres veces porque el destinatario de la misma vive en el tercero de los pisos celestes; mientras

que su repetición en los cuatro puntos cardinales corresponde a la ubicación de las cuatro columnas que sostiene el cielo, lugar en el que los rarámuri encuentran idealmente al Onorúame" (Bonfiglioli, 2008: 54)

La interpretación está basada, en principio, por el contexto mitológico (se interpreta las partes por el todo). Pero la misma interpretación descansa en el supuesto de que toda la danza está tratando de enviar un mensaje a un destinatario sobrenatural, o sino exactamente a un ser sobrenatural, reproduciendo una cosmovisión de principio a fin; lo que hace el antropólogo es "interceptar" el mensaje para volverlo legible, o en otras palabras, traducir mediante una decodificación, el mensaje que aparece en el trazo coreográfico donde, según el antropólogo, habría una serie de analogías con la mitología: se eleva tres veces la ofrenda porque la divinidad está en el último de los pisos celestes; se repiten en los cuatro puntos cardinales porque son cuatro las columnas que sostienen el mundo, etc.

Con el objetivo de llegar al mensaje oculto de las expresiones rituales y con ello lograr identificar el sistema o la gramática que aparece como guía y explicación de las variables, el ejercicio antropológico hace una clara separación entre el sentido literal de las creencias de los propios indígenas con respecto a sus rituales y lo que se oculta en estas exégesis. Para llegar a la estructura profunda las creencias y exégesis de los participantes no pueden considerarse la última versión del significado de los actos pues llevan una carga de ambigüedad y una serie de confusiones que rompen con la coherencia a la que intenta llegar el antropólogo. Los nativos no realizan las mismas relaciones entre "códigos" (mitos y ritos) distintos; ésta es una labor exclusiva del antropólogo. Como advierte Rodrigo Díaz, los antropólogos que siguen esta perspectiva semiológica que ha impulsado y defendido Edmund Leach (1981 [1976]) desde el estructuralismo, obtienen "sólo un *saber-que* de los rituales: sus reglas gramaticales, su sintaxis, sus mensajes por pares de oposición, etc. Los nativos, por su parte, sólo tienen a su disposición un *saber-hacer* los rituales, en el que desconocen el significado último, genuino, profundo, de lo que hacen" (1998: 284-285).

El análisis que propongo del ritual pima intenta volver a ese *saber-hacer* que hace posible que los indígenas sigan realizando sus rituales. Volver, como lo hice con el número tres y el número cuatro, a la costumbre, entendida ésta como una creencia que prevalece por lo que implica aceptar la autoridad de los antepasados. Pero también propongo hablar del ritual como un acto de comunicación que trasciende la existencia de un código y por lo tanto de un mensaje último y profundo. Si bien es posible realizar interpretaciones considerando la existencia de un mensaje oculto en la coreografía de las danzas, en la vestimenta de los danzantes y en la música, como lo han hecho

varios antropólogos, los mismos participantes del ritual comunican información que no tienen que ver el descubrimiento de este significado último y profundo, o al menos eso es evidente en las propias exégesis. En otras palabras, en los rituales existen interacciones entre los participantes y en estas interacciones los participantes realizan inferencias de acuerdo a la comunión de diversos supuestos sobre este comportamiento. Se trata de una propuesta pragmática del ritual, pues lo que me interesa es reconocer lo que se transmite durante la acción ritual, y donde, según se podrá apreciar, pueden existir informaciones que pueden ser contradictorias.

Comienzo el análisis identificando lo que los pimas dicen del ritual, es decir, el conjunto de motivos que los mismos protagonistas expresan para seguir haciendo el *yúmare*. Como quedó claro en el análisis del simbolismo numérico del tres y el cuatro, estas exégesis no conducen a un significado último del ritual pero dicen mucho de las preocupaciones y reflexiones que realizan los mismos indígenas sobre su situación y sobre su propia forma de vida. Es evidente que, al igual que el ritual rarámuri (Acuña, 2006: 319), el ritual pima cumple con diversos propósitos.

8.2 ¿POR QUÉ HACER YÚMARE?

Cuando nos preguntan por qué celebramos el *yúmari*, siempre les contestamos que es para que llueva, para dar gracias a Dios por las cosechas y para pedirle que el año que siga levantemos más maíz y calabaza, para pedirle a Dios por el agua; para pedir lluvia por la verdura; para que no pase nada malo a la gente; para que haya agua en los arroyos, para que aprendan los demás, para que no se pierda la tradición que hemos hecho desde hace años; para alabar al Señor por las creencias que tenemos los pimas, para que se cumpla el deseo de la gente; para alabar a Dios porque en el *yúmari* llega Dios; para danzar; para rezar, para dar gracias a Dios; para bailar y para que llueva; para acercarnos más a Dios; para que no se pierda la costumbre de antes; para que llueva, porque si no se hace *yúmari* no llueve; se tiene que hacer el *yúmari* con toda la fe para que llueva y se de lo que uno siembra, para que se de frijol, el maíz y la papa (Mujeres y hombre pimas en retiro espiritual, citadas en, Aguilar y Ramírez, 2009: 331).

Hablando ya del ritual que realizan los pimas, habría muchas razones (como muestra el epígrafe donde están expresadas las voces de los propios indígenas) para realizar un ritual como el *yúmare*: para varios indígenas es un ritual, de prevención alimenticia, de petición de lluvia y de bendición de los primeros frutos de la cosecha del maíz. Junto a estos motivos concretos, hay que señalar que actualmente, y gracias al apoyo de los gobiernos estatales a diversas instituciones indigenistas, el ritual se realiza como un acto reivindicativo de su diferencia cultural. En el epígrafe por ejemplo, constantemente se habla de un motivo muy concreto: para que no se pierda la costumbre. Este motivo ya no tiene que ver con la intervención de alguna divinidad ni con la petición de lluvia y bendición de los primeros frutos de la cosecha.

Cada uno de estos motivos en realidad hace alusión al contexto y el medio en el cual habitan los pimas. Habla por ejemplo de la dependencia de la agricultura y de la situación de incertidumbre constante por la cantidad de lluvia que pueda caer en una temporada afectando o beneficiando la siembra de maíz y de frijol principalmente. En una situación constante de incertidumbre, un ritual de este tipo tendría todas las ventajas para que se impulsara cada año. Podría considerarse que esta incertidumbre producida por el medio geográfico es el principal factor causal que obliga a los indígenas realizar cada año este ritual. Por otro lado, permite entender que se trata de una respuesta simbólica a una situación de riesgo: la presencia de la sequía. Y efectivamente, para muchos pimas, el ritual es sumamente eficaz cuando reina la sequía y el hambre. Aunque no siempre se realiza un ritual como medio para obtener el agua necesaria para el maíz, es muy común que los pimas recurran al ritual para hacer que su siembra se dé en abundancia. Por ejemplo, una señora de Mesa Blanca decidió hacer *yúmare* porque durante varios años no lograba cosechar su maíz y su frijol por diversos factores: una vez las vacas se comían la milpa, otras tantas, la temporada de lluvia no era tan abundante para permitir el crecimiento de las plantas. La solución llegó cuando decidió organizar el *yúmare* durante tres años seguidos; fue así que logró recoger, después de varios años, los frutos de su siembra.

No es extraño que un ritual de petición de lluvia se lleve a cabo antes de la temporada de lluvias. El día preciso puede variar de comunidad a comunidad, e incluso en algunas comunidades como en Mesa Blanca, los días para hacer *yúmare* suelen coincidir con el onomástico de alguna imagen del santoral católico, pero en los casos de Yepachi y de Maycoba la fecha es totalmente independiente a las celebraciones de las imágenes católicas. En estos dos últimos pueblos es común que este ritual se lleve a cabo en pleno invierno en los meses de enero, febrero y marzo antes de la Semana Santa, mientras que en Mesa Blanca se ha venido haciendo desde hace algunos años durante el mes mayo antes de la temporada de lluvias y también en diciembre

esperando un invierno favorable para las cosechas del próximo año; si el invierno es suficientemente frío y húmedo como para provocar la caída de la nieve, la tierra se humedece permitiendo la siembra de maíz y de frijol antes de la caída de las primeras lluvias del año, adelantándose con ello las cosechas.

De esta forma, cuando algún pima decide hacer el *yúmare* debe de realizarlo antes de la temporada pluvial y por supuesto nunca durante la Semana Santa. Sin embargo, se han presentado casos que rompen este requisito, rompiendo además con varios elementos del orden litúrgico. Por ejemplo, los pimas del Cable, comunidad cercana a la de Mesa Blanca, han "presentado" el *yúmare* en plena Semana Mayor a un lado del río Huapoca, un espacio donde la gente mestiza de Madera acude para vacacionar y para apreciar las "costumbres de sus indios". El evento financiado y promovido por las mismas autoridades del municipio, sólo se lleva a cabo a lo largo de una noche y no durante las tres noches obligatorias como marca la costumbre. Para los pimas, estas representaciones son transgresiones porque se realiza sin tomar en cuenta las tres noches necesarias para realizar el ritual y, además, por hacerlo en Semana Santa. Los pimas que se oponen a estas "presentaciones" sólo esperan que suceda alguna desgracia generada por esta transgresión. Sin embargo, el hecho de que diversas instituciones indigenistas estén interesadas en financiar el *yúmare* como ritual representativo de la cultura pima y el hecho de que se esté promocionando como parte del patrimonio cultural intangible, ha beneficiado la transmisión del ritual, es decir, una política de rescate de las costumbres indígenas forma parte del medio ecológico que incide de manera notable en la propagación de una representación cultural. Por supuesto, los indígenas que realizan estos rituales ya no lo hacen con la intención de pedir lluvia para las tierras de cultivo (o al menos ese no es su principal motivo), pero lo hacen con otros fines igualmente válidos, como el reconocimiento de su cultura a nivel estatal y federal, es por eso que se puede escuchar que se hace el ritual para que no se pierda la costumbre. Además, reciben recursos económicos que se ocupan principalmente en la repartición de la comida.

La repartición de comida en el *yúmare* (esta repartición se realiza en el último día como veremos a continuación), es también de capital importancia para explicar por qué un ritual como éste tiene tanta divulgación y éxito en la región; aunque los pimas no lo digan expresamente, es posible identificar aquí un fuerte motivo. De hecho esta característica la comparte con otros rituales como las velaciones que se realizan para festejar algún santo o virgen del santoral católico. De nueva cuenta apunta a un factor relacionado con el contexto; las carencias alimenticias entre la gente indígena hace indispensable (o atractivo) que en los rituales se distribuyan constantemente aquellos alimentos que durante todo el año escasean, en especial la carne y el *baki*. En Mesa Blanca, en Yepachi y en Maycoba, se acostumbraba repartir esta bebida cada vez que una familia levantaba la cosecha. Al menos en el caso de Mesa

Blanca era prácticamente una obligación. Cuando alguien no hacía las invitaciones correspondientes para tomar de esta bebida a base de maíz, la comunidad lo obligaba a hacerlo. Cuentan por ejemplo, que amarraban aquél que se negaba a repartir el *baki* cuando estaba a punto de recoger la última mazorca de la cosecha. Una vez que lo amarraban, los llevaban a su casa para que ahí repartiera la bebida a todos por igual.

Como señalaba, estos motivos concretos por los que los pimas suelen hacer el ritual apuntan al contexto, y al mismo tiempo, puede explicar por qué un ritual como el *yúmare* se ha convertido en una representación cultural. En realidad no se trata de señalar con Rappaport que "las acciones rituales producen *realmente* un 'resultado práctico en el mundo exterior'. En ciertos casos la función del ritual está relacionada con el 'mundo exterior a la sociedad' (1987 [1968]: 2-3). Y por lo tanto, la repartición, por ejemplo, de la comida en los rituales tendría una pertinencia por el consumo de calorías y proteínas a lo largo de un año (una relación homeostática).

A diferencia de este tipo de materialismo, el que propone la antropología cognitiva es un materialismo centrado de conceder poderes causales a los procesos mentales, y de las representaciones públicas (materiales) a las representaciones mentales. Así, la existencia de un medio específico sólo sería una parte de esta explicación, pues las capacidades cognitivas actúan, como lo advierte Sperber, "como un filtro de las representaciones adecuadas o idóneas para ser muy divulgadas en una población humana" (2005 [1996]: 70). Antes de identificar estas capacidades cognitivas hago un esbozo de los preparativos para llevar a cabo el ritual.

8.3 PREPARATIVOS Y REQUISITOS PARA HACER YÚMARE

Además del requisito de hacer el *yúmare* antes de la temporada de lluvias, los encargados de llevar a cabo el ritual tienen la obligación de hacerlo tres veces durante la noche, en tres años consecutivos. En Mesa Blanca una familia se ha encargado de cumplir durante tres años la promesa que adquirieron con San Isidro (15 de mayo) y con la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), es decir, una misma familia se ha encargado de hacer el ritual tanto el mayo como en diciembre. Si por alguna razón no se logra realizar consecutivamente el ritual se retoma la cuenta el próximo año, pero es fundamental hacerlo tres veces porque eso garantiza la eficacia simbólica del mismo y, si se trata de una promesa, el cumplimiento de la misma.

El compromiso, sin embargo, no sólo lo adquieren los miembros de una familia nuclear (padres e hijos) sino todos los hermanos ya casados de los jefes de familia así como los hijos de estos últimos aunque hayan formado otra familia. Tanto en Mesa Blanca como en Yepachi, los ayudantes para hacer la comida, repartirla entre los asistentes y cortar la leña para los fogones que duran toda la noche, son familiares cercanos y amigos. Sin embargo, independientemente de estos familiares, los ayudantes del encargado se nombran *mayrras*. Se trata de varios hombres que pueden o no tener una relación de parentesco con el encargado. Sus funciones se centran en vigilar que no entren personas borrachas al patio ritual para evitar reyertas, así como de proveer de leña a todos los invitados. Muchas veces, cuando no se dan abasto, los *mayrras* se convierten en capataces de los jóvenes asistentes al ritual para que a regañadientes se encarguen del corte de la leña. Generalmente, al menos en Yepachi, el encargado trata de conseguir tres *mayrras* para que se vayan alternando durante las tres noches que dura el ritual y evitar con ello el cansancio de la desvelada; en Mesa Blanca sólo son dos, más el encargado, los que se dan a la tarea de vigilar y trabajar para el *yúmure*. Además de estos ayudantes, el encargado debe de buscar a una persona, que por lo común se trata de una mujer, para que se encargue de los rosarios dirigidos a la cruz colocada previamente en el altar del patio ritual.

El gasto que se deroga durante los tres noches que dura el ritual consiste básicamente en alimentos y bebida (*baki*) que se van repartiendo a los espectadores y danzantes durante las noches, siendo la última donde se hace una repartición mucho más generosa que en las dos primeras. Aún así, es común que los encargados de llevar a cabo un ritual reciban ayuda de familias de la comunidad. Esta forma de cooperación es muy común incluso para otro tipo de fiestas también católicas. Por ejemplo, en Yepachi antiguamente se sacaba de la iglesia a la Virgen Dolorosa cada 16 de septiembre para que pudiera ser velada en cada casa del pueblo; incluso se llevaba a las ranherías aledañas para que también fuera velada y a cambio recibir donaciones en especie como papa, frijol y maíz. La Virgen regresaba finalmente a Yepachi el 16 de octubre donde las autoridades se encargaban de hacer una gran fiesta con todos los alimentos recolectados. Ahora el paseo del virgen o la acción de limosnear, se realiza sólo en el pueblo de Yepachi, pero la velación ya no cuenta con el suficiente alimento para las diversas familias que llegan a la velación.

Si bien es hasta cierto punto entendible que, al tratarse de una petición de lluvia, el *yúmure* se realice antes de que se precipite la temporada de lluvias o antes de que se avecine el invierno que trae la nieve, no resulta tan evidente que sea durante tres años y además tres noches seguidas en cada año. Pero este aspecto del ritual ya ha sido abordado en el apartado anterior.

Como he venido señalando, los pimas generalmente se abstienen de dar explicaciones sobre los diferentes símbolos que aparecen en sus rituales. En el caso del *yúmare* esto no es una excepción. Los comentarios que los pimas vierten sobre los símbolos son ambiguos y siempre justifican su presencia por "la costumbre". Es caer en la obviedad decir que cada uno de los símbolos es indispensable para que se realice el ritual; no puede faltar la cruz depositada en el altar, las sonajas para los cantores, el cinturón con pesuñas de venado, las flores blancas que adornan el altar, etc. Pero si a los propios pimas no les interesa el significado de sus propios símbolos ¿por qué se vuelven indispensables para que se realice el ritual? Desde la perspectiva que he venido desarrollando, es evidente que los símbolos al igual que las creencias, permiten organizar cognitivamente la experiencia (Sperber, 1988: 57), es decir, con su presencia es posible distinguir aquellos eventos trascendentales o relevantes.

El patio que se utiliza para el ritual es por lo general un terreno ubicado en medio del bosque para el caso de Yepachi y de Maycoba, y en el caso de Mesa Blanca a un extremo de la comunidad. El patio ritual tiene por lo general a especio y plano para que se llevan a cabo las danzas de las mujeres y de los hombres como *pascolas*. Una de las primeras acciones que hacen los encargados del *yúmare* es preparar este patio, barriéndolo y adecuándolo para las danzas y las fogatas.

Además, construyen el altar para poner ahí la cruz del *yúmare*. Se trata de una armazón cóncavo de varas amarradas con hojas de encino colocadas a ras del suelo. Esta estructura forma una especie de cueva de aproximadamente un metro de alto. Sobre las hojas de encino se coloca un *petate* que cubre en su totalidad al armazón. El adorno que sobresale de esta estructura cóncava son tres flores grandes hechas de una cactácea llamada *sotol*³². Tanto en Yepachi como en Mesa Blanca el altar está al este del *patio ritual* y esta orientación se ha mantenido sin que prevalezca alguna explicación; de hecho, hace algunos años en Mesa Blanca el altar se había colocado al oeste del patio ritual, hasta que uno de los cantores, sin dar alguna explicación, señaló que debería de estar "orientado hacia donde se mete el sol", como marca la costumbre. Desde entonces se volvió a poner el altar "viendo" hacia el poniente es decir al este del patio ritual. Por supuesto que no existe una exégesis que explique el por qué de esta disposición del altar al oriente del patio ritual. Sin embargo, es a partir del altar y de su orientación que se organizan todas las actividades y se distribuyen los espacios del patio ritual.

³² En Yepachi se colocan tres flores de esta cactácea pero en Mesa Blanca se colocan cinco flores a lo largo del contorno del altar. Al parecer puede variar de año en año el número de flores que se colocan en dicho altar pues también he observado algunas fotos donde se colocan hasta siete flores de *sotol* (véase Beaumont y Duarte, 2001:32).

El altar de este ritual es construido con la intención de resguardar y proteger a la pequeña cruz que se coloca en su interior³³.

Foto 2. Altar del Yúmare. Yepachi 2007

Frente a este altar se extiende un área rectangular de unos 15 metros aproximadamente y al final del mismo se colocan los tres cantores, es decir,

³³ Podría haber alguna similitud entre la estructura de las antiguas casas no sólo de los pimas de la Sierra Madre Occidental sino de los pimas altos ubicados al norte del estado de Sonora, con la estructura del yúmare. De acuerdo con Pennington (1980: 336), la primera descripción de la casas de los pimas bajos se debe a Ségeseer cuando en 1737 redactó la Relación de Tericopa. Según este jesuita, los pimas construían sus casas como colmenas, con una entrada muy pequeña al tal grado que para entrar debían de agacharse. Estas casas tenían sólo una habitación donde descansaban "el padre, la madre, los hijos, el perro, el gato y las gallinas". Cuando el fuego se prendía en estas chozas solían quemarse por lo pequeñas que estaban. Incluso, podemos corroborar que estas casas hechas de petate que podían ser desmanteladas eran tan significativas para la vida de los pimas que formaban parte de la gramática indígena: con el verbo *vanicoasa* los pimas de Névome aludían a "deshacer (una) casa de petate". Estas casas hablan del tipo de asentamientos móviles que caracterizaba la organización social de los indígenas (Bahr, 1983: 178).

quedan frente al altar. Se dispone en este espacio una pequeña banca para que se sienten los cantores con sus respectivas sonajas y a sus pies se coloca un petate. Al centro se coloca el cantor mayor, a la izquierda el segundo y a su derecha el tercero. Además, atrás de ellos se prende un fogón para mantener cálido el ambiente. En realidad, alrededor de todo el patio se dispone una gran cantidad de fogatas para las familias invitadas. Estas familias que van llegando a lo largo de la noche, traen además de cobijas y ollas para el café, un poco de leña para que nunca llegue a consumirse su fogata.

El espacio que se abre entre los cantores y el altar está destinado a las mujeres (en el caso de Yepachi, pero en Mesa Blanca lo ocupan hombres y mujeres por igual) para la danza que acompaña a los cantos. Al lado izquierdo de los cantores, es decir, del lado norte del patio, se colocan las ollas y todos los alimentos que se distribuyen a lo largo del día. Este es un espacio que, a no ser por el encargado que está al pendiente de los alimentos, lo ocupan sólo las mujeres encomendadas para la preparación del *baki*, los frijoles y el guiso con maíz y carne. Por último, a la derecha de los cantores, al norte del patio, se colocan los músicos (un violín y dos guitarras) y los danzantes de *pascola* (ver diagrama 1).

DIAGRAMA 1 ESPACIOS Y UTENSILIOS DEL YÚMARE

Con la distribución de los espacios principales hay una clara distinción de los actores y las actividades que se realizan. En esta distribución es evidente que se mantienen distinguidos los espacios exclusivos para las mujeres (donde se preparan los alimentos) y los espacios estrictamente masculinos (donde se baila *pascola*). El espacio intermedio ocupado por las mujeres es en realidad el espacio central donde tiene lugar los juegos y las danzas principales del *yúmare*. Las mujeres se mimetizan como si fueran animales del bosque, comportándose como si fueran tales, guiados sólo por sus instintos.

Sigo ahora con los objetos colocados en el interior del altar. Al centro del mismo se coloca una pequeña cruz a la que se dirigen los rosarios durante la noche. Cualquier persona que tenga en mente hacer el compromiso con el *yúmare* por tres años consecutivos, se encarga de pedir al gobernador, unos días antes de que se lleve a cabo cada celebración, la pequeña cruz de madera resguardada en el templo católico de Yepachi y usada exclusivamente para hacer *yúmare*³⁴. Antes de poner a esta cruz en el altar ubicado en el patio ritual y donde se depositan todas las ofrendas y se llevan a cabo todos los rosarios, la cubren con una gran cantidad de "servilletas" o mantas bordadas de color blanco que después adornan con tres flores de papel *estraza* color rojo. La cruz del *yúmare* es sacada del templo por el encargado de hacer el ritual junto con los músicos de *pascola* y el danzante principal. Durante el trayecto del templo al patio ritual el danzante no para de bailar al frente de la cruz.

Una vez que la colocan en el altar donde se lleva a cabo el *yúmare* permanecerá ahí hasta la última noche de fiesta. Sólo al concluir las tres noches consecutivas, la sacan del altar y la llevan a la casa de la persona que adquirió el compromiso hasta que cumpla tres días más, para después llevarla de regreso al templo con música y baile de *pascola*. Algunos pimas consideran que la cruz del *yúmare* no debe de estar afuera del templo los domingos. Por lo tanto, para evitar romper con esta regla, los pimas de Yepachi generalmente empiezan a hacer el *yúmare* el lunes a media noche para terminar el jueves en la mañana. O iniciar la noche del miércoles y terminar el sábado temprano. Nunca se inicia un ritual los martes, o cualquier otra actividad, pues se considera de mala suerte.

Además de esta pequeña cruz, los encargados de hacer el *yúmare* tendrán que allegarse tres sonajas hechas de bule (*legeneria siceraria*) para los cantores que participan durante las veladas, y un cinturón adornado con pezuñas de venado. Tanto las sonajas como el cinturón son resguardados a lo largo del año por las autoridades tradicionales es decir, por el gobernador o, en

³⁴ En Mesa Blanca se utiliza un crucifijo utilizado que también está resguardado en la pequeña capilla de la comunidad.

el caso de Yepachi, por el supremo gobernador. También es común que los cantores tengan sus propias sonajas e incluso los encargados de hacer el *yúmare* suelen tener más de una. Antes de que de inicio el ritual, estos instrumentos musicales son colocados junto a la cruz en el altar y sólo se levantan cuando los cantores y el danzante de *pascola* irrumpen en la oscuridad del bosque para iniciar los primeros cantos y bailes que evocan a los animales silvestres del lugar. Una vez que terminan los cantos y la danza son depositados de nueva cuenta en el altar hasta la noche siguiente.

8.4 LOS CANTOS Y LA DANZA DE LAS MUJERES

El *yúmare* da inicio una vez que los rayos del sol dejan que la noche los cobije. En ese momento los *mayrras* barren el patio con unas ramas de pino y la rezadora, seguida de un pequeño contingente de señoras, se hinca frente al altar para iniciar el primer rosario de la noche. Colocan para ello un *petate* donde se hincan para dirigir los rezos a la pequeña cruz del altar. Los misterios del rosario y los cantos que los acompañan se escuchan en la penumbra que las fogatas, prendidas para mitigar el frío, no logran contener. Si bien el rosario no tiene nada de peculiar entre los pimas, llama la atención que uno de los *mayrras* se coloque atrás del altar para permanecer de pie durante todo el rezo. Algunos dicen, por la insistencia del antropólogo inquieto por este acto simbólico, que este personaje cumple la función de guardián aunque sin explicar de qué o por qué es necesario que se vigile el altar cuando hay un rosario o se reparte la comida el último día de la fiesta. De hecho esta acción no es la única que hace de la parte posterior del altar un espacio enigmático y significativo. Es ahí por ejemplo, donde se sacrifican los animales que se disponen para la comida como las reses y los borregos³⁵. Además, como se verá más adelante, cuando cualquier persona se hinca frente al altar como las rezanderas, al incorporarse hacen todo un recorrido levógiro pasando forzosamente por atrás del mismo.³⁶ Estos movimientos en torno al altar quedarán más claros en la descripción del amanecer de la última noche del *yúmare*, cuando tiene lugar la repartición de los alimentos a todos los invitados.

³⁵ Se cree que los borregos son enviados de Dios porque cuando se les sacrifica no emiten ningún "llanto", evidenciando con ello que aceptan el sacrificio; al contrario, los chivos no son sacrificados en el *yúmare* porque se cree que son del Diablo porque cuando se les sacrifica balan mucho.

³⁶ Incluso se puede advertir el privilegio que recibe la parte posterior del altar en otro contexto: cuando se lleva a cabo el encuentro entre la Virgen Dolorosa y San José durante la Semana Santa en Yepachi, las dos imágenes en procesión se topan frente a frente después de un largo recorrido en direcciones contrarias exactamente atrás de la iglesia católica.

Cuando las mujeres terminan el rosario, los cantores ya están sentados en la banca a unos treinta metros frente al altar. En Yepachi los *mayrras* vuelven a barrer el patio con las ramas de pino mientras que en Mesa Blanca tres mujeres adolescentes se acercan al lugar donde se ha llevado a cabo el rosario para alzar las sonajas del altar y llevarlas caminando hasta el lugar donde se encuentran los cantores. Cuando al fin tienen las sonajas en sus manos, estos músicos dan inicio a las primeras melodías de la noche. Como hemos visto, entre Yepachi y Mesa Blanca hay algunas variaciones en cuanto a las formas y el orden litúrgico. Estas diferencias también se acentúan con respecto a las piezas musicales que si bien en su mayoría son similares, cada pueblo tiene algunos cantos que son exclusivos y el orden para ejecutarlos a lo largo de la noche es muy divergente.³⁷

Los cantos, cuyos protagonistas principales son los animales del bosque, son pequeñas historias narradas en pima y acompañadas por el sonido de las sonajas (ver anexo 1). En una monotonía tanto de la música como de las cortas estrofas que se van repitiendo sin cesar a lo largo de la noche, muchas veces sin que se pronuncien bien las palabras, los cantores van describiendo alguna de las peculiaridades de los animales a los que se alude, por ejemplo, que la grulla (*koroti*) pica; que el conejo (*tuwuana*) busca comida corriendo para atrás, corriendo para adelante y escarbando; que el zopilote vuela bajo y ve al caballo que está muerto; que el gusano (*mashi*) sale de la tierra; que la tortuga (*muli*) canta porque ya llegaron las lluvias, y se va a sembrar la semilla del zacate; que el oso (*boje*), juega como niño y que busca comida, etc. En este aspecto otra vez podemos advertir las semejanzas entre el rito pima y lo que Lumholtz describiera entre los rarámuri:

Los cantos del yumari dicen que el grillo quiere bailar; que la rana quiere bailar y brincar; que la garza azul quiere pescar; que la lechuza está bailando lo mismo que la tórtola, y la zorra gris aullando. Pero es característico de estas canciones el que no sean, por lo general, sino una especie de jerga ininteligible, ó una sucesión de vocablos que murmuran entre dientes lo bailadores (1945 [1902]: 334).

Como se ve, los cantos del *yúmare* hacen referencia al comportamiento de los animales tanto del bosque como aquellos que han sido domesticados. En

³⁷ Se hace mención sólo de Yepachi y Mesa Blanca porque los dos únicos grupos de cantores que hacen *yúmare* en zona pima residen en estos pueblos. Así, los cantores de Yepachi se encargan de cubrir las celebraciones del *yúmare* no sólo de las rancharías aledañas al pueblo sino también de las rancherías de Maycoba. En el mismo sentido, todos los *yúmares* que se celebran en el Cable y en las Espuelas son presididos por los únicos cantores de la región residentes de Mesa Blanca.

los cantos es posible identificar la concepción de los seres humanos con respecto a los animales; éstos son vistos como seres con intenciones específicas. Los cantos son, en este sentido, representaciones públicas de las representaciones mentales no de otros seres humanos sino de los propios animales. Pero cuando estos cantos son interpretados por las mujeres, las representaciones que los espectadores hacen del comportamiento de éstas cuando se mueven como si fueran, por ejemplo, zopilotes, lo hacen considerando el conocimiento que tienen sobre este animal, y por lo tanto, podrán entender por qué las mujeres toman la punta de sus suéter para aparentar que están volando. Al final de esta apartado, retomaré esta idea.

Como ya se había mencionado, el *yúmáre*, a diferencia de otras fiestas religiosas se realiza en medio del bosque o a las afueras de la comunidad. Aunque casi siempre se ha buscado que esté relativamente lejos de los hogares para evitar desmanes y pérdidas materiales como sucedió en una ocasión en Mesa Blanca pues se realizó a un lado de la pequeña capilla de la comunidad, hay una conexión entre lo que se dice en los cantos y en el espacio para hacer el *yúmáre*. En algunos casos los cantos se conectan con la petición de lluvia, pues varios animales que se nombran en estos cantos sólo aparecen en tiempo de lluvias. El ejemplo es el del gusano pues sólo en la temporada de lluvias es cuando emerge de la tierra, también la tortuga aparece en tiempos de lluvia. Sin embargo, también es posible escuchar cantos donde el hombre se enfrenta con esta naturaleza animal e indomable, y cómo los animales se aprovechan de los hombres. Por ejemplo, en dos cantos donde los protagonistas son los animales domésticos, se narra cómo los hombres luchan para amansar a los burros que están en estado salvaje, o cómo los cerdos se aprovechan del sueño del hombre para robarles su comida. Es claro que estos cantos están por un lado refiriéndose a la naturaleza, y por lo otro lado la participación de los hombres en esta naturaleza para controlarla.

Sin embargo, de este conjunto de cantos referentes a los animales salvajes y domésticos tenemos otras variantes:

- Cantos que resaltan alguna de las cualidades de los animales como volar en el caso de los zopilotes y los cuervos, escarbar en el caso de los conejos, trepar en el caso de las ardillas y picar en el caso de las grullas
- Cantos donde se narra la cazaría de los animales salvajes como el caso del *cholugo* (*zuli*), especie de roedor codiciado por su carne que vive trepado en la copa de los árboles comiendo la miel de los panales que cuelgan de ahí.
- Cantos donde los animales son domados para su uso doméstico como sucede con los burros o cuando los animales se salen de control como pasa con los cerdos y con los zopilotes.

- Cantos donde se hace alusión a determinados espacios geográficos o a fenómenos naturales como los cerros.
- Cantos donde se nombran personajes míticos, personajes chuscos como el borracho o seres divinos como la Virgen.
- Cantos que hacen alusión a actividades relacionadas con el mismo ritual, como barrer el patio.
- Cantos donde se menciona a la planta de maíz que ya está espigando.
- Cantos donde se va narrando algunos sucesos del pasado como la batalla entre dos grupos opuestos (ver anexo).

De hecho es aquí donde podemos apreciar algunas diferencias entre Yepachi y Mesa Blanca. Por ejemplo, en Yepachi es claro que sobresalen los cantos sobre fenómenos naturales y lugares geográficos como el cerro *yumaka*, conocido también como cerro de Santa Brígida y considerado el epicentro que capta las nubes que avicinan el temporal para la siembra, o el canto del "Polvo de Santiago" (estela visible durante el mes de agosto indicando también una buena caída de chubascos). Por el contrario, en Mesa Blanca hay varios cantos que hacen alusión a las mismas actividades rituales como barrer el patio (*laninkobi*), bailar con "ganás" (*sirikana*) o tocar la sonaja para que la gente reunida empiece a bailar (*okosánari*). Además, al final del ritual se desarrolla una pieza musical donde hay una referencia a un enfrentamiento, pues se narra la batalla entre dos ejércitos sobresaliendo la figura de una "reina" que termina victoriosa en la lucha.

En buena medida los cantos determinan todo el curso del ritual. Así, no solamente los músicos de *pascola* comienzan a tocar sus instrumentos una vez que se da inicio a estos cantos, sino que además marcan las secuencias del ritual: inician con una ronda cuando anochece, hacen un pequeño descanso a media noche y vuelven a tocar hasta el amanecer. Cuando los cantores empiezan a mover las sonajas, las mujeres se van acercando y tomadas de las manos o abrazadas formando una hilera frente a los músicos, comienzan a danzar. Al inicio de los cantos sólo se acercan dos o tres mujeres pero a lo largo del canto se van incorporando más mujeres danzantes. Empiezan de frente a los cantores, dan media vuelta a la izquierda en su propio eje y, con un paso alternado³⁸, se trasladan hacia el altar siempre en la formación de una hilera. Una vez que las danzantes llegan frente al altar, retroceden y avanzan tres

³⁸ El paso alternado consiste en tres "pasos": el primero es hacia delante con el pie derecho con toda la planta, después de este primer paso, el pie izquierdo hace apoyo con el metatarso alcanzando al pie derecho y, por último, en el momento del apoyo del pie izquierdo sale de nueva cuenta el pie derecho hacia delante con toda la planta. Si se inicia con el pie derecho, el siguiente paso alternado será con el pie izquierdo.

veces sin perder el paso, como si fuera una especie de "reverencia". Al terminar esta salutación se regresan dando media vuelta hacia la izquierda quedando de nueva cuenta en hilera para avanzar hacia donde se encuentran los cantores. Cuando llegan con los cantores hacen la misma reverencia que se hizo frente al altar. Después de muchas variaciones de esta coreografía, donde van y vienen del altar a los músicos, terminan exactamente frente a los cantores, es decir, terminan en el mismo sitio donde empezaron.

Sin embargo, esta trayectoria básica donde los danzantes se convierten en una especie de enlace entre el altar y los cantores, entre el oriente y poniente, no es la única: de hecho hay una serie de variantes, algunas de ellas muy divergentes entre Yepachi y Mesa Blanca, que resultan verdaderas escenificaciones de los cantos. Aunque la mayoría de estas escenificaciones son imitaciones del comportamiento animal mostrando con ello la etapa irreverente y chusca del *yúmáre*, hay algunas representaciones de luchas entre hombre y mujeres o de prácticas relacionadas con la forma de vida de los pimas como la cacería de animales salvajes³⁹.

Estas escenificaciones se hacen por lo general después del segundo rosario que se lleva a cabo a media noche. El rosario da inicio cuando los cantores llevan sus sonajas al altar para hacer un descanso. Cuando se dejan estas sonajas, el cantor mayor toma una jícara y llenándola del *baki* que está en las cubetas que se ponen en el altar llenas de esta bebida, camina a lo largo del patio lanzando, con una varita de encino, gotas de la bebida a los cuatro vientos⁴⁰; al final el cantor termina ingiriendo todo lo que queda de la bebida. Después de esto, la rezandera se acerca al altar y empieza con los misterios del rosario. Cuando concluyen los cantos y los rezos, tres muchachas se acercan al altar para sacar las sonajas y devolverlas a sus custodios (los

³⁹ Hay que señalar que las primeras tres variantes que se encuentran en Yepachi no son estrictamente escenificaciones de los cantos, simplemente se trata de variantes coreográficas. Por ejemplo, está la formación coreográfica que en vez de ser en hilera es en fila. Las mujeres danzantes empiezan, lideradas por la rezandera, con esta formación frente a los cantores. Dan media vuelta siempre siguiendo a la mujer que encabeza la fila y avanzan en esta formación hasta el altar. La particularidad de esta formación es que en vez de regresarse cuando llegan frente al altar, pasan por atrás de él. Es decir, dan una vuelta que siempre es del lado izquierdo de los danzantes. Después de esta vuelta llegan de nueva cuenta hasta el lugar donde se encuentran los cantores. La segunda variación consiste en formar un círculo donde todas se toman de las manos. En esta formación coreográfica avanzan a lo largo del patio haciendo girar el círculo tanto de forma levógira como de forma dextrógira. La tercera y última variación consiste en avanzar a lo largo del patio en la formación de la hilera pero sin hacerlo de frente como se venía haciendo con esta coreografía, sino de manera diagonal tanto hacia la izquierda como a la derecha.

⁴⁰ Esta aspersión del *baki* a lo largo del patio se llevó a cabo sólo en Mesa Blanca. En Yepachi, en vez de hacer esta oblación los *mayrras* tomaron las ramas de pino para volver a barrer el patio,

cantores) que sin tardanza inician la monotonía de los cantos en plena oscuridad.

En este segundo tiempo, las danzas principian con las mismas trayectorias que ya hemos descrito, sin embargo, estando ya la mayoría de los asistentes adormilados alrededor de sus hogueras, los cantores comienzan con la copla del Borracho (*námoqui*). Esta pieza despierta a los asistentes por la hilaridad que provoca; se trata de la escenificación por parte de las mujeres, de gente alcoholizada. Se abrazan todas las mujeres danzantes sin desbaratar la hilera y van por el patio ritual tropezándose y cayéndose simulando con ello el descontrol que produce el ingesta de una pequeña jícara con *Baki*.

Hay otras piezas dancísticas como ésta que también producen risas y sobresaltos a los asistentes. El Zopilote es un buen ejemplo de ello: en esta danza las mujeres bailadoras se acercan al patio y forman una fila encabezada por la propia rezandera. Inician frente a los cantores pero al dar media vuelta sin desbaratar la fila llegan al otro extremo, es decir, hasta quedar frente al altar. Estando la fila con este frente, avanzan hacia atrás y hacia delante como si estuvieran haciendo la conocida salutación. Al terminar esta reverencia las mujeres avanzan por atrás del altar y cuando se encuentran de nueva cuenta en el patio ritual comienzan a desbaratar la fila; en este momento es cuando las mujeres toman la punta de sus chamarras o suéteres y con los brazos extendidos imitan el vuelo de los zopilotes⁴¹. Los *mayrras*, las cocineras y el mismo fiestero se aparejan tomando consigo unas varas y se colocan delante de las ollas de comida para evitar con ello que los zopilotes que andan merodeando picoteen los alimentos. Aún así, los zopilotes se abalanzan contra ellos e inicia toda una algarabía por el forcejeo entre los que defienden la comida y los que la intentan robar. Algunas mujeres danzantes zopilotes logran franquear la barrera y consiguen llevarse algunas tortillas, sin embargo, sólo serán uno o dos de estos animales los que logren usurpar la comida pues a la gran mayoría, se les impide el paso con una buena paliza. El canto del zopilote termina así; despertando risas de los espectadores por los atrevidos animales que insisten en apoderarse de las tortillas.

Muy similar a esta escenificación es el baile del *cochi*, es decir, del "cerdo". Aquí las mujeres inician, de igual forma, con una fila tal cual dio inicio la pieza del zopilote. Así, después de pasar por atrás del altar algunas mujeres danzantes comienzan a actuar como si fueran cochinos ansiosos de comida. La escenificación es tal que toda la somnolencia del ambiente se transforma en una verdadera revuelta. Las mujeres representando a los cerdos corren

⁴¹ Hay una versión muy parecida a esta pieza dancística; se trata del cuervo pero ya no se hace ni en Yepachi ni en Mesa Blanca. Los danzantes hacían la misma simulación de aves pero en vez de utilizar sus suéteres utilizaban cobijas.

asustadas por todos lados como si no tuvieran control de sí mismas; tirando las ollas de frijol y molestando a los durmientes cobijados por el calor de su fogata. Los *mayrras* o mayores luchan cuerpo a cuerpo reteniendo la fiereza de las mujeres posesionadas con su papel de hacer destrozos a su paso.

Estas dos variantes de animales que despojan a los hombres de sus alimentos y provocan desmanes, se asemeja a la danza de la grulla (*coroti*) que, si bien las mujeres que representan a estas aves no buscan los alimentos preparados especialmente para el *yúmare*, sí tratan de molestar “picoteando” a toda la gente, es decir, jalando la cobija de aquellos espectadores que no aguantaron la desvelada y prefirieron rendirse al sueño. En realidad esta última danza sólo se realiza en Mesa Blanca que, como veremos a continuación, cuenta con una mayor variedad de temas y piezas dancísticas con respecto a Yepachi. Por ejemplo, no sólo está la danza donde las mujeres caracterizan a las grullas sino también la danza del burro (*bupurr*) que podría ser considerado una variante más de esta temática caracterizada por el choque entre los hombres y los animales y el esfuerzo de los primeros por tratar de mantener en control a los segundos sean domésticos o salvajes. Esta pieza dancística comienza como las anteriores, es decir, las mujeres y los hombres en este caso, se colocan en fila frente a los cantores para hacer una serie de evoluciones dancísticas a lo largo del patio. Cuando esto sucede un hombre se ocupa de lazar a otro hombre con el fin de controlar la correría y las patadas que éste último lanza por todo el patio, representando con ello al burro bronco. Así, durante toda la danza se escenifica la peripecia que pasa el domador de burros frente a la astucia del burro para zafarse de su adiestrador. Este conjunto de danzas con una temática muy similar tienen como opuesto otra expresión dancística llevada a cabo sólo en Mesa Blanca. Se trata de la danza del *Zuli* (*cholugo*), que, como advertíamos más arriba, es una escenificación de la cacería de este animal. Los protagonistas centrales de esta representación son un hombre que personifica al perro cazador y un niño que encarna al animal cazado. La representación pública consiste en la persecución del perro sobre el *cholugo*; si éste logra subirse a un árbol consiguiendo dejar fuera de alcance a su perseguidor, se da por concluida la pieza dancística, pero si el personaje que actúa como perro logra detener al niño simbolizando con ello su captura, colocan a la presa en cuclillas frente al altar y todos los danzantes que están en el patio ritual se acercan uno por uno, bailando en fila, para punzarle o hacerle cosquillas, simulando con estos actos que están picando su carne para comer. Al terminar, llevan el niño frente a los cantores como si también ellos quisieran participar de la carne del *cholugo*. Esta variante es, como decíamos, una inversión de las danzas donde los animales se confrontan con los hombres haciendo destrozos y buscando comida; en esta ocasión es el animal el que se convierte en la comida de los hombres.

Es muy significativo que las grullas, los zopilotes y los cochinos hagan toda una serie de destrozos pasada la media noche, precisamente cuando los presentes en el ritual están adormilados si no es que totalmente dormidos. En el caso de la grulla es todavía más claro cómo sus peripecias consisten en mantener a los dormidos despiertos a punta de picotazos, pues literalmente van "picando" entre las cobijas a todos aquellos que deciden descansar en vez de mantenerse en vela las tres noches. En el caso de los zopilotes y los cochinos también se hace explícito que los hombres no deben "bajar la guardia" durante la noche pues ello implicaría la pérdida de la comida, el sustento de los hombres.

Como advertíamos más arriba, los pimas que hacen una promesa para realizar el *yúmare* son conscientes que lo tienen que realizar tres años y, sobre todo tres noches consecutivas. Son al mismo tiempo, conscientes del sacrificio que implica mantenerse en vela por tres noches. Cuando alguien decide iniciar una promesa no puede sólo hacer una noche de *yúmare* porque no implicaría ningún sacrificio. Remarcar el sacrificio para saldar una promesa es todavía más claro si consideramos que, como señala Maurice Bloch, hacer sacrificios es una forma de curar enfermedades sean estas físicas, morales o sociales (2000 [1992]: 37). En el caso de Mesa Blanca, el hombre que ha mantenido por varios años la tradición de hacer un *yúmare* ha sido principalmente por este carácter sacrificial, pues constituye la forma más idónea de mantener la reciprocidad con la Virgen de Guadalupe. A raíz de una curación atribuida a esta divinidad, el hombre tiene que devolver el milagro con el gasto económico que implica el ritual y con el gasto físico que implica mantenerse en vela durante tres noches a la intemperie, durante tres años. Como ya advertía, no cumplir con la promesa de hacer el *yúmare* por tres días y tres años puede desatar enfermedades, o pueden revertir los milagros que los hombres reciben de la divinidad.

Aún así, este sacrificio que realizan todos los que asisten al *yúmare* y sobre todo el gasto que genera el encargado de llevar a cabo dicho ritual, es solamente una parte de la reciprocidad entre los hombres y la divinidad, pues en realidad también hay, como queda demostrado con el canto y la representación del *cholugo*, una ofrenda de comida que se obtiene, en este caso, por la cacería. Las ofrendas que se ponen en el altar constituyen otro de los aspectos fundamentales para evitar sequías o hambrunas.

Siempre que hay una representación sobre el ofrecimiento de comida o de bebida al altar como sucedió con la pieza del *zuli*, los danzantes están obligados de llevar algo a los cantores cuando termina la música. Es el caso también de una variante realizada en Mesa Blanca con la participación exclusiva de las mujeres. En esta pieza musical, denominado *bípachi* (término que hace una clara referencia, según el cantor mayor, a la gente procedente de Yepachi), las mujeres toman una cubeta de *baki* para bendecirlo y danzan

formando un círculo que va girando tanto de forma levógira como dextrógira a lo largo del patio. Cuando están danzando de esta forma, una de ellas toma la cubeta y se coloca al interior del círculo. Al hacerlo se detiene la danza y, sin desbaratar el círculo, cada una de las mujeres, de izquierda a derecha, probará la bebida amarga que les ofrece la mujer que carga la cubeta llena de esta bebida. Para ir probándolo y santiguándolo toman con las manos una pequeña jícara y una rama de encino para hacer una cruz sobre la bebida y lanzar algunas gotas de la misma a los cuatro vientos, después se toman el resto del contenido. Cuando hacen esto se hincan una por una, aunque también pueden hincarse todas al mismo tiempo y esperar en esta posición hasta que la jícara pase por cada una de ellas. Al final, esta bebida de maíz fermentado también se ofrece a los cantores que, cuando lo reciben, repiten todo el proceso de bendición aunque sin hincarse. Los cantores son, como se advertía, los que dirigen todo el ritual. Pero además son atendidos como ningún otro participante del *yúmare* tanto por los fiesteros como por los mismos danzantes. Es decir, siempre serán los primeros, después de la ofrenda a la divinidad, en probar los alimentos que se convidan al resto de los asistentes, además las cantidades siempre serán mayores. Su condición de dirigentes del ritual está directamente relacionada con la naturaleza liminal del patio donde se lleva a cabo la representación dancística. Nadie puede franquear el espacio rectangular que está delimitando por los cantores en un extremo que se encuentran al oeste del patio ritual y el altar en el otro extremo hacia el este. Constantemente los *mayrras* se encargan de barrerlo para iniciar las danzas, además todos los alimentos que se reparten son previamente ofrecidos al patio antes de consumirlos.

La danza de *pascola* es quizá uno de las expresiones dancísticas más difundidas en el noroeste mexicano, pero independientemente de su origen, la danza de *pascola* es casi indisociable al ritual del *yúmare*, es decir, los hombres asisten a este ritual con la firme intención de ponerse a zapatear al ritmo de la música del violín y las dos guitarras. Sin embargo, en Mesa Blanca han dejado de danzar *pascola* debido al deceso de los músicos encargados de tocar los sonos exclusivos de esta danza. Este acontecimiento ha tenido grandes repercusiones en todo el proceso ritual del *yúmare*, por ejemplo, los hombres que bailaban el *pascola* se han integrado a la danza de las mujeres modificando con ello todo el esquema del patio ritual. Este caso particular es muy sintomático de la situación que atraviesan las costumbres pimas pues no hay una transmisión del conocimiento ritual a las nuevas generaciones, al menos en el caso de la música, esto parece ser evidente. En Yepachi y en Maycoba este saber está depositado en una sola familia encargada de tocar en todos los *yúmare* que se llevan a cabo en las rancherías aledañas a estas comunidades.

El *pascola* monarca o mayor, es decir, el que está comprometido junto con los cantores y los músicos a mantenerse en vela toda la noche, es el que se coloca el cinturón con las pezuñas de venado. Sus actividades comienzan desde que sacan la cruz de la iglesia (al menos para el caso de Yepachi) y es el que "guía" a toda la comitiva encargada de llevar la cruz al lugar donde se realizará el *yúmare*.

La música de *pascola*, cuando comienza el *yúmare* inicia cuando los cantores, sentados en el patio ritual, dan la señal moviendo sus sonajas frente al altar. En ese momento el danzante de *pascola* camina en círculo de manera levógira. Después comienza a zapatear fuertemente el piso y a girar rápidamente la cadera. No tardan en unírsele varios hombres que se colocan atrás de él siguiendo su paso para, según decían, mitigar el frío. De esta forma, mientras que las mujeres bailan pausadamente en el patio ritual abrazadas siguiendo el sonido de la sonaja y los cantos, los hombres se reúnen en torno a los instrumentos de cuerda para zapatear fuertemente en círculo. Así, durante tres noches consecutivas los sones tanto de *pascola* como de los cantores irán repitiéndose casi con el mismo orden⁴². A diferencia de los bailes de la mujeres, los hombres al bailar la *pascola* no tienen ningún contacto físico; todos en círculo bailan ensimismados. De hecho, más que camaradería hay un espíritu competitivo en las representaciones: cada danzante muestra su fortaleza frente a su compañero al resistir bailando toda la noche.

El carácter competitivo de la danza de *pascola* está evidenciado también en la pieza musical de la paloma; cuando da inicio esta pieza cada danzante se busca un adversario para "luchar" utilizando para ello una pierna que entrelaza con la pierna de su contrincante para empezar a dar giros vertiginosos hasta que uno de los dos termine perdiendo el equilibrio.

8.5 EL BAKI Y LAS HIERBAS MEDICINALES

Una vez que ha concluido la segunda noche de *yúmare*, los *mayrras* se preparan durante el día para la conclusión del ritual y la noche más importante. Cuando la mayoría de los asistentes se encuentra durmiendo cuando han bailado por segunda ocasión durante la noche, el encargado y sus ayudantes preparan el altar con una serie de hierbas. Colocan a un lado de la cubeta llena de *baki*, pequeños pocillos llenos de agua donde sumergen varias hierbas

⁴² Generalmente la primera noche no se llevan a cabo todas las variantes de danzas debido a que no hay mucha gente y por lo tanto la euforia no es la misma. Por ejemplo, en Yepachi no se hizo el baile del borracho la primera noche pero no faltó la segunda y la tercera noche.

y raíces curativas: el *chuchupate* (*ligustricum porteri* en pima *chuchupa'at*) empleada para remediar problemas de resfriado y para aliviar la tos⁴³; el *materin* o *materique* (*psacalium decomposita*) también empleado para remediar problemas de tos y de resfriado; el *churiki*, utilizado para el piquete de alacrán; el *junke* (*ceanothus depressus* en pima *jo'e*) para curar el susto y problemas del estómago, y el *chiltepin* que a demás de ser empleado para darle un sabor picoso a la comida es utilizado para expulsar lombrices y parásitos del estómago. Las hierbas se colocan en el altar para bendecirlas en este orden y para beber del agua que se impregna de su esencia. Se colocan durante la tarde que antecede la última noche y desde ese momento, todos los hombres, mujeres y niños, conforme se van despertando y acercándose al patio ritual, se hincan de uno en uno para iniciar la santiguación. A cada pocillo de agua se le coloca una rama de táscate *juniperus deppeana* en pima *ga'a*) para hacer con ella algunos signos de cruces sobre el agua que contiene la hierba, pero también para sacar algunas gotas con la finalidad de "salpicar" en cuatro direcciones (coincidiendo con los cuatro rumbos cardinales). El táscate es considerado "bendito" por el olor tan peculiar que suelta una vez que está seco. Su carácter sagrado le viene también porque, para los pimas, Jesucristo fue crucificado en los troncos de un árbol de táscate. Debido a estas consideraciones no se utiliza, por ejemplo, para cocinar los alimentos del diario sino sólo para fines rituales: para la cocción del *baki* pues sólo se puede usar leña exclusivamente de este pino y para la curación del susto⁴⁴.

Una vez que los asistentes se acercan al altar y se hincan, toman la rama de táscate que se encuentra en la cubeta de *baki* y, después de hacer la santiguación, toman una jícara para probar la bebida. No sólo hacen esto con el *baki* sino que prosiguen con cada uno de los pocillos que contienen las hierbas medicinales. Cuando las personas terminan de tomar las bebidas colocadas en el altar, deben terminar, ya incorporadas, dando una vuelta al altar por su izquierda. Cuando lo hacen pasan exactamente frente al *mayrra* que se encuentra inmóvil custodiando el altar.

La actitud ritual de tomar el líquido impregnado con la esencia de las hierbas nos remite al carácter curativo del ritual. Es decir, con la ingesta de estos líquidos los pimas se están adelantando a una posible enfermedad ya conocida en el pasado y que suele asolar a la población, como el catarro o las

⁴³ Esta raíz también se emplea el "estómago suelto" y la falta de sueño. También para las picaduras de alacrán y las reumas. Se recomienda que la persona que bebe el brebaje de esta raíz no se moje, porque de hacerlo podría hincharse (Galaviz, *et al*, s/f: 105).

⁴⁴ También se utiliza para la presión: "se recuecen en un taza de agua tres hojas si el enfermo es hombre y cuatro si es mujer, la mujer lo toma durante cuatro días y el hombre por tres días. Para el dolor de las paletas o pulmones: el cocimiento de un trozo regular de corteza en cuatro tazas de agua, se toma dos veces al día" (Galaviz, *et al*, s/f: 106).

infecciones estomacales. El comportamiento ritual tiene como finalidad prevenir todo tipo de enfermedades que pueda arrebatarse la vida de los individuos a lo largo de un año.

La bebida más significativa de todo el ritual es, sin duda alguna, el *baki*, porque representa el maíz obtenido en la cosecha gracias a las lluvias de temporal. El *yúmare* en honor a la virgen el 12 de diciembre en Mesa Blanca no se realizó (2006) porque no había *baki*. Por otro lado, muchas personas utilizan el *baki* para bendecir su ganado: toman una jícara llena de *tesgüino* y la derraman en el lomo de vacas. Con ello aseguran que el animal no sufrirá ninguna enfermedad y, además, como bebida formada por las mazorcas que se lograron durante un año para garantizar la sobre vivencia de la familia, se hace como una forma de "remedio" para que los animales se reproduzcan como el maíz. En este sentido, pareciera que la petición de lluvia está relacionada con la bendición de *baki* que a su vez es utilizado para remediar junto con la cruz del *yúmare* y las hierbas, cualquier tipo de enfermedad.

La cruz y el *baki* nos remiten a los mismos motivos de hacer un *yúmare*, es decir, marcan el sentido curativo pero al mismo tiempo enfatizan la abundancia alimenticia. Que existan alimentos es una garantía de que no habrá enfermedad entre niños, mujeres y hombres. Pueden entenderse así los sacrificios de la comida que se hacen a la Cruz con el canto del *cholugo*, la preparación de la comida y su distribución como el momento más significativo del ritual según veremos más adelante. El ritual permite adelantarse a las posibles enfermedades bebiendo la esencia de las hierbas curativas, pero también asegurando que habrá comida suficiente para todos los presentes. Por esta razón las mujeres y los encargados de hacer el *yúmare* defienden durante las tres noches que dura el ritual los alimentos: defender los alimentos de la noche de los animales del bosque. Los animales que aparecen en los cantos estarían atentando con la conservación de los alimentos: recordemos que los zopilotes y los "cochis" forcejean con los encargados de hacer la comida, para tirar las ollas de frijoles.

Es significativo que se enfatice y se valore que los participantes permanezcan despiertos durante toda la noche. Del mismo modo, el alimento está cociéndose durante las tres noches pues sólo al final de la última noche, es decir cuando finalmente sale el sol, se reparte el *baki*, la carne y la sopa con granos de maíz a todos los concurrentes.

8.6 LA BATALLA FINAL

Después de preparar el altar con todas estas bebidas y una vez que el anochecer ha franqueado cada rincón del bosque, una gran cantidad de familias se reúnen para participar en la última noche del *yúmáre*. En esta ocasión se tocan todas las piezas sin omisión alguna. Las mujeres saben que, aún cuando ya sus rostros muestran el cansancio producido por las dos noches anteriores, en este momento deben hacer su mejor escenificación de los animales del bosque. Con una mayor audiencia, los cantos donde los animales hacen de las suyas, representan eventos de catarsis que trascienden por su comicidad y su atrevimiento. Durante toda la noche sigue llegando gente y lo primero que hacen al entrar al patio ritual es hincarse frente al altar para probar todas las hierbas que se disponen para prevenir las enfermedades.

La noche pasa desapercibida entre tanta algarabía y, cuando los primeros rayos del sol se asoman anunciando el término de los cantos y las danzas, comienza la repartición de la comida y del *baki*. Esta puede ser quizá la razón por la cual se presenta una mayor audiencia, pues, a diferencia de los otros amaneceres donde sólo se reparte café y algo de tortilla a los concurrentes después de una ardua desvelada, en esta ocasión se ofrece un caldo de res caliente con granos de maíz y, por supuesto, mucho *tesgüino*. El primer plato de comida con sus respectivas tortillas se coloca en el altar donde se encuentra la cruz. Junto a este platillo recién servido de las ollas que hervían durante toda la noche se coloca la primera jícara de *baki*. Estos alimentos ofrecidos a la cruz son posteriormente, al menos en Yepachi, alzados por el primer cantor que toma entre sus manos los alimentos y por el primer *mayrra* que hace lo mismo pero con la bebida. Al mismo tiempo, la rezandera se acerca y toma la pequeña jícara de incienso que había permanecido encendido a lo largo de las noches impregnando el altar con su aroma. Colocados a espaldas del altar con estas ofrendas en las manos, estos tres personajes comienzan a danzar en hilera hasta llegar al otro extremo del patio, es decir, donde se encuentra la banca de los cantores. Como la noche ha terminado, no hay música que guíe el paso seguido del cantor, el *mayrra* y la rezandera, pero aún así, van y vienen tres veces seguidas por todo el patio ritual hasta colocarse en el centro del mismo. Estando ahí parados con las ofrendas en sus manos, hacen llamar a un pequeño niño que se acerca cohibido para que se lleve los alimentos que fueron ofrecidos a la cruz por el cantor y el *mayrra*.

Después de que se ha realizado esta ofrenda, los *mayrras* toman una olla llena de comida y la colocan en el centro del patio para repartirla a todos los presentes. Pasan primero los niños con recipientes de peltre y de plástico para llevar a sus padres una buena porción del caldo de res con granos de maíz. Luego se arremolinan todos los adultos para llevarse su plato correspondiente.

Ya que la comida se ha repartido, los *mayrras* llevan dos cubetas repletas de *baki* y, como pasó con el caldo y las tortillas, los niños son los primeros en pasar a probar esta bebida. Se forman para ello en dos filas: una de niños y otra de niñas, dando la espalda al altar. Cada niño recibe una taza colmada de esta bebida para que ahí mismo, delante de todos, agarre la rama de *táscate* y realice las oblacones a los cuatro puntos cardinales con las gotas que se impregnan una vez que se sumerge la rama en la espesura del *tesgüino*. Después, con mucho valor, cada niño ingiere la bebida amarga y fermentada: de hecho, al menos en Mesa Blanca, los niños tienen la obligación de tomar tres tragos mientras que las niñas cuatro. Al terminar dan media vuelta y se dirigen al altar y al estar frente a la cruz, rodean todo el altar, siempre por su lado derecho (ver diagrama 2).

sentido, es considerado "cosa seria" y debe de cumplirse con todo lo establecido por la costumbre. De esta forma, a los cantores, a los músicos de pascola y a la rezandera se les obsequia una cubeta colmada de la bebida de maíz fermentado para que ellos mismos sean los que obsequien, a todo aquel que se acerca, botellas de plástico repletas de este elixir sagrado.

Después de toda esta repartición de comida y cuando uno cree que las actividades han llegado a su fin, los músicos vuelven a tomar sus sonajas para tocar otra pieza musical. En Yepachi, los *mayrras* y el encargado toman entre sus manos unas varas y se disponen en fila en el patio ritual para hacer trayectorias alrededor de él. El baile da la impresión de ser una parodia de los bailes que hacían las mujeres en la noche. Con las varas en sus manos y avanzando en fila, los *mayrras*, encabezados por el encargado de hacer el *yúmare*, van picando los pies de todos aquellos espectadores que se han acercado alrededor del patio ritual.

Sin embargo, en Mesa Blanca las cosas son muy diferentes. En el patio ritual se coloca, viendo a los cantores, una fila de hombres encabezada por el encargado del *yúmare*. A un lado de esta fila se forma otra fila pero ahora compuesta por puras mujeres. Hombres y mujeres tienen en la mano derecha una pequeña vara que les sirve para entablar una lucha que inicia cuando las sonajas de los cantores empiezan a sonar. Las filas encabezadas por sus líderes hacen varias trayectorias de manera independiente de un extremo a otro del patio ritual, como si se tratara de dos danzas totalmente diferentes. Sin embargo, la indiferencia entre hombres y mujeres termina para dar inicio a una lucha donde los danzantes hacen sonar sus pequeñas varas al hacerlas golpear unas contra otras como si se trata de espadas filosas y letales. El trance, que no dura más de cinco minutos, termina cuando los hombres yacen en el piso sin ninguna posibilidad de levantarse. Las mujeres han ganado la batalla.

La polaridad entre hombres y mujeres, entre el día y la noche, entre el sol y la luna culmina con esa representación que nos remite a un evento de la historia de los pimas; un evento donde "nace" una gobernadora de los pueblos pimas demostrando su fortaleza con respecto al hombre. Sin embargo, el *yúmare* también focaliza la participación de las mujeres en esta creación mítica de los pueblos indígenas: son ellas las que bailan durante toda la noche representando la vida del bosque, es decir, el conjunto de animales que anuncian el inicio de las lluvias. Con su baile durante las tres noches seguidas se establece el sol en el firmamento y con ello la posibilidad de sembrar el maíz indispensable para el mantenimiento de los pueblos pimas. El sacrificio que sufren al dar origen a la vida las hace merecedoras, en cada ritual, de recibir más que los hombres, es decir, en vez de tomarse tres tragos de *baki* se toman cuatro, en vez de fumar tres veces fuman cuatro veces, (ver capítulo 7).

Exhaustos por la danza y la desvelada, todos los participantes y espectadores del *yúmare* se incorporan y se acercan al patio ritual para despedirse. Los lazos de fraternidad que las noches despertaron entre las familias llegan a su fin con un "abrazo" entre hombres y mujeres por igual. En realidad, más que un abrazo, este gesto que anuncia el término de las actividades en el patio ritual es un "apretón" de manos que incluye, simultáneamente, tocar antes con la misma mano derecha el hombro del compañero al que se está despidiendo. El momento despierta las risas nerviosas entre los jóvenes pues constituye el evento social donde no sólo no está mal visto que los hombres y las mujeres solteras tengan un contacto físico, sino que es obligatorio hacerlo.

Se forman todas las mujeres en una hilera en uno de los extremos del patio ritual y los hombres en el otro extremo, mientras que el encargado, en medio de las hileras, queda a un lado del altar⁴⁵. Antes que comiencen a despedirse con el apretón de manos, el encargado de hacer el *yúmare* se dirige a la concurrencia y da inicio a una reflexión sobre la importancia de realizar el ritual para los pimas.

No cabe duda que este acto refleja la importancia de los sermones en los rituales pimas frente a otras formas o mecanismos mnemotécnicos, como la escritura alfabética, utilizados en las expresiones rituales por otros grupos indígenas de México. Los pimas asentados en el suroeste de los Estados Unidos también declamaban diversos discursos y, además de resaltar parte de la mitología cosmogónica, eran parte esencial de sus rituales así como en la preparación para ir a la guerra (Russell, 1908: 339, Bahr, 1975).

En el discurso pima hay una constante reflexión temática que tiene que ver con la pertinencia de seguir haciendo este tipo de ritual para el bien de la cultura de los pimas. Esta reflexión no sólo va encaminada a remarcar la necesidad de la celebración para que el temporal de lluvias sea benéfico en las subsiguientes siembras de maíz, sino que también se hace explícita la pertinencia de hacerlo para mantener la unión de las familias como grupo indígena diferenciado, es decir, como elemento articulador del grupo étnico. Es muy probable que este tipo de discurso por parte de los mismos indígenas sea un reflejo de los propios programas gubernamentales dedicados a "rescatar" la cultura pima. En la actualidad varias comunidades han recibido ayuda económica por parte del gobierno para que no "pierdan sus costumbres", aspecto que posiblemente condiciona que el discurso que se pronuncia en el *yúmare* esté impregnado de este mismo mensaje. Sin embargo, cuando pude estar presente en el *yúmare* de Yepachi, el encargado aclaró, ante todos los

⁴⁵ Esta posición varía de comunidad a comunidad, mientras que en Yepachi las mujeres se colocan del lado sur del patio ritual, en la comunidad de Mesa Blanca lo hacen del lado norte.

participantes que, a pesar de no haber recibido ninguna ayuda económica del gobierno consideraba que era muy importante para la identidad del grupo que se hiciera el gasto y el sacrificio, pues ello permitía la convivencia de todos los pimas. Era una demostración para las instituciones gubernamentales que se dedican a apoyar a los pueblos indígenas y para los mismos presentes, que se puede hacer *yúmare* "la fiesta más importante para los pimas", aunque fuera de manera humilde.

Además, en esta alocución, el encargado hace preguntas directas a los espectadores que permanecen casi inmóviles en las dos hileras que mantienen a los hombres separados de las mujeres, sobre su apreciación de la fiesta. De esta forma, varios son los que se animan a hablar en público para dar su opinión sobre diversos aspectos que tienen que ver con la organización y con la abundancia o escasez de la comida. Por supuesto, la gran mayoría, si no es que todos los que participan, quedan muy agradecidos con el encargado por su esfuerzo y dedicación, asegurándole de paso que ha sido uno de las fiestas más bonitas y vistosas que se hayan visto. La tertulia da pie a la despedida: las mujeres una por una se ponen en fila y, con dirección al altar, se acercan a los hombres que permanecen en su lugar esperando que cada mujer le extienda la mano para la despedida. El trayecto a lo largo del patio ritual termina siendo un gran círculo pues las mujeres llegan después de pasar por cada hombre, al lugar donde empezaron. Ya que las todas las mujeres terminan de despedirse, los hombres inician de la misma manera este recorrido en fila para pasar de nueva cuenta con cada una de las mujeres.

En Mesa Blanca, donde no hay músicos de *pascola*, el encargado de hacer el *yúmare* se ha visto en la necesidad de emplear una grabadora para tocar las mañanitas ya sea a San Isidro Labrador o a la Virgen de Guadalupe (según sea el día de la fiesta), para que algunos niños con las imágenes y la pequeña cruz del altar en las manos, inicien la procesión hasta la capilla de la comunidad. Sin embargo, en Yepachi, los músicos con violín y guitarra dan comienzo a una serie de piezas musicales que anuncian el traslado de la cruz hasta la casa del encargado. Antes de partir, seleccionan a un pequeño niño para que lleve la cruz del altar en las manos; los músicos de *pascola* tocando al frente con sus instrumentos y los cantores atrás de ellos haciendo sonar sus sonajas, hacen una serie de trayectorias circulares de manera levógira a todo lo largo del patio ritual. Después de dos vueltas completas salen finalmente del *locus choristicus* con toda la gente que toma sus cobijas y sus trastos llenos de comida rumbo a la casa del encargado. Al frente de esta procesión van los danzantes de *pascola* que siguen los acordes de los músicos con sus zapateados característicos. Cuando llegan al patio de la casa, toda la procesión, que sigue los pasos del niño con la cruz, realiza tres vueltas completas a la casa donde se depositará finalmente la cruz. El encargado de

hacer el *yúmare* será el encargado de regresar la cruz al templo antes del domingo.

8.7 FINGIMIENTO Y CONTRADICCIÓN EN EL RITUAL

Los rituales están constituidos por acciones concretas de individuos que buscan conseguir mediante la intervención de seres sobrenaturales, algo a cambio, ya sea la obtención de un beneficio concreto y material o simplemente evitar algún evento o fenómeno de la naturaleza que afecte a los integrantes de una comunidad. Digamos que estas acciones intencionales están enfocadas en un objetivo preciso y por lo tanto, los participantes tendrían en principio que ser conscientes de estos objetivos que motivarían la realización de algún ritual. Pero más allá de la intención franca de conseguir algún beneficio mediante una danza o mediante un sacrificio a una divinidad, no se sabría exactamente qué es lo que intentan comunicar los rituales. En otras palabras no podría seguir lo que Ángel Acuña Delgado señala para el caso del *yúmare* rarámuri: "la función general que tiene [la danza] es actuar como forma de comunicación, el vehículo idóneo para transmitirle un mensaje a *Onorúame*" (2006:327). ¿La función del *yúmare* pima es actuar y llevar un mensaje a la Cruz, a la Virgen, o *Dioschmam*?

Al menos, para el caso del *yúmare* realizado por los pimas, si existe tal mensaje para alguna divinidad, nadie estaría en la posición de conocerlo. O para decirlo en otras palabras, no habría un segundo significado más allá de la intencionalidad de los participantes de hacer el ritual. En efecto, una cosa es identificar los motivos por los cuales se realiza un ritual que, como ya se ha visto, son muchos, y otra cosa es el significado que se desprende de los actos rituales, como si se tratara un código. Esto parece al menos evidente cuando las propias exégesis parecen no estar señalando la posible existencia de otros significados más allá de las intenciones concretas, como pedir lluvia y salud, y, cuando los propios participantes desconocen las reglas precisas para decodificar el mensaje que supuestamente están transmitiendo en los movimientos coreográficos, en el movimiento corporal de los danzantes o en los cantos que hablan de los animales del bosque.

Sin embargo, si bien es cierto que los rituales intentan entablar una reciprocidad con algún ser sobrenatural, pues así como en el caso rarámuri (Acuña, 2006: 329), entre los pimas las diversas acciones que se realizan en el *yúmare* están "dirigidas" a la pequeña cruz que se coloca en el altar, no implica que todo el ritual deba ser entendido como un acto destinado a complacer a los dioses o como un acto donde los dioses complacen a los

hombres. Antes bien, parece que la atención de los participantes está enfocada a los posibles intercambios que se pueden dar en el ritual, y no entre agentes sobrenaturales; en un mismo sentido, Boyer advierte que "en muchos casos la atención de las personas está enfocada no tanto en el intercambio potencial con socios invisibles, sino en el intercambio real o en la distribución de los recursos entre los participantes presentes" (2001: 388).

Esto permitiría ver y analizar a los rituales desde otra perspectiva: una que centre la atención en las relaciones que posibilitan los rituales y no en los mensajes que los individuos codifican para que llegue a sus dioses (si es que algo así realmente sucede). Por lo tanto, quedaría abierta la posibilidad de intentar comprender el tipo de comportamiento y las relaciones que se generan a lo largo del ritual y tratar de responder al hecho de que, más allá de la existencia de un código, los participantes de un ritual comprenden las intenciones que desean transmitir. En este sentido, varios antropólogos como Michael Houseman y Carlo Severi (1998) han propuesto enfoques más allá del estudio del código, centrados en la naturaleza de la comunicación ritual. En efecto, estos autores han considerado la posibilidad acercarse al comportamiento ritual advirtiendo precisamente que la comunicación en el ritual se deriva de la propia interacción entre los participantes que asumen identidades simultáneas que parecen contradictorias; se trata, finalmente de un comportamiento fingido o divergente al que prevalece en la vida cotidiana.

Estos antropólogos han vuelto a considerar las ideas de Gregori Bateson plasmadas en su obra etnográfica *Naven* (1958), en particular el concepto de cismogénesis. De acuerdo con Bateson la cismogénesis puede definirse como "el proceso de diferenciación producido en las normas de la conducta individual como resultado de la interacción acumulativa entre individuos" (1958: 175) y, en este sentido, representa el preámbulo para intentar entender las relaciones que se llevan a cabo en los rituales que muchas veces parecen ser contradictorias pero que, finalmente es lo que distinguiría a la comunicación ritual de la comunicación ordinaria o no ritual. De ahí que, si el interés está en las relaciones que permiten los rituales, importa más la generación de "patrones de interacción" que el seguimiento irrestricto de secuencias ordenadas de comportamiento (Houseman 2004: 91) y, por lo tanto, la constante reproducción de mensajes que, de acuerdo con los antropólogos, no varían al pasar de los años.

Una de las características que destaca Houseman de las interacciones que se desatan en los rituales tiene que ver con la existencia de creencias compartidas por el grupo participante del ritual y la aceptación de que se trata, en concreto, de un comportamiento fingido. Es decir, definitivamente es posible hablar de una comunicación, pero no una basada exclusivamente en un código sino una derivada de procesos inferenciales sobre las intenciones de

los participantes que van asumiendo actitudes diferentes y contradictorias a como se comportan en la vida cotidiana. Considerando lo que se ha dicho del ritual del *yúmare*, las danzas que realizan las mujeres adquieren otro sentido pues ya no se trata de descifrar algún enigma en los trazos coreográficos que realizan, sino entender las reacciones que tienen los individuos a sus reacciones cuando representan las intenciones de los animales.

La existencia de una ficción compartida da lugar a una comunicación intencional basada en el reconocimiento de las intenciones concretas de los participantes, es decir, donde las palabras o el movimiento corporal son comprendidos no por su significado derivado de un código sino por el significado que adquieren en un momento específico. Para comprender este comportamiento, los encargados de custodiar la comida o aquellos espectadores que son importunados por las mujeres deben de captar lo que éstas quieren significar en el preciso momento de la danza ritual, deben aceptar la inversión de las reglas; los custodios de la comida deben proteger los intentos de las mujeres que quieren tumbar las ollas de comida. En este sentido, se trata de un comportamiento totalmente contradictorio si se considera que la mayor parte del año existe escasez de alimentos y las mujeres como los hombres dedican toda su vida a la obtención de los mismos. El acto de tirar la comida no es una "simulación"; me tocó ver cómo una mujer, haciendo su representación de un animal, tiraba la olla de frijoles. El acto en sí molestó mucho a las cocineras, pero estaba en el papel de fingir el comportamiento de un "cochi", y fue aceptado como tal, como un comportamiento ritual fingido. Este comportamiento ritual permitió la contradicción de lo que supuestamente son las causas del ritual: prevención alimenticia, petición de lluvia, repartición de alimentos, etc.

Este acto, y en general, las danzas de las mujeres, sería un ejemplo de la "condensación ritual" como la llaman Houseman y Severi (1998: 212), pues ahí se expresan las relaciones entre los individuos que son contrarias a las relaciones de la vida cotidiana debido a su capacidad a asumir múltiples identidades que pueden ser contradictorias entre sí: algunas piezas son de total reverencia hacia la Cruz o hacia los cantores, mientras que otros son de completa insolencia, en el sentido de que transgreden el orden ritual y las formas de acercarse por ejemplo al altar.

Cuando las mujeres imitan el comportamiento de los hombres lo hacen de manera excéntrica, es decir, los imitan en estado de ebriedad. También cuando imitan a los animales lo hacen enfatizando las diferencias que pueden existir entre los seres humanos y los animales, pues imitan el comportamiento indomable y salvaje de los mismos. Sobre todo entre los animales y los hombres se expresa una complementariedad pues mientras que las mujeres poseionadas en su papel de animales tratan de hacer desmanes durante la

noche, los custodios protegen los recursos alimenticios; mientras que unos cazan otros son cazados; la naturaleza salvaje de los animales es domada por los hombres, etc. Al mismo tiempo, las mujeres quedan en una situación simétrica frente a los hombres sobre todo cuando se realiza la última danza donde las primeras se enfrentan de tu a tu con el grupo de ellos. Incluso son las mujeres las que derrotan a los hombres invirtiendo la posición de dominio que presentan en la vida cotidiana, volviendo así a una situación de complementariedad pero inversa. En el *yúmare* se expresa una diferenciación entre los hombres y las mujeres, y entre los animales (que expresan la rapiña aprovechando la noche y el comportamiento salvaje) y los seres humanos.

¿Cómo es posible que exista una comunicación en el acto ritual? Aún cuando resulta extravagante la actitud de las mujeres en determinados cantos, los participantes del ritual (me refiero a todos los espectadores que se quedan velando toda la noche y aquellos que cuidan los alimentos), reconocen y entienden perfectamente el comportamiento perturbador de las mujeres. El entendimiento es posible por las metarrepresentaciones que realizan los participantes del ritual: finalmente estos últimos comprenden que lo que las mujeres quieren transmitir en las danzas es la representación mental que ellas hacen de los deseos y las intenciones de los animales que están representando; no existe en este *saber hacer* un significado oculto. Los participantes saben que ellas no son animales y que ellas no tienen ese tipo de deseos (como hacer destrozos y molestar a la gente para que no se duerma en un contexto no ritual), en otras palabras saben que su comportamiento es fingido y por lo tanto, reaccionan de acuerdo con ese comportamiento particular, con el fingimiento que se realiza.

Los participantes de este fingimiento no sólo son aquellos espectadores del ritual, es decir, aquellos que se encuentran dormidos o acostados a un lado de las fogatas, sino que incluye la participación de otras personas que también asumen un comportamiento fingido. Por ejemplo, en el caso del canto del burro es necesario que alguien tome el papel del burro indomable y otro que asuma el papel de domador del burro. Lo mismo sucede con la cacería del *cholugo* pues implica fingir por parte de los cazadores que realmente están cazando a un animal y, por otro lado, implica que el niño asuma el papel del animal que está siendo cazado y sacrificado. En este sentido, la metarrepresentación implica asumir el comportamiento de un animal que está siendo cazado y al mismo tiempo comprender la representación mental de aquél que lo está cazando.

La transmisión del conocimiento y la eficacia del ritual estarían garantizadas gracias a esta capacidad metarrepresentativa aún cuando no exista una comprensión del posible significado oculto de las prácticas rituales, o aún cuando los participantes no sepan a quién está destinada la ofrenda o si la

misma cruz del *yúmare* representa a una divinidad o es ella la misma divinidad. En otras palabras, no habría en ningún momento un consenso durante el ritual sobre posibles significados, mensajes o interacciones con seres sobrenaturales. Ni siquiera entre los mismos cantores quienes se encargan de las secuencias del ritual existe tal consenso. Pero lo que si saben es que, cuando las mujeres comienzan a representar a los animales, éstas pueden causar algún daño ya sea tirando los alimentos que se preparan y se reparten al último día del ritual o a las personas que se encuentran dormidas.

El ritual marca en este sentido un patrón de relación, que se mantiene gracias las inferencias que desata el comportamiento fingido. Las interacciones serán las que se recuerden una vez que se haya terminado el ritual; se hablará de los destrozos que pudieron hacer los "cochis", de las travesuras de hicieron los zopilotes y la grulla cuando la gente estaba dormida, etc. En otras palabras, son las interacciones entre los individuos y la diferenciación que constantemente enfatiza el comportamiento fingido lo que resulta más memorable. Al final del *yúmare* los hombres y las mujeres están separados, tal y como estaban al iniciar el ritual. Se colocan en dos hileras y, de manera introvertida y cohibida, las mujeres van pasando por cada hombre para despedirse y volver así a la diferenciación que se vive entre los hombres y las mujeres.

Serán las interacciones entre los hombres y las mujeres las queden en el recuerdo de los pimas. También serán recordados la cooperación y el intercambio de alimentos. Siempre será comentado y recordado las cantidades que se reparten del *baki* o de la comida; el encargado estará en una posición de prestigio cuando se haya desprendido de todo el alimento que se recolecta para una fiesta y todo lo que, de su propia bolsa, da para ello. Pero cuando no existe este desprendimiento y se observa cierta "tacañería", entonces será igualmente recordado, pero ya no como una persona que se desprendió de sus riquezas personales sino de una manera negativa.

Todo esto en realidad tiene relación con la propia transmisión del ritual; si algo ha permitido que se transmita esta representación pública tiene que ver con el papel que juega el baile de las mujeres. Como sucede en la actualidad en Mesa Blanca, puede faltar la música y la danza de *pascola*, pero no pueden faltar los cantores y las mujeres que bailan en medio del patio ritual. Del mismo modo, si algo ha permitido la transmisión del *yúmare* ha sido el intercambio de bienes que se genera en el mismo. Por supuesto, los apoyos gubernamentales que han recibido los indígenas también permiten la transmisión del ritual pues participan en la misma lógica de intercambio de bienes: cuando un gobernador o alguna autoridad local recibe dinero para hacer el *yúmare* será recordado por el hecho de que, todo aquello que recibió lo gastó para el ritual;

a la inversa, será recordado cuando todos tienen el presentimiento de que no utilizó el dinero que recibió y lo gastó para su propio beneficio.

8.8 LA TRANSGRESIÓN EN EL MITO Y EN EL RITO

Los supuestos compartidos son los que permiten reaccionar ante un comportamiento fingido y al mismo tiempo comprenderlo. Los pimas tienen conciencia de los espacios y los momentos pertinentes donde este tipo de comportamientos violentos -en algunos casos- y extravagantes, pueden realizarse y cuándo no pueden realizarse.

En una ocasión, en Mesa Blanca, un músico de *pascola* exigió al encargado de hacer el *yúmare* un plato de comida a media noche y, ante la negativa de este último, tomó su guitarra y la azotó en un piedra dejándola inservible. Al año, el músico ya lo habían matado de un balazo. Así, este músico que quería que le dieran comida tenía un comportamiento inesperado y extraño, pero no era un comportamiento fingido y no estaba programado dentro de estos patrones de interacción. Es difícil saber cómo va a reaccionar una persona así: el que haya destrozado su guitarra sorprendió a todos los presentes porque nadie se esperaba esa reacción, no era posible saber cómo iba reaccionar ante la decisión del encargado de la fiesta de no darle comida. Por supuesto, la muerte de este músico ha sido explicada por los mismos pimas como una consecuencia de su comportamiento que en ese momento no era fingido. Paulino R. de Mesa Blanca lo decía de esta manera: "en el *yúmare* uno no debe de 'agarrarla de guasa' porque si no te puedes morir". Esta creencia en realidad rige el comportamiento ritual y permite establecer estos patrones de interacción aunque, como ya lo he marcado, sean totalmente contrarios a lo que se espera, de las mujeres y los hombres, en la vida cotidiana.

Esta misma creencia, es decir, aquella que el *yúmare* no debe de ser tomado en "guasa", está reproducido o desarrollado en un mito, que a continuación reproduzco, donde precisamente la consecuencia de un comportamiento que puede considerarse de "guasa" tiene consecuencias en la vida de uno de los personajes del mismo:

Una vez, mi abuelo que era rezandero, me contó que se iban a hacer un *yúmare* en el cielo, y estaban juntos el coyote que era pascolero, la garza que tocaba el violín y el zopilote que tocaba la guitarra, éstos emprendieron el camino al cielo y en la mitad del camino se quedaron porque les llegó la noche, entonces empezaron a tocar el violín y la

guitarra, la garza era buena violinista y el zopilote le gustaba la guitarra y enseguida también comenzó a bailar el coyote pascola ya que era un excelente danzante. Un rato después, llegó un mensajero para avisarles que se apuraran para hacer la fiesta rápido en el cielo, entonces se fueron apresurados; la garza y el zopilote se fueron volando rápidamente y el coyote como no podía volar se encaramó arriba del zopilote y de esa forma llegaron los tres rápido hasta el cielo a donde tenían su cita. Luego empezó la gran fiesta y ésta duró tres días, la garza tocó sin parar la guitarra, el zopilote no soltó el violín ni un segundo y lo mismo duró el coyote bailando pascola sin descansar, pero desafortunadamente el pobre coyote se enamoró de una muchacha que estaba allá en el cielo y se quiso quedar más de los tres días que duró la fiesta. La garza y el zopilote se regresaron una vez que terminó la fiesta pero el coyote no lo hizo así y prefirió quedarse para ver a la muchacha.

Sin embargo, éste, desde arriba se asomaba por la puerta del cielo hacia la tierra para ver si divisaba a sus otros compañeros para que fueran por él, pero sin otra cosa que hacer el coyote se regresaba hasta donde había sido la fiesta para ver a la muchacha; tres veces regresó a buscar a sus compañeros y al fin los vio desde allá arriba pero para su mala suerte, éste resbaló de la puerta del cielo al asomarse y se cayó hasta la tierra; pero lo más feo es que cayó arriba de un maguey (*churiqui*) y lo único que logró fue que se mató del porrazo que se dio. Sin embargo, abajo ya lo estaba esperando su compañero el zopilote sentado arriba de un árbol con las alas extendidas y le dijo "ya llegaste compadrito, ya llegaste, aquí te estaba esperando", y, aprovechando que su amigo ya estaba bien "tieso", los ojos le comió (Alfonso C., Las Gallinas, 2008, recopilado por Ricardo Rodríguez y Gabriela Fierro).

En este relato, llama la atención el comportamiento del Coyote, que al no tomar en "serio" el ritual como me decía el informante, ocasionó la muerte de este personaje mítico asociado al baile de *pascola*. Lo interesante es que el mito está corroborando que al transgredir y perturbar el orden ritual puede ocasionar la muerte. Relacionado con el mismo relato, Paulino R. cuenta que una vez, cuando se realizaba el *yúmáre* en Mesa Blanca, un joven se llevó a una muchacha, es decir, la raptó aprovechando que la comunidad estaba atenta a la danza de las mujeres y a todo lo que acontecía en el ritual. Para Paulino R. el acto no estuvo bien y, por lo tanto, terminó con consecuencias fatídicas; en realidad no le pasó nada a la pareja pero el hermano del novio se murió poco tiempo después, ahogado en un río. Por supuesto, para Paulino R. la causa de ello no fue sino el comportamiento del joven que "raptó" a la muchacha, pues este comportamiento fue inapropiado en el contexto del ritual.

Por otro lado, resalta que sea el Coyote el protagonista de este pequeño mito donde se expresa una situación que contraviene el orden ritual, pues la

presencia de este personaje mítico en relación con la transgresión de las normas y las tribulaciones que le acontecen está ampliamente difundida en la mitología de los distintos grupos del noroeste mexicano y entre los grupos del sur de los Estados Unidos. Además hace también referencia al *pascal* o bufón cuyo comportamiento en el ritual de *pascua* se caracterizaba por romper con las normas (Olmos, 2006: 315-316).

Podría considerarse que esta narración es una inversión de lo que sucede o se narra en otras versiones míticas, en el sentido de que si la creación del mundo se dio una vez que se realiza tres veces algo, en el caso del Coyote, su muerte después de asomarse a la tierra tres veces para ver si venían sus amigos, demuestra que no existió ningún beneficio para él; sin embargo, para su "compadre" el zopilote significó comida. Lo interesante es que éste se come los ojos que, si se sigue el sentido mítico de la creación del sol después de la oscuridad, ¿sería una metáfora del inicio del día después de la oscuridad, del momento de la vista en oposición a la ceguera? O ¿es el inicio de la oscuridad pues el Coyote se queda sin vista?

Pero antes de que cayera del cielo, el Coyote se queda después del *yúmare*, es decir, después de los tres días que dura la fiesta, y conoce a una mujer y se enamora, es decir esto sucede en el cuarto día o simplemente después de los tres días. En este sentido, el relato también se presenta como una inversión de lo que narraba Paulino R. de Mesa Blanca con respecto a los jóvenes que quieren volverse hombres viajando al interior de las ciénegas, pues deben esperar a que se abran las puertas de "abajo" para que, una vez ahí, éstos inicien su travesía en este mundo de abajo donde habrá diversas pruebas, siendo una de ellas no caer en la tentación de enamorarse de las bellas mujeres que se encuentran ahí. Podría pensarse que en los dos casos se trata de personajes que aparecen incompletos: los jóvenes buscan volverse hombres, y el Coyote no puede llegar sólo hasta el cielo y necesita de la ayuda del Zopilote. Pero en realidad, el comportamiento del Coyote es contradictorio pues aún cuando rompe con la norma y con el comportamiento que debe esperarse, logra que se den las cosas, claro, al precio de su muerte.

Resalta al mismo tiempo que en el ritual del *yúmare* los danzantes de *pascolas* (que en el mito es el Coyote el que danza *pascola*) no tengan un comportamiento como el que se narra en el mito, es decir, que ellos en realidad no se asuman como los que transgreden las normas sino que sean las mujeres las que se encarguen de personificar el comportamiento anómalo y resalten así, la búsqueda de la satisfacción de las necesidades de los animales. Las mujeres imitan el comportamiento que en el mito puede causar la muerte; pero es gracias a este comportamiento que llega comida del cielo.

Pero si bien es posible marcar aquí una serie de oposiciones a través de las relaciones entre el mito y el rito, lo que deseo destacar es el sentido de la transgresión que comete el propio Coyote que puede tener similitudes con el tipo de transgresiones que se suelen cometer aquellas personas que, sin asumir un papel en el ritual, expresan sus deseos y pasiones humanas. Estas transgresiones "anómalas" se oponen al comportamiento fingido de las mujeres aunque ellas también se comporten en realidad como si estuvieran buscando satisfacer las necesidades de los animales que interpretan.

De ahí que el fingimiento, como advierte Michael Houseman (2002, 2004), sea un elemento central en las prácticas rituales pues permitiría validar las relaciones de diferenciación entre los mismos participantes que en la vida cotidiana serían rechazadas. Considerar que un comportamiento es aceptable aún cuando es contrario a las "reglas" de la vida cotidiana. Si se entienden las intenciones de las mujeres que tienen un comportamiento fingido, implica que todos aquellos que hacen representaciones mentales de las representaciones mentales de las mujeres, también tengan la capacidad de fingir. En otras palabras, se trataría de una "ficción compartida" para usar los términos de Leslie (2002 [1994]: 207), reflejo de una comunicación intencional.

Además, una ficción compartida entre dos o más personas sólo es posible cuando la comunicación es intencional y ostensiva pues cada acto fingido trata de llamar la atención valiéndose de comportamientos que rompen con lo esperado, es decir, tienen el carácter de ser extraordinarios y poco frecuentes, y aún así pueden ser comprendidos; se espera que una persona que observa un acto ritual entienda su comportamiento en ese preciso momento, en el contexto de la fiesta o ritual. De esta forma, los actos fingidos son llamativos pues estarían representando papeles y roles que no corresponden al comportamiento normal de una mujer o de un hombre. Pero aún así serían comprendidos; estarían en posibilidad de establecer una comunicación a base de inferencias. Lo importante es que las mujeres danzantes asumen no uno, sino diversos puntos de vista de manera simultánea. Son las que rezan en cada "descanso" del ritual cuando se realiza el Rosario. También mantienen una actitud de reverencia frente a la cruz del altar cada vez que inicia un canto. Pero después de estas reverencias comienzan a asumir otras identidades como animales pero también como hombres cuando danzan el son del borracho.

A diferencia del mito, en el ritual existe una separación entre la vida ordinaria y la vida ritual; entre la simulación y el comportamiento "real". En los dos casos es posible la transgresión pero, mientras que una lleva a la muerte la otra no necesariamente, sino que está en función de las relaciones que posibilita entre los que participan en el ritual. Fuera del ritual deja de existir la red de relaciones y este proceso de diferenciación que se entabla en el ritual, es por

ello que al final, para aquellos que no forman parte de estas relaciones, resulta fatídica la transgresión de las normas.

En este sentido, el sacrificio y la muerte que se expresa, tanto en el mito como en el ritual (el sacrificio del *cholugo* representado por un niño por ejemplo), de manera simulada, implica asumir papeles contrarios a las normas sociales. En el mito, es el Coyote el que se comporta como un humano al enamorarse de una mujer, mientras que en el *yúmارة* son los humanos los que se comportan como los animales.

9. CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación me he ocupado de la diseminación de ciertas creencias religiosas pertenecientes a un grupo indígenas de la sierra Madre Occidental que ha sido visto, en estudios anteriores, como un grupo con una tendencia fuerte hacia el mestizaje cultural. Los pimas destacan efectivamente, por mostrar una lenta, pero decidida tendencia al cambio y a la apropiación de elementos externos. La desaparición de la lengua vernácula puede ser el indicador indiscutible de este camino a la pronta integración a aquello que Lumholtz llamaba "civilización".

Sin embargo, aún cuando existen evidencias de este cambio cultural, existen ciertas creencias que parecen prevalecer y diseminarse en toda la región que habitan los pimas ¿a qué se debe entonces que se diseminen y perduren ciertas creencias religiosas como lo han hecho hasta ahora? En antropología este tipo de preguntas suelen omitirse sobre todo cuando lo que se busca no es explicar sino entender; cuando lo que interesa no es identificar las causas sino el significado de las expresiones de la religiosidad indígena. Incluso, cuando se han identificado expresiones religiosas similares entre distintos grupos indígenas de México alejados espacial y temporalmente entre sí, la preocupación no ha sido demostrar a qué se debe la semejanza, pues se da por sentado que prevalecen dichas expresiones religiosas por tratarse de pensamientos "profundos" resistentes al cambio cultural; de ahí que pueda hablarse de áreas culturales considerando el significado de dichas expresiones religiosas. Si bien se han presentado críticas a este planteamiento que busca la unidad del significado sin tomar en cuenta la diversidad semántica que puede existir en los contextos históricos particulares, la antropología interpretativa o simbólica que defiende la búsqueda de estructuras y sistemas locales de significados se olvida, de la misma forma, de proporcionar explicaciones de la diseminación de representaciones culturales.

En cierta medida, el trabajo de campo entre los pimas me hizo escéptico de este acercamiento semiológico, como lo he llamado en esta investigación, destinado en identificar relaciones ocultas entre los símbolos para evidenciar una estructura profunda. De un momento a otro, las interpretaciones que realizaba en torno a las prácticas rituales, que fui exponiendo a lo largo de este trabajo, y a la misma cosmovisión indígena dejaban de convencerme, pues no había alguien de la misma cultura que siguiera el sistema que me empeñaba a descubrir. Tal vez, el único que de pronto me seguía en mis elucubraciones era José Ángel, aquél hombre que, unos meses después, me decía que había cambiado su antigua forma de pensar pues había encontrado en la Biblia las respuestas a sus interrogantes. Pero si bien es cierto que los "descubrimientos" del antropólogo son precisamente el producto de la identificación de

relaciones ocultas, no estaba en la posición de dar una explicación sobre las representaciones culturales.

La respuesta ante mis inquietudes sobre el sentido de las prácticas y creencias religiosas durante mis primeras aproximaciones a los pimas no me llevaba a ningún "significado relevante". Siempre aparecía la vieja y sonada letanía de que los rituales eran realizados como parte de un legado heredado por los antepasados, es decir, por una "costumbre" que para muchos, ha sido la razón para mantener ciertas prácticas rituales y crear a la luz del tiempo, la base de un discurso étnico para diferenciarse de otros grupos indígenas. Fue tanta la insistencia de los pimas en concederle tanta importancia al término "así es la costumbre" que decidí realizar un estudio del concepto. La sentencia en sí es una creencia o engloba un conjunto de creencias que, por alguna razón, se siguen reproduciendo en un conjunto de personas que se asumen como indígenas y descendientes de ciertas prácticas. Sin intentar demostrar que este conjunto de creencias representa una civilización milenaria, o una cosmovisión o una ontología propia de los pimas, es un hecho que, la llamada costumbre se ha mantenido hasta ahora como aquello que supuestamente hacían los antepasados, y por lo tanto, ha sido mi intención demostrar por qué es así.

El escepticismo hacia el enfoque semiológico y el cambio de perspectiva que advertí en mi informante me llevaron a considerar una perspectiva pragmatista, que apela al análisis de las creencias que son creídas por ser verdaderas por aquellos que las creen. Que pone el acento en las intenciones de los actores más que en los significados de los conceptos, que para el investigador siempre han aparecido como ajenos a dichas intenciones del momento; representando un esquema que teje una serie de relaciones ocultas y que organiza la propia experiencia. Las creencias en los *oískama* son, en este sentido, creencias que son verdaderas porque siguen siendo buenas para pensar el mundo que rodea a los indígenas; que permite pensar en las relaciones familiares y dar una explicación sobre los conflictos entre sus miembros; que permite entender lo que no tiene una explicación, por ejemplo, la enfermedad del "susto" que para los pimas nada se puede hacer con la medicina alópata.

En este sentido, la creencia en las serpientes que viven en las ciénegas permite entender información que en sí misma no puede ser entendida. Así opera, según Dan Sperber (1988 [1978]), el saber simbólico. No se trata de un sistema interpretativo sino de una capacidad que permite resolver problemas o información que no es comprendida del todo. Esto no implica que los mismos pimas tengan un conocimiento total y definitivo de los seres sobrenaturales, pues se trata de "ideas entendidas a medias" que, aún así, sirven para explicar parte de lo que no puede ser entendido. Lo mismo se puede decir del simbolismo numérico del tres y el cuatro, pues nadie sabe exactamente qué

significan los números, pero permite entender las diferencias entre los hombres y las mujeres, mantener separado aquello que por naturaleza es distinto.

El estudio sobre las creencias sobre los seres sobrenaturales que viven en las ciénegas tiene además otro aspecto importante. Se trata, como se expuso, de una creencia compartida por una gran cantidad de grupos indígenas tanto del norte como del centro y sur de México. En todos estos grupos indígenas, las creencias en "dueños" que se encargan de mantener con vida las hondonadas que sirven a su vez para saciar al sed, son parte fundamental de sus prácticas religiosas. Por supuesto que cada cultura indígena imprimirá particularidades y nombres propios, como lo hacen los pimas, a estos seres encargados de mantener con "vida" a las ciénegas, pero estos pequeños ingredientes parten en realidad de una misma base consistente en identificar a los animales, con especial énfasis en las serpientes que se esconden en las aguas de las ciénegas, como seres sobrenaturales identificados como "dueños" de estas emanaciones. Pero a diferencia de los enfoques semiológicos, no ha sido mi intención demostrar los límites o extensiones de áreas culturales o identificar "corredores culturales" o complejos rituales, ya sea por la semejanza o la diferencia en las creencias religiosas y en las acciones rituales. Sin negar una posible difusión gracias a la interacción entre grupos distantes, el interés de esta investigación ha sido demostrar que este tipo de creencias dependen no tanto de particularidades culturales sino de las restricciones que impone la mente.

Una manera de explicar esta diseminación de representaciones culturales es considerar todos aquellos aspectos del medio físico en donde se van perpetuando dichas representaciones; esto podría explicar de alguna manera la epidemia de estas representaciones. Sin embargo, también es necesario reconocer que las propias expresiones, es decir, cuando las representaciones mentales se vuelven públicas, permiten que se difundan en la población; gracias a ellas se vuelven a conformar representaciones mentales. Pero esta difusión depende no tanto de una carga semántica sino de los efectos cognitivos que puede resultar de una creencia. Según la teoría de la relevancia de Sperber y Wilson (1994 [1986]), el modelo del código sólo puede dar cuenta de aquellos aspectos semánticos de la comunicación, pero no puede dar cuenta del uso contextual de las palabras y de las intenciones informativas y comunicativas de alguien expresa para poder comunicarse. Según estos autores, la comunicación no está basada en la codificación y decodificación de la información sino en procesos inferenciales considerando tanto el contexto como la propia la relevancia de la información. Toda forma de comunicación tiende a maximizar la relevancia mediante estímulos ostensivos que cumplen el balance entre el mínimo esfuerzo de procesamiento de la información y el máximo de efectos contextuales.

De esta forma, para que ciertas creencias religiosas logren difundirse en una población determinada es necesario que cumplan este balance necesario en todo proceso comunicativo. La diseminación de la creencia en los *oískama* se puede explicar en términos de los efectos y esfuerzos cognitivos. Siguiendo el planteamiento esbozado por Pascal Boyer (2001), los *oískama* presentan una contraintuitividad óptima pues aún cuando son seres que viven debajo del agua y pueden causar enfermedades, también se parecen en otros aspectos a los seres humanos. Estos seres acuáticos tienen ingerencia en la vida cotidiana de los pimas y por lo tanto, permiten explicar parte del mundo que les rodea. En otras palabras, además de ser creencias que no requieren de mucho esfuerzo cognitivo (no se trata de entes sin cuerpo y omniscientes y omnipresentes) por el hecho de asemejarse a los seres humanos, tienen al mismo tiempo muchos efectos en términos de las evocaciones que presentan.

En esta investigación he demostrado que existen creencias y prácticas religiosas que están destinadas a convertirse en una "epidemia" por aspectos del medio ecológico (en la concepción cognitiva del término) y por la propia arquitectura de la mente. El que los pimas ya no porten una indumentaria propia o que ya no se comuniquen en su lengua vernácula no significa que ya no crean en estos seres sobrenaturales. Del mismo modo, el que mis informantes cambien de religión y decidan que la Biblia da respuestas a sus interrogantes, no significa que dejen de hacer o participar en determinados rituales o de creer en determinadas creencias religiosas que se supone, son autóctonas de los pimas. De ahí que el enfoque y la propuesta de la antropología cognitiva, que busca dar explicaciones de la transmisión de las ideas, sea sumamente atractivo sobre todo cuando el antropólogo está frente a un contexto tan singular y en constante cambio como el que caracteriza a estos indígenas que habitan la sierra Madre Occidental.

10. BIBLIOGRAFÍA

- [1] ACUÑA, Delgado Ángel, *Etnología de la danza rarámuri en la sierra Tarahumara*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2006
- [2] ÁLVAREZ López, Elva y Lourdes Villanueva, "Los pimas y su visión del mundo a través de un análisis lingüístico", XIV Simposio de historia y antropología de Sonora, Memoria, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 3, Universidad de Sonora, Hermosillo Sonora, 1990, pp. 310-318.
- [3] AGUILAR Valenzuela, Bertha Alicia, David Joseph Beaumont Pfeifer y Alejandro Aguilar Zeleny (eds.), *El mensaje de las rocas. Pinturas rupestres en la región pima*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Dirección General de Culturas Populares Unidad Regional Sonora, Hermosillo, 2004
- [4] AGUILAR Zeleny, Alejandro, *Identidad y ritualidad en el noroeste de México*. Tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México 1998
- [5] AGUILAR Zeleny, Alejandro, Roberto Martínez Méndez, "Historia y antropología de la cultura o'ob (pimas de la sierra)", en Aguilar Zeleny, Alejandro, David Joseph Beaumont Pfeifer O.F.M., Cap., Adolfo García Robles, Armando Quijada Hernández, César Armando Quijada López, Roberto Ramírez Méndez, *Caminando por la pimería baja. O'ob pajlobguim. Territorio y identidad*, Gobierno del Estado de Sonora/Comisión para la Atención de los Pueblos Indígenas de Sonora, Hermosillo Sonora, 2009
- [6] ALMANAZA Alcalde, Horacio, "El yúmare y el patrimonio intangible de los O'oba", en Correo del Norte, Tercera Época, Año 3, Num. 7, Chihuahua, 2009
- [7] ALMANZA Alcalde, Horacio (coord.), Victoria Granados Pérez, Gabriela Hernández Doode, Juan Jaime Federico Loera González, Isadora Mora Moreno, Eugeni Porras Carrillo, *Diagnóstico sociocultural de los pimas del estado de Chihuahua*, Instituto Chihuahuense de la Cultura, Chihuahua, 2006.
- [8] ATRAN, Scott, *In God We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, Nueva York, 2004
- [9] BAHR, Donald M., *Pima and Papago Ritual Oratory. A Study of Three Texts*, The Indian Historian Press, San Francisco, 1973
- [10] _____ "Pima and Papago Social Organization", en Ortiz, Alfonso (ed.) *Handbook of North American Indians*, Smithsonian Institution, Washington, 1983 pp. 178-192.
- [11] BARABAS, Alicia M., *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Miguel Ángel Porrúa, México, 2006.

- [12] BARTH, Fredrik (comp), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976 [1969].
- [13] BARRETT, L. Justin, y Brain Malley, "A Cognitive Typology of Religious Action", en *Journal of Cognition and Culture*, 7, 2007, pp. 201-211
- [14] BATESON, Gregory, *Naven. A Survey of the Problems suggested by Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View*, Stanford University Press, Stanford California, 1958.
- [15] _____ *La unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Gedisa, Barcelona, 1999 [1991].
- [16] BEAUMONT Pfeifer, David, *Catecismo pima*, Impresora Sino S.A de C.V, Hermosillo, 2002.
- [17] _____ "Presentación", en Polanco Carrillo, Teresa y David Beaumont Pfeifer, *Dajchim Asomin. Bordamos para vivir. Símbolos culturales para artesanos pimas*, CONACULTA/PACMYC/Instituto Sonorense de Cultura, Sonora, s/f.
- [18] _____ *O'ob nokin. Diccionario español-pima. Incluye la meditación poética Noticias de un viaje al país de los pimas del antropólogo Alejandro Aguilar Zeleny*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 2006.
- [19] _____ "Los pimas bajos y los franciscanos. Jadin tas, ubdig masad. Hermano sol, hermana luna", en Aguilar Zeleny, Alejandro, David Joseph Beaumont Pfeifer O.F.M., Cap., Adolfo García Robles, Armando Quijada Hernández, César Armando Quijada López, Roberto Ramírez Méndez, *Caminando por la pimería baja. O'ob pajlobguim. Territorio y identidad*, Gobierno del Estado de Sonora/Comisión para la Atención de los Pueblos Indígenas de Sonora, Hermosillo Sonora, 2009.
- [20] BEAUMONT Pfeifer, David, Bertha Alicia Duarte Rodríguez, *Los pimas. Catálogo de piezas Arqueológicas pertenecientes a la zona indígena pima*, Impresora Sino, S.A de C.V, Hermosillo, 2001.
- [21] BENHABIB, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Kats Discusiones, Buenos Aires, 2006 [2002].
- [22] BENNET, Wendell C. y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, INI, Colección Clásicos de la Antropología Mexicana, México D.F., 1986 [1935].
- [23] BLOCH, Maurice, *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000 [1992].

- [24] _____ *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Westview Press, Colorado y Oxford, 1998.
- [25] BONIFAZ Nuño, Rubén, *Hombres y serpientes. Iconografía Olmeca*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996[1989].
- [26] BONFIGLIOLI, Carlo, *Fariseos y matachines en la sierra Tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transgresión como sexual y las danzas de conquista*, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995
- [27] _____ "El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri", en Cuicuilco, vol. 15, no. 42, enero-abril, México DF, 2008 pp. 45-60
- [28] BONFIGLIOLI, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, "Las vías del noroeste: hacia una perspectiva sistémica de una macroregión indígena americana", en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (editores), *Las vías del noroeste I: una macroregión indígena americana*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, México DF, 2006
- [29] BOURDIEU, Pierre, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal Universitaria, Madrid, 2001 [1985]
- [30] BOYER, Pascal, "Restricciones cognitivas sobre las representaciones culturales: ontologías naturales e ideas religiosas", en Hirschfeld, Lawrence A., y Susan A. Gelman, *Cartografía de la mente. La especificidad de dominio en la cognición y en la cultura, 'Teorías' infantiles, estudios interculturales y consecuencias educativas*, Vol. II, Gedisa, Barcelona, 2002 [1994] pp. 193-220
- [31] _____ *¿Por qué tenemos religión? Origen y evolución del pensamiento religioso*, Taurus, México, 2001
- [32] BRANIFF CORNEJO, Beatriz, *La frontera protohistórica pima-ópata en Sonora, México. Propositiones arqueológicas preliminares*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Tomo I, México, 1992.
- [33] BRODA, Johanna, "Presentación" en Broda Johanna, Stanislaw Iwaniszawski y Lucrecia Maupomé, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991 pp. XI-XX
- [34] BRUGGE, David M, "History, Huki, and Warfare Some Random Data on the Lower Pima", *The Kiva*, Tucson, Vol. 26, no. 4, 1961, pp. 6-16.
- [35] CÁMARA, B. Fernando, *Pimas bajos*, Instituto Nacional Antropología e Historia /CAPFCE/SEP, México, 1961

- [36] CARREÓN, Arias, Sergio Demian, Cristina Núñez Gutiérrez (comp), *Memoria pima: relatos de un ayer que nunca se fue. Oichkama Mamat'k+ma Takabha jata'aga ima xil+ma*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Chihuahuense de la Cultural, traducción al pima de Juanita Coronado Loya y Manuel Coronado Álvarez, Chihuahua, 2009.
- [37] CONDE Guerrero, Gerardo, *Del olvido a la persistencia étnica: variaciones en torno a las diferentes maneras de pensar la cultura de la gente de la sierra: los makurawe*, Tesis de grado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México DF., 2004
- [38] CONDE Guerrero, Gerardo, Alejandro Aguilar Zeleny, "El espíritu del maíz y los o'oba de la sierra", en Aguilar Valenzuela, Bertha Alicia, David Joseph Beaumont Pfeifer y Alejandro Aguilar Zeleny (eds.), *El mensaje de las rocas. Pinturas rupestres en la región pima*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Dirección General de Culturas Populares Unidad Regional Sonora, Hermosillo, 2004
- [39] CONTEO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA, 2005, INEGI, disponible en: www.inegi.org.mx/inegi/default.aspx
- [40] COSMIDES, Leda, John, Tooby, "Orígenes de la especificidad de dominio: la evolución de la organización funcional", en Hirschfeld, Lawrence A., y Susan A. Gelman, *Cartografía de la mente. La especificidad de dominio en la cognición y en la cultura, Orígenes, procesos y conceptos*, Vol. I, Gedisa, Barcelona, 2002 [1994] pp. 132-176
- [41] CORONADO, Manuel, *Cuentos pimas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Chihuahuense de Cultura, Chihuahua, 2004.
- [42] COYLE, Philip E., "La cacería de venado de los yuto-nahuas centrales" en Neurath, Johannes (coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México DF, 2008
- [43] DE LA GARZA, Mercedes, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998 [1984].
- [44] DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN, México, 1955
- [45] DÍAZ-BOLIO, José, *La serpiente emplumada. Eje de culturas*, Registro de Cultura Yucateca, Mérida, 1964.
- [46] DÍAZ Cruz, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Barcelona, 1998.

- [47] DUNNIGAN, Timothy, *Subsistence and Reciprocity Patterns among the Mountain Pimas of Sonora, Mexico*, Tesis de Doctorado, University of Arizona, Tucson, 1970
- [48] _____ "Ritual as Interethnic Competition. Indito Versus Blanco in Mountain Pima Easter Ceremonies", en Castille, George Pierre y Kushner, Gilbert (eds.): *Persistent peoples. Cultural enclaves in perspective*, University of Arizona Press, Tucson, 1981 pp. 132-150
- [49] _____ "Lower Pima" en Ortiz, Alfonso (ed.) *Handbook of North American Indians*, Smithsonian Institution, Washington, 1983 pp. 217-229.
- [50] ELIADE, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2003 [1951]
- [51] ESCALANTE, Roberto, "El pima bajo ('obnók)", *Anales*, Tomo XIV, no. 43, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México 1962 pp. 349-352
- [52] ESCALANTE, Roberto y Zarina Estrada Fernández, *Textos y gramática del pima bajo*, Universidad de Sonora, Hermosillo Sonora, 1993
- [53] EVANS-PRITCHARD, E.E., *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI, 1991 [1965]
- [54] EZELL, Paul H., "History of the Pima", en Ortiz, Alfonso (ed.) *Handbook of North American Indians*, Smithsonian Institution, Washington, 1983 pp. 149-160
- [55] FONTANA, Bernard L., Edmund, J.B., Faubert, Barney T. Burns, *The Other Southwest. Indian Arts and Crafts of Northwestern Mexico*, The Heard Museum, Arizona, Mayo, 20, 1977, Agosto 27, 1977
- [56] GALAVIZ, Anselmo, Cristobal Galaviz, Luis Galaviz Coyote, Cleotilde Duarte, *Eg b'sh sham kokodag buy k'gab egtaam oishkam ob sa'e yukxan, Sonortab G'rakab, Flora medicinal pima de Yécora, Sonora, mecanoscrito, s/f*
- [57] GADAMER, Hans-Georg, *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 2001 [1993]
- [58] GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1995 [1973]
- [59] GERHARD, Peter, *La frontera norte de la Nueva España*, UNAM, México, 1996 [1982]
- [60] GLUCKMAN, Max, *Custom and Conflict in Africa*, Basil Blackwell, Oxford, 1973.
- [61] GODELIER, Maurice "Simbológica del cuerpo, orden social y lógica del poder. Entrevista a Maurice Godelier (realizada por Marie-Odile Marion)", en Marie-Odile

- Marion, *SimboLógicas*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México DF., 1997.
- [62] GONZÁLEZ, R. Luis, *Etnología y misión en la pimería alta 1715-1740*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma Metropolitana, México DF, 1977.
- [63] GOODY, Jack, *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Paidós, Barcelona, 1999 [1997].
- [64] GRICE, H. Paul, *Significado*, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México DF., 1977 [1957].
- [65] HACKENBERG, Robert A. "Pima and Papago Ecological Adaptations" en Ortiz, Alfonso (ed.) *Handbook of North American Indians*, Smithsonian Institution, Washington, 1983 pp. 161-177.
- [66] HAMY, "Algunas observaciones sobre la distribución geográfica de los opatas, de los tarahumares y de los pimas", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología*. Tomo I, cuarta época, México, 1922.
- [67] HARRIS, Marvin, *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1994 [1979].
- [68] HERITIER, Françoise, *Masculino/femenino. Disolver la jerarquía*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2007 [2002].
- [69] HINTON B, Thomas, *A survey of Indian Assimilation in Eastern Sonora*, Anthropological Papers of the University of Arizona, num.4, Tucson, 1959.
- [70] HOPE, Margarita, *Pimas*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México DF, 2006.
- [71] _____ "Los movimientos de reivindicación étnica en la Baja Pimería: una primera aproximación", en Pérez-Taylor, Rafael, Miguel Olmos Aguilera, Hernán Salas Quintanal, (editores), *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*, Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas/ El Colegio de la Frontera Norte, México, 2007.
- [72] HOUSEMAN, Michael, "Dissimulation and Simulation as Form of Religious Reflexivity" *Social Anthropology* 10 (1): 2002 pp. 77-89.
- [73] _____ "The Red and the Black. A Practical Experiment for Thinking about Ritual", en *Social Analysis*, Vol. 48, n. 2, 2004 pp. 75-97.
- [74] HOUSEMAN, Michael, y Carlo Severi, *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*, Brill, Leiden, 1998.

- [75] JENSSEN, Arthur Robert, *Conflict and Cooperation in the Sierra: Differential Responses to Neo-Liberal Policy by Rarámuri and the Mestizos in Chihuahua, México*, A dissertation for degree Doctor of Philosophy, Northwestern University, Evanston Illinois, December 1996.
- [76] KIRCHHOFF, Paul, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, en el suplemento de la revista *Tlatoani*, num. 3, Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México DF., 1967.
- [77] KROEBER, Alfred L. *Antropología general*, Fondo de Cultura Económica, México DF., 1945.
- [78] KROTZ, Esteban, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la Antropología*, Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica, México DF., 2004 [1994].
- [79] LAFERRIERE, Joseph Edward, *Optimal use of ethnobotanical resource by the Mountain pima of Chihuahua, México*, Tesis de Doctorado, University of Arizona, Tucson, 1991.
- [80] LEACH, Edmund, "Virgin Birth", en *Cape Jonathan, Genesis as Myth and other Essays*, Londres, 1969.
- [81] _____ *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*, Anagrama, Barcelona, 1977 [1970].
- [82] _____ *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, España, 1981 [1976].
- [83] LESLIE, Alan M., "ToMM, ToBy y Agencia: arquitectura básica y especificidad de dominio", en Hirschfeld, Lawrence A., y Susan A. Gelman, *Cartografía de la mente. La especificidad de dominio en la cognición y en la cultura, Orígenes, procesos y conceptos*, Vol. I, Gedisa, Barcelona, 2002 [1994].
- [84] LÉVI-STRAUSS, Claude, *El hombre desnudo. Mitológicas IV*, Siglo XXI, México, 2000 [1971].
- [85] _____ *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI, México DF, 1995 [1973].
- [86] _____ *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1995 [1974]
- [87] _____ *Historia del lince*, Anagrama, Barcelona, 1992 [1991].
- [88] LÉVI-BRUHL, Lucien, *La mentalidad primitiva*, Ediciones Leviatán, Buenos Aires, 1957 [1922].

- [89] LOWIE, Robert H. *Historia de la etnología*, Fondo de Cultura Económica, México DF., 1981 [1937].
- [90] LOPÉZ AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1995.
- [91] _____ *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Autónoma de México, México, 1996.
- [92] LUMHOLTZ, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, Vol. I, Publicaciones Herrerías, S.A., México, 1945.
- [93] MALINOWSKI, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Editorial Ariel, Barcelona, 1982 [1948].
- [94] MASON, Alden J. y David M. Brugge, "Notes on the Lower Pima", en *Miscellanea P. Rivet Octogenario Dicata*, 31st International Congress of Americanists, Vol. 1, Universidad Autónoma de México, México DF., 1958 pp. 277-297.
- [95] MÁRQUEZ, Zacarías, *Misiones de Chihuahua. Siglos XVII y XVIII*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México DF, 2008.
- [96] MCCAULEY, Robert y Thomas Lawson, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- [97] MENDIOLA Galván, Francisco, "Espacio, territorio y territorialidad simbólica. Casos y problemática de la arqueología en el norte de México", en *Nóesis Nueva-Época, Las ciencias sociales y las humanidades en el norte de México*, Vol. 17, num. 33 Enero-Junio, México, 2008.
- [98] MERRILL L., William, *Almas rarámuris*, Dirección General de Publicaciones para el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, México DF, 1992 [1988].
- [99] MILLER, Wick R., *Guarijío: gramática, texto y vocabulario*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, México DF., 1996.
- [100] MILLÁN, Saúl, "La unidad y la diferencia. Dos alternativas para la antropología contemporánea", en María Eugenia Olavarría (coord.) *Simbolismo y poder*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, México, 2007.
- [101] _____ "Sintaxis y semántica en los rituales indígenas contemporáneos", en *Cuicuilco*, num. 42, México DF, 2008 pp. 61-75.

- [102] MOORE, Shaw, Anna, *The Pima Past*, The University of Arizona Press, Arizona, 1994.
- [103] MORGAN, Lewis H., *La sociedad primitiva*, Editorial Ayuso, Madrid, 1971 [1877].
- [104] NOLASCO, Margarita, "Los pimas bajo de la sierra Madre occidental (yecoras y nevomes altos)", *Anales*, vol. 49, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México, 1961.
- [105] OCARANZA, Fernando *Parva Crónica de la sierra madre y las pimerias*, Instituto panamericano de Geografía e Historia, Editorial Stylo, México DF, 1942.
- [106] OLAVARRÍA, María Eugenia, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1990.
- [107] _____. *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa/Plaza y Valdes, México, 2003.
- [108] OLAVARRÍA, María Eugenia, Cristina Aguilar, Érica Merino, *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*, Universidad Autónoma Metropolitana/Miguel Ángel Porrúa, México, 2009.
- [109] OLMOS, Miguel, *El sabio de la fiesta. Música y mitología en el región cahitatarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México DF., 1998.
- [110] _____. "Estética, música y cosmogonía en el noroeste de México", en Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (editores), *Las vías del noroeste I: una macroregión indígena americana*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, México DF, 2006, pp. 311-328.
- [111] ORTIZ, Garay Andrés, "Los pimas de la Sierra Madre Occidental", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Noroeste*, INI, México DF, 1995.
- [112] OSEGUERA, Andrés, "Los rancheros y los bailes. Enamoramientos y conquistas en la sierra Madre Occidental", en Sariago Rodríguez, Juan Luis, *El norte de México: entre fronteras. 2º Coloquio Carl Lumholtz de antropología e historia en el Norte de México*, Colección ENAH-Chihuahua, INAH/CONACYT, 2008a.
- [113] _____. "De ritos y antropólogos. Expresiones teóricas sobre la ritualidad indígena de México", en Cuicuilco, num. 42, México DF, 2008b pp. 97-118.
- [114] _____. "Las representaciones del cuerpo entre los pimas", en Pérez-Taylor, Rafael, Carlos González Herrera y Jorge Chávez Chávez (editores), *Antropología del desierto. Desierto, adaptación y formas de vida*, El colegio de Chihuahua/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/Cuerpo Académico Estudios Históricos, México, 2009.

- [115] ONG J., Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de palabra*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2004 [1982].
- [116] PENNINGTON, Campbell W., *Vocabulario de la lengua neovome. The Pima Bajo of Central Sonora, Mexico*, Vol. II, University of UTAH Press, Salt Lake City, 1979.
- [117] _____. *The Material Culture. The Pima Bajo of Central Sonora, Mexico*, Vol. I, University of UTAH Press, Salt Lake City, 1980.
- [118] PEIRCE, _____, "Pragmatismo", _____, disponible _____ en: <http://www.unav.es/gep/PragmatismoPeirce.html>, Traducción de Sara Barrena, 2005 [1907].
- [119] PÉREZ-TAYLOR, Rafael y Miguel Ángel Paz Frayre, *Materiales para la historia de Sonora*, Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas/Colegio de Jalisco, México, 2007.
- [120] PÉREZ DE RIBAS, Andrés, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes de las mas barbaras, y fieras del nuevo orbe*, Siglos XXI, México DF., 1992 [1645].
- [121] POLANCO Carrillo, Teresa y David Pfeifer, Beaumont, *Dajchim Asomin. Bordamos para vivir. Símbolos culturales para artesanos pimas*, CONACULTA/PACMYC/Instituto Sonorense de Cultura, Sonora, s/f,
- [122] RADCLIFFE-BROWN, A. R., *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona, 1996 [1952].
- [123] RADDING, Cynthia, "Pueblos errantes: formación y reproducción de la familia en la sierra de Sonora durante el siglo XVIII", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.), *Las familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, Seminario de Historia de la familia, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México DF. 1991.
- [124] _____. "Población, tierra y la persistencia de comunidad en la provincia de Sonora, 1750-1800", en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. XLI, num. 4, abril-junio, 1992 pp. 556-575.
- [125] _____. *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o'odham y tegüima de Sonora, 1530-1840*, CIESAS/INI, México DF. 1995.
- [126] RAPPAPORT, A. Roy, *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*, Siglo XXI, Madrid, 1987 [1968].
- [127] REINA Guerrero, Ana Lillia, *Contribución a la introducción de nuevos cultivos en Sonora: Las plantas medicinales de los pimas bajos del municipio de Yécora*, Tesis de grado, Universidad de Sonora, Hermosillo, 1993.

- [128] REYES Valdéz, Jorge Antonio, *Pimas, papagos y tepehuanes. Relaciones lengua-cultura entre los pueblos tepimanos del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos*, Tesis de grado (maestría), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.
- [129] ROMANO, Agustín, *Zona pima de los estados de Chihuahua y Sonora*, Instituto Nacional Indigenista, (mecanoscrito), México DF., 1971.
- [130] RUSSELL, Frank, *The Pima Indians*, Twenty sixth annual report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of Smithsonian Institution, Washington Government Printing Office, 1908.
- [131] SÁMANO, David, "La identidad latente de los pimas", en Bartolomé, Miguel A. (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México Actual*, vol. 1, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2005.
- [132] SARIEGO, Rodríguez Juan Luis, *La Sierra Tarahumara: travesías y pensares*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Chihuahua/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México DF. 2008a.
- [133] _____ "La nueva fiebre de los mentales en el norte de México: capitales, territorios y conflictos" en Sariego Rodríguez, Juan Luís (coord.), *El norte de México: entre fronteras. 2º Coloquio Carl Lumholtz de antropología e historia en el Norte de México*, Colección ENAH-Chihuahua, INAH/CONACYT, 2008b.
- [134] _____, "Cobertura y operación del programa Oportunidades en regiones interculturales indígenas", en *Evaluación externa del programa Oportunidades 2008. A diez años de intervención en zonas rurales (1997-2007)*. Tomo IV. *Oportunidades día a día, evaluación de la operación del programa y atención a las familias beneficiarias*, Secretaria de Desarrollo Social, México DF., 2008c.
- [135] SAUER, Carl, "The Distribution of Aboriginal Tribes and Languages in Northwestern Mexico", en *Iberoamericana*: 5 University of California Press, Berkeley, 1934.
- [136] SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Alianza Universidad Textos, Madrid, 1993 [1915].
- [137] SEVERI, Carlo, "El yo-memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios", en Cuicuilco, num. 42, México DF, 2008 pp.11-28.
- [138] SPERBER, Dan, *El simbolismo en general*, Anthropos, Barcelona, 1988 [1978].
- [139] _____ *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*, Morata, Madrid, 2005 [1996].

- [140] _____ "Metarepresentations in an Evolutionary Perspective", en Sperber, Dan (editor), *Metarepresentations a multidisciplinary perspective*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.
- [141] SPERBER Dan, Deidre Wilson, *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*, Visor, Madrid, 1994 [1986].
- [142] SPERBER, Dan, Lawrence Hirschfeld, "Cultura, cognición y evolución", en Wilson Robert, Frank C. Keil, (editores) *Enciclopedia MIT de ciencias cognitivas*, Vol. I, Síntesis, Madrid, 2002 [1999].
- [143] TURNER, Victor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI, México, 1997
- [144] _____ "Del ritual al teatro", en Geist, Ingrid (comp.), Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2002 [1982].
- [145] UNDERHILL, Ruth Murray, *The Papago Indians of Arizona and their relatives the Pima*, AMS Press, Nueva York, 1978.
- [146] VANDERWOOD, Paul J. *Del púlpito a la trinchera. El levantamiento religioso de Tomochic*, Taurus, México, 2003 [1998].
- [147] VELASCO, Pedro de, *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, Ediciones Centro de Reflexión Teológica A.C., México, 1987.
- [148] VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- [149] _____ "Cosmological deixis an amerindian perspectivism" en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (2), 1998 pp. 469-488.
- [150] VON ECKARDT, Barbara, "Representación mental", en Wilson Robert, Frank C. Keil, (editores) *Enciclopedia MIT de ciencias cognitivas*, Vol. II, Síntesis, Madrid, 2002 [1999].
- [151] WAGNER, Roy, *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1975.
- [152] WILSON, Deidre, "Relevancia y teoría de la relevancia" en Robert Wilson, Frank C. Keil (ed.), *Enciclopedia MIT de ciencias cognitivas*, Editorial Síntesis, Vol. II, Madrid, 2002 [1999].

- [153] _____ "Metarrepresentation in Linguistic Communication", en Sperber, Dan (editor), *Metarepresentations a multidisciplinary perspective*, Oxford University Press, Nueva York, 2000a.
- [154] WHITEHOUSE, Harvey, *Modes of Religiosity, A cognitive Theory of Religious Transmission*, Altamira Press, 2004.
- [155] YETMAN, David, *The Guarijíos of the Sierra Madre. Hidden People of Northwestern México*, The University of New Mexico Press/ University of Arizona Southwest Center, Arizona, 2002.

Abreviaturas:

AHPSFSM Archivo Histórico de la Provincia de los Santos Francisco y Santiago en México

RAN Registro Agrario Nacional

1. LOS CANTOS DEL YÚMARE

En una de mis últimos trabajos de campo tuve la oportunidad de conversar con los cantadores del yúmارة de Yepachi, que actualmente son los que se encargan de participar en este ritual que se realiza en todas las ranherías aledañas y también en las ranherías que pertenecen a Maycoba. El encuentro que tuve con estos cantadores habla mucho del tipo de cantos que se llevan a cabo en el ritual. El encuentro fue de esta manera: había acordado una cita con uno de los cantadores para que habláramos de los cantos del yúmارة y convenimos que nos veríamos, por la mañana del día siguiente, en la casa de campo que estaba alquilando en el centro de Yepachi. Accediendo a mi petición quedamos a las 9 AM del día siguiente. Cuando llegó la hora yo estaba preparando todo, computadora y grabadora, para la visita de este cantador. Pasó una hora y nada. Decidí salir a buscarlo, pero al salir de la casa me percaté que venía caminando en la calle principal acompañado con otro de los cantadores (son tres los que se requieren para realizar el yúmارة) y con el gobernador de Yepachi. En realidad no entendía por qué los había traído, pero me pareció un buen gesto que tomara tan en serio y formal la entrevista, y me dispuse a trabajar con los tres.

Después entendí por qué los había traído; los cantos del yúmارة no son un conocimiento que esté disponible en cualquier momento, es decir, que pueda fácilmente contarse como yo quería: en una casa particular a medio día totalmente fuera de contexto. Tampoco se trata de un conocimiento que lo posea un solo cantador; se necesita del apoyo de varios para que se puedan cantar; la memoria de estos cantos es social. De esta forma, mi informante les había pedido al otro cantor y al gobernador que lo acompañaran para que pudiera recordar el contenido de los cantos y el orden en el cual se lleva a cabo en el yúmارة. Esto seguramente hubiera pasado si mi invitado fuera el otro cantador; necesitaría del apoyo para recordarlos. Las estrategias lingüísticas iban desde tararear el canto hasta preguntar abiertamente por la secuencia. Una vez que reconocían la tonada podían recordar de qué trataba el canto. Mi invitado, en especial era el que pedía abiertamente que le ayudaran a recordar los cantos. A veces me daba la impresión que estaba poniendo a prueba a los otros dos, pues cuando ellos no se acordaban del canto siguiente, sin mucho esfuerzo él decía cual era el que seguía.

En esta ocasión, y entre los tres, sólo recordaron 38 cantos, pero el Padre David, en el *Catecismo pima* recopila al menos 46 cantos, muchos de los cuales no tienen nombre (2002:100). Esta característica habla, de alguna manera, de la fragilidad de los cantos y por supuesto del constante cambio de los mismos;

algunos de éstos se olvidarán y otros quedarán en la memoria por las posibles evocaciones que despierten entre los cantores. Resulta significativo que los cantos que sí tienen nombre sean lo que se recuerdan. Seguramente, aquellos que narran algo, pues no todos los que tienen un nombre son narraciones, tendrán más posibilidades de ser recordados.

Lo interesante es que estos cantos no son narraciones de historias complejas; a lo mucho, aquellos cantos que narran no pasan de un episodio. Por ejemplo, el canto de la Codorniz narra que "anda en las lajas (piedras) y cuando hay mucha hojarasca se oye sonar". Este tipo de estrofas se repiten constantemente pues cada canto dura entre 5 o 10 minutos, depende del tipo de canto. Por lo tanto, que no sean fáciles de recordar puede estar relacionado con el hecho de que son cantos en lengua pima y que, muchos de ellos, no tienen una traducción exacta en español. Por otro lado, aunque los cantores sí saben hablar la lengua pima no se comunican con sus familiares en dicha lengua, lo cual puede ser también un factor que dificulta su recuerdo.

Los cantos tienen además tienen una secuencia que ayuda también a recordarlos. Por ejemplo, siempre se tocan al principio de cada ritual tres cantos que los utilizan para trasladarse "de la iglesia al patio" (*tutskam*). En estos cantos no se danza sino que sólo sirven para trasladarse y llevar la cruz que se coloca en el patio ritual.

Al final del *yúmare* se tocan los tres primeros sones para llevar a la cruz de regreso a la iglesia, o de regreso a la casa de donde es el encargado de hacer el *yúmare*. La duración de cada uno de los cantos está medida por la "vueltas" que dan las mujeres en el patio, pero son los cantores los que deciden terminar con una pieza y empezar otra. Tratan, en la medida de lo posible de que se den tres vueltas a todo lo largo del patio. Todos aquellos cantos donde hay una interacción con los espectadores duran más que otros.

Los cantos del traslado

En pima

1. Bapaya

Macherí

Ois chame Bapaya

2. Kuba chimbeiga

Jora naiguega

3. Santamalinyat leuga pekatchi

Descripción

1. Frijolillo

Amaneció

Alude al caballo

Vamos a ir.

2. El roció que cae en la noche (el camino de Santiago)

Camino angosto

3. Virgen del Refugio, está triste

mum

*Kokorichi jue cachi mum
Santamilinyat*

Ya esta contenta, esta triste
Virgen del Refugio

Los cantos que enumeran a continuación no tienen un orden específico, se van cantando conforme los cantores se van acordando de las coplas.

Cantos realizados en el Patio

1. Lalinkobi

*Lalinkobi lanlinkobi, kobi kobi
Chibali bayo bayofin.*

1. Una persona

Persona
Si vale, si vale si vale

2. Sirikore

*Siricore Siricore Baiboquete
Yosaile boiboqueta, yosaile
baiboqueta*

2. Rosario Grande

3. Una pulsera de rosario.

3 Yosoile baibo quebanachupa

Yolalinbay quebanachuca

4. Juna'agar

*Juanaimacocoi guirachi juna'agar
Joynaimaco juna'agar
Jirachi*

4. Hojas de maíz

Es una mata de maíz
Y la hoja de maíz
Ya se dio

5. Sikori tosi ayúkmaka

*Sisikori tosi ayúkmaka
Nonori que nonori pe nonori*

5. El cerro donde levanta mucha
neblina
Hay *compiata* (palmilla) de guari

6. Tetchuri Babaynuri

*Tetchuri Babaynuri, Tetchuri
Babaynuri*

6. Codorniz
Anda en las lajas
Cuando hay mucha hojarasca se

Babayquetachonaie sonajari

oye sonar.

7. Nanadujal almusica

Nanadujal almusica
Sirunbaj irojone

7 Es una música que cantar fuerte
Se oye cantar fuerte la música

8. Muli

Koyan Koyan Koyan, muri muri que
memure memure ikomamagim

8. Tortuga

Canta, canta la tortuga (cuando
llueve, primera o dos llovidas). Se
salió del agua y se fue, va a
sembrar la semilla del zacate.

9. kokoñi

kokoñi da'doqui tu'daki kokoñi
Maberóchi quemaberó kokoñi
kokoñi medadoqui

9. Cuervo

Cuervo tiene un nido en el cerro y
empieza a dar vueltas y pica el
palo
Cuando está dando vueltas

10. Nuyi

Vírio vrio- jai
kabachimuco cheri gui paina
mayamaya matuagar

10 Zopilote

El zopilote baja
Esta muerto el caballo se ve claro
arriba (el zopilote anda dando
vuelta alrededor del caballo).
(Bailan las mujeres con alas),
agarra la tortilla para llevarlo al
cantador. QUITAN las cobijas a los
que están dormidos.

11. Boje

Chichiri quechicheri, inapuki
Babairoque babairoque napuki
lalinboje (oso) lalinboji napuki

11. Oso

Se sube el oso y brincaba jugaba
como un niño (inapuki) se va a
buscar que comer.
Se lleva el elote

12. Chokachi

Babinchoquemamará Jicantoro
muerdana zhocachi bapakan
turum

12. Una señora

Suena cuando baila los pimas
Suena señora, correr, el canto,
Pueden andar bailando con ella

13. Guijiru

Mamachi pesuani. Guijiru
tarayumare, mamachi pesuani
tarayumare,

13. Garrapata

Se oye sonar en el oído. Garrapata
en el yúmارة

14. Kokoqui

Mamachi machima machima
kokoqui
kokoqui

14. Grulla (animales grandes y pasan volando muy alto y van cantando).
Andan muy alto, las grullas. Hacen travesuras con una piedra y le pegan en la cabeza a los que están dormidos. A los cantadores también.

15. Makabi

Lanimakabi lanimakabi, laido laido
laido, laido laido,

15. Paloma

La paloma da vueltas. (solo dos vueltas porque no aprendio no pudo aprender a cantar) Los bailadores dan vueltas.

16. sonkoli

Gallimomo sonkoli
Lalinkututa comolalaita kokotiriba
comolalaita.

16. Troje o batea
Batea para agarrar pescado, corriente para que corran los pescado,

17. Li Tuba

La lintuba lanakuarkuayer
lanintubar yo sintubar
lanakuarkueyar lananiqui muroka

17 Conejo
Conejo (lanacuarkuayer) Mueve las orejas conejo chiquito
Anda corriendo brincando

18. bájuri

Yochibarijuri yoshinbarijuri,
lanibajuri yoshinbarinjuri

18 Nutria
Sale y entra al agua

19. Mashimashinuida

Mashimashi nuida ga yúmaka
kubachimboga

19. Camino de santiago
Zopilotes un cerro
Roció el camino de santiago

20. lalin Bípachi

lalin Bípachi (chuparroza)
Quebamam tutut
Quebumamu

20. Borracho
Si lo echan a la olla empieza a hervir
Empiezan a dar vueltas y simulando que toman

21. Tarahumare

21. Tarahumara

Tarahumare guabachi siguaiba
ijerami
Tarahumare yaguachi

22. Bana

Bana yo guinerio ykomamagina
judedio banayo ikomamajin
mu'erimmamario.
Mueyunmin bayano
(También se le dice pascola)

23 Baika tutibuba

Tujumay cabi baika tujuli a am
bubba tuju maikabi tujuli
amaibaika buba tujuli maikabi.

24. Juriba chimuriki

Babakuchi sáamujin babakuchi

25.Bapagankochi

Lógona uchagankochi
sasalkmogonkochi
Lógona, bapagankochi,
bapagankochi

26.Bapagankochi logoni,

uchaganakochi logoni,
chichigonikochi logoni,

27. Tesgüino

28. Kaitagüire (pensar o tener
futuro) kaitagüire jogui jo jojoguiri,
joguiri jojoguiri (canto que no tiene
traducción)

Tarahumara persona se encuentra
con otro compañero

22. Coyote

Coyote va corriendo va corriendo
cantando el coyote así va
corriendo.
(el coyote mueve la cola para
emborrachar al animal)

23.Tres gusanos

Salieron tres gusanos maikabi los
mataron los tres grupo

24. La ardilla voladora

Corriendo de falda
Samu que suena la hojarasca
Babacuchi (caminado)
(Bailaban con arco y en el baile
simulan que andan matando una
ardilla).

25. Jabalí

El jabalí como tiene el cabeza
larga y está en los cerros. (les
quitan las tortillas a las mujeres)
Tiran un cochi a los cantadores, las
mujeres que bailan agarran y lo
ponen a los pies de los
cantadores.

26. El cochi (cochino)

Cerro está cochi, uchagana están
en el campo, andan bailando en
zigzag (chichigonicochi)

27 Tesgüno

28 Sonoja.

29. Junararo

Jenaro juenaro juenaro,

Hermano

30. Vaka

Vaka minoroquin mi tusuri (maíz)
Vaka noriguimentusin
Vaka game quimi tusuli (se comió
el maíz)

30 Vaca

La vaca se fue,
Se fue el dueño y la vaca entró
entro a comer cuando el dueño
no estaba, de la vaca tenía
siembra y entro a comer maíz.

31. Gayin bokoto

Dagimpopotik koron koraina
(están corriendo para los lados)
Mamaqueme rokorotaraine
Dagimpopotik

31 Baile del borracho

Abrazados y van de un lado para
el otro. Hay veces que tienen una
guaje de tesgüino y van corriendo
con él

32. Tonaibusane

Nananuira
Chokaibaimuri
Tonaibusane tonaibusane

32.

Nopal
Piernas
Rodilla

Los siguientes tres cantos se llevan a cabo sólo el último día, ya cuando está la repartición de la comida.

Los siguientes cantos sólo se realizan después de la tercera noche, cuando amanecen y se reparte la comida.

33. Aikunaf aikunaf ainkunaf

Aikaguermo aikunata

33. Este es el baile del gobernador

Baila el es el que manda. Es el
encargado de hacer el yúmare.
Baila con todos los hombres los
mayores. A veces hay como unas
cuatro, el primer día se nombran
cuatro y el otro día otros cuatro.
Mandar a ser comida a las
mujeres.

34. General

Santa nore, santa nore, generale
ahí conocido que general.

34.

Baila los mayores con las varas,
también baila el gobernador.

35. Soldado

Giglibacaiiboko sondele que
giglibakan kapain boko que
ganerale
Sosondale sodondale que capitan

Soldado

Puerto van corriendo
agazapándose