



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**Dos comunidades yaquis fronterizas: don, intercambio e identidad**

Mao Fukuma

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. María Eugenia Olavarría Patiño

Asesores: Dr. José Federico Besserer Alatorre

Dr. Danna Alexandra Levin Rojo

México, D.F.

Octubre, 2011

## Indice

<b>Agradecimientos</b> .....	4
<b>Introducción</b> .....	6
<b>1.- Repensar el don</b> .....	11
Don/Mercancía .....	11
Reciprocidad y Equivalencia .....	19
Valor .....	25
Libertad/Obligación .....	31
Dones a Dios, a los muertos, a la naturaleza y los dones de Dios .....	33
¿La supremacía de lo económico, lo político, lo social, lo moral o lo religioso? .....	39
Explicación económica y política .....	39
Explicación social .....	41
Explicación religiosa .....	43
El hecho social total .....	45
<b>2.- Dos comunidades yaquis transnacionales: breve presentación etnográfica</b>	
<b>e histórica</b> .....	47
Los ocho pueblos tradicionales en Sonora, México .....	47
Historia de la resistencia .....	50
Etnografía e historia de los yaquis en Arizona, Estados Unidos .....	55
<b>3.- Intercambio de dones al interior de las comunidades yaquis</b> .....	75
Entre los hombres .....	75
Entre los hombres y los seres poderosos; la creación de los lazos con los seres sobrenaturales .....	82

Recibir los dones de Dios, de Santos y de “yo ania y dar a su vez .....	90
<b>4.- Intercambio de dones entre los yaquis de Sonora y los de Arizona .....</b>	<b>97</b>
Frontera como filtro y barrera de intercambio .....	98
Intercambio matrimonial-la creación y la reproducción de la familia transnacional- .....	99
Intercambio de ritual .....	118
Intercambio cultural .....	125
Los curanderos.....	125
Las artesanías .....	128
Intercambio económico .....	131
Intercambio de valores .....	134
Problemas del intercambio .....	137
Hacia una comunidad yaqui: esfuerzos para crear una comunidad yaqui con base en la identidad .	140
<b>5.-Fiesta de la virgen del camino .....</b>	<b>142</b>
A manera de conclusión .....	153
<b>Bibliografía .....</b>	<b>156</b>

## **Agradecimientos**

Este trabajo es el resultado de dones recibidos por diferentes partes. Por un lado, agradezco a las Autoridades Tradicionales de los ocho pueblos yaquis donde realicé el trabajo de campo durante tres temporadas: de octubre al diciembre de 2010, abril de 2011 y julio del mismo año. Sobre todo, visitaba frecuentemente a los pueblos de Tórim, Pótam y Loma de Guamúchil donde realizaba las entrevistas y la observación participante, lugares en los que en todo momento recibí la hospitalidad y el cariño de sus pobladores. Por otra parte, realicé el trabajo de campo en la reserva Pascua Yaqui en Arizona durante marzo de 2011. El Departamento de Lenguaje me ayudó a contactar a mis informantes del lugar y, al mismo tiempo me ofrecieron valiosa información acerca del lugar y el tema que me interesaba. Finalmente, mi más sincera gratitud a la gente del Señor de los Milagros quienes aceptaron mi presencia en la estación de Cuaresma y me recibieron con mucho cariño.

En terreno de las ideas, la Doctora María Eugenia Olavarría me proporcionó muchas de éstas las cuales fueron fundamentales para este trabajo e hizo aportaciones valiosas a lo largo del desarrollo de la investigación; por su parte, el Doctor Federico Besserer y la Doctora Danna Levin me dieron consideraciones importantes para el desarrollo de esta investigación.

Mis compañeros del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa siempre me dieron tanto el apoyo mental como el apoyo material, en especial a Rocío Valeriano quien hizo la revisión y la corrección del presente texto de buena voluntad; asimismo agradezco el apoyo siempre incondicional de mis amigos Daniel Arrieta y Zázil Collins. Por otra parte, agradezco a Erica Merino quien gracias a sus contactos en la Loma de Guamúchil hizo posible que recibiera la hospitalidad en dicho pueblo.

Por último, al Ministerio de Asuntos Exteriores de Japón y al Concejo Nacional de Ciencias y Tecnología quienes posibilitaron el desarrollo de esta investigación al proporcionarme las becas correspondientes y gracias a las cuales pude estudiar en el Departamento de Antropología en dicha universidad y dedicarme el tiempo completo a esta investigación la cual fue realizada bajo el Programa de Intercambio México y Japón en su Edición XXXVIII. Asimismo, esta tesis ha recibido el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y

Tecnología CONACYT, proyecto CB-2006-1-56385 “Parentesco, cuerpo y reproducción. Representaciones y contenidos culturales en el contexto mexicano contemporáneo”, bajo la responsabilidad de la Dra. María Eugenia Olavarría.

## Introducción

Este trabajo tiene como objetivo principal analizar y explorar el intercambio de dones que se realiza entre dos comunidades yaquis, una en México y otra en Estados Unidos. Para tal efecto, la pregunta que guiará la investigación y a la cual se tratará de dar respuesta es la siguiente: ¿qué tipo de intercambio se realiza entre las comunidades yaquis de ambos lados de la frontera? El cuerpo del texto se compone de cinco capítulos, uno teórico y cuatro temáticos que se desarrollan bajo el concepto del don. Realicé el trabajo de campo tres meses (octubre-diciembre, 2010, abril y julio, 2011) en los pueblos yaquis en Sonora, México y un mes (marzo, 2011) en la reserva Pascua Yaqui en Arizona, Estados Unidos. En ambas partes, mi técnica de investigación era la forma clásica, es decir, vivir y compartir tiempo y espacio con las familias yaquis. En cierto sentido, estoy convencida de que la convivencia y el estar todo el tiempo con ellos me abrió varias puertas, así como ser chica extraña pero en sentido positivo, aunque cierto es que sí había momentos de rechazo.

Mi primer trabajo de campo fue en los pueblos yaquis en Sonora; debido a que no había realizado anteriormente trabajo de campo, para mí fue como un rito de paso que me permitió entrar en el campo de la Antropología. Sólo tenía algunos contactos con ciertas personas *yoremem* con quienes posiblemente me iba a hospedar en el pueblo ubicado más al oriente de los pueblos yaquis: la Loma de Guamúchil. Al llegar a Vícam, donde hace parada el autobús *Tufesa*, bajo el calor implacable el corazón me palpitaba de emoción, esperaba conocer a nuevas personas así como la nueva cultura pero al mismo tiempo me preocupaba por el lugar y la gente desconocidos, sobre todo porque se decía que los yaquis no aceptan a la gente ajena; asimismo, me inquietaba saber si las Autoridades Tradicionales me darían permiso o no para realizar la investigación. Cuando bajé del camión a la Loma de Guamúchil, todos empezaron a clavar los ojos en mí y algunos me preguntaron; “¿a dónde vas?”, “¿a quién buscas?”. Visité en primer lugar la casa de doña Margarita donde posiblemente me podía alojar pero finalmente me asignaron a la casa de su hija, Marcela. En el mismo día, doña Margarita me invitó a comer carne asada y me compró un ventilador para soportar el intenso calor que se siente en Sonora. En la casa de Marcela, me prestaron provisionalmente la cama de su hijo en lo que preparaban la que yo utilizaría para lo cual tuvieron que modificar la disposición de las muebles.

Pese a que la visita fue repentina, además de que no existía ningún lazo anterior entre nosotros la familia me recibió con hospitalidad y amistad. De igual manera, tuve una grata sorpresa al darme cuenta de la aceptación política por parte de las Autoridades Tradicionales quienes se mostraron más accesibles de lo que esperaba.

Cuatro días después de la llegada al pueblo Marcela me acompañó a la guardia para pedir el permiso para llevar a cabo la investigación; justo ese día en la Loma de Guamúchil se realizó una reunión de los ocho pueblos lo que congregó a la mayoría de las Autoridades Tradicionales de estos pueblos. Afortunadamente el secretario del pueblo Loma de Guamúchil me presentó a los asistentes a la reunión y me dio la oportunidad de presentarme y hablar sobre mi investigación. A pesar de que el estar frente a las Autoridades Tradicionales provocaba mucho nerviosismo en mí la presentación y exposición fueron exitosas pues las Autoridades me otorgaron el permiso para realizar la investigación además que me contactaron con algunas personas de otros pueblos para que los pudiera visitar. Así, aunque no esperaba la aceptación tan rápida y simultánea pude adaptarme a los pueblos yaquis con tiempo mínimo.

Mi experiencia en las comunidades yaquis en Arizona presenta marcadas diferencias. Decidí partir a Tucson a los principios de marzo de este año a fin de conocer los rituales de la estación de Cuaresma en la comunidad. Igual que en el caso de Sonora, tenía sólo un contacto de los yaquis en Arizona: una mujer yaqui norteamericana, María a quien conocí en la Loma de Guamúchil.

Al llegar a Tucson, lo primero que me llamó la atención fue su urbanización, así como la marcada existencia de elementos mexicanos a lo largo del recorrido en la ciudad. A medida que se avanza hacia el sur de la ciudad, los elementos mexicanos van aumentando tales como el uso de español o restaurantes de comida mexicana. Cuando llegué a la reserva –que está compuesta por un conjunto de casas- me sorprendió la tranquilidad que se siente ahí, es decir, sin tránsito de los vehículos ni de las personas. Lo siguiente que hice fue llamar a María gracias a un joven yaqui que me prestó el teléfono. María, quien estaba un poco sorprendida de mi llegada, vino por mí con su familia y me llevó a la casa de sus padres. Aunque había conocido a María en Sonora, fueron sólo unos minutos los que

habíamos platicado por lo que no existía ningún lazo que nos uniera. Sin embargo, María me recibió de buena voluntad y me llevó a la casa adecuada para la investigación. Los padres de María me brindaron su hospitalidad sin que nos hubiéramos conocido de antemano y a partir de entonces empezó la convivencia con la familia de don Ignacio.

Por otro lado, mi estancia en Arizona coincidió con el desastre de Tsunami que ocurrió el 11 de marzo en Japón por lo que tanto la familia de don Ignacio como la gente de Tucson me dieron apoyo emocional, todas las personas que me encontraba mostraron compasión hacia el desastre y me dirigieron palabras de preocupación, sobre todo respecto a mi familia. Sin embargo, el lograr que aceptaran que realizara mi investigación de campo en la reserva no fue tan fácil; en primer lugar, el director del Departamento de Lenguaje -quien se encarga de la recepción de los investigadores- me comentó que para la aceptación formal por parte de Pascua Yaqui era necesario organizar el Comité y discutir entre ellos, cuyo proceso en general tarda varios meses. Esto se debe, según lo que señala el director, a que algunos antropólogos -quienes han llegado a partir de la década de 1990 a investigar su cultura- han hecho mal uso de la información que extraen de la comunidad, demostrando la falta de seriedad en su trabajo. Ante tales dificultades en la realización del trabajo de campo en Arizona elegí otra aproximación, es decir, hablar directamente con el *chairman*. El *chairman* me recibió con buena impresión mientras le explicaba mi plan de la investigación; después de la plática, el *chairman* me invitó a la reunión del Concilio que iba a tener lugar el día siguiente. La reunión es procesada de modo americano así como el estilo de la sala de la reunión; en el fondo de la sala se encuentra una mesa apaisada donde se sientan los miembros del Concilio precidiendo a los asistentes a la reunión, y las banderas tanto norteamericana como yaqui son colocadas en un rincón de la sala. Las discusiones se realizaban en el idioma inglés conforme a los temas y un miembro del concilio o algunos de los asistentes presentaban ponencias de diferentes temas. Cuando estaba en punto de terminar la reunión, el *chairman* me presentó a todos los asistentes y me cedió la palabra, igual que en el caso de Sonora; sorprendentemente me dieron el permiso de la investigación pero con ciertas restricciones. La investigación fue aceptada bajo la dirección del Departamento de Lenguaje que exigía la entrega de algunos documentos, entre ellos, el protocolo de la investigación, el proyecto de investigación, ejemplos de las



preguntas que realizaría y el resultado del trabajo de campo en Sonora; asimismo, el Departamento me proporcionó un formato del consentimiento para entrevistas en el que tanto la entrevistadora como el entrevistado plasman sus firmas en señal de consentimiento.

Bajo estos términos, la investigación se desarrolló con la dirección y el apoyo del Departamento de Lenguaje siendo los maestros del Departamento quienes me ofrecieron la oportunidad de entrevistar. Cabe añadir que el Departamento de Lenguaje me concedió la ayuda con tres condiciones: a) no publicar los hallazgos realizados, b) conservar el anonimato de los entrevistados y c) la entrega del trabajo terminado al Departamento. A pesar de que había ciertas limitaciones y condiciones, tanto los miembros del Concilio como del Departamento de Lenguaje me proporcionaron apoyos importantes por ejemplo, el Departamento me organizó las entrevistas y me dieron informaciones muy valiosas, mientras que los miembros del Concilio aceptaron tener entrevistas tanto formal como informalmente, además que me invitaron a algunas reuniones de carácter privado. Así, en todo sentido, el presente trabajo fue posible gracias a múltiples ayudas, o más bien dones que me ofrecieron en las dos comunidades tanto en Sonora como en Arizona.

En el primer capítulo se presenta la discusión sobre los dones en la que voy desarrollando las diferentes posturas teóricas en torno al “don”, al mismo tiempo se trata de disolver las dicotomías antropológicas que se suelen mencionar respecto a dones, a saber, Don/Mercancía, Obligación/Libertad. El segundo capítulo trata de las etnografías y el desarrollo histórico de ambas comunidades, una en México y la otra en Estados Unidos. Utilizo las aproximaciones comparativas para analizar ambas comunidades y observar la continuidad y la discontinuidad entre dos comunidades que se extienden en dos países diferentes y contrastantes, en términos económicos, políticos y socioculturales. El tercer capítulo se ofrece un resumen del intercambio de dones al interior de la comunidad yaqui tanto en el ámbito doméstico como en el ámbito ritual. Desde mi punto de vista, este capítulo es importante en el sentido de demostrar la continuidad entre las dos comunidades, ya que ambas realizan en su interior el mismo tipo de intercambio de dones sobre todo en el ámbito ritual. El cuarto capítulo es la parte más original del presente trabajo, en éste se analiza el intercambio de dones entre dos comunidades de ambos lados de la frontera; se enfoca en las cuatro formas del intercambio, a saber, de parentesco, ritual, económico y

cultural, al tiempo que señala algunos problemas generados tanto al exterior como al interior de las comunidades. En el quinto capítulo se presenta la etnografía de la fiesta de la Virgen del Camino que se celebra en la Loma de BÁCum en el pueblo yaqui de Sonora. Esta fiesta es la suma importancia ya que participan tanto los matachines como el grupo de la iglesia de todas las comunidades yaquis en honor a la Virgen.

## **1, Repensar el don**

En las comunidades yaquis tanto en Arizona, Estados Unidos como en Sonora, México existe el intercambio constante y lo que se intercambian no son sólo las mercancías (los bienes y los servicios) sino también las personas en forma de matrimonio. Son los objetos culturalmente valiosos, los servicios rituales, las comidas, las mujeres (o los hombres), los conocimientos tradicionales, las memorias históricas, etcétera. Abordaré este intercambio que se realiza entre comunidades yaquis que se extienden en dos países, en términos del intercambio del don, cuyo objetos o personas lo constituyen, el cual fue planteado por Mauss en su célebre trabajo, *Ensayo sobre los dones* (1925). Asimismo trataré las oposiciones que suelen ser pensadas como lógicas en la discusión del don: libertad/obligación, gratuidad/interés, don/mercancía; se intentará disolver dichas oposiciones. En este presente trabajo no se trata al don como algo totalmente opuesto al mercado y a las mercancías, sino por el contrario se considera que pese a sus elementos opuestos la lógica del don y la lógica del mercado tienen similitudes, por tanto debemos tratarlos en el mismo plano, como un tipo de intercambio y no separarlos radicalmente para no perder lo *verdadero* del don en nuestras sociedades. Se espera mostrar un panorama general del don y se tratará de contestar una simple pregunta, “¿qué es el don?”

### **Don/mercancía**

Desde que Mauss publicó su célebre trabajo, *Ensayo sobre los dones* (1925, la traducción en español 1971), algunos teóricos empezaron retomar esta cuestión (Lévi-Strauss (1969), Sahlins (1983), Godelier (1998), Godbout (1997)). Sobre todo, Lévi-Strauss, inspirado por dicho ensayo elaboró el famoso libro, *Las estructuras elementales del parentesco* (1969), en el que esclareció el enigma del sistema del parentesco en las sociedades arcaicas y descubrió que en el intercambio matrimonial la reciprocidad es primordial e indispensable.

Un don, según Real Academia Española, es una dádiva, “cosa que se da gratuitamente”, por lo tanto, deduciendo de esta premisa, el intercambio que presupone las contraprestaciones, con o sin intervención del dinero, no es un don, puesto que el donante espera recibir algo

por parte del destinatario a cambio de la cosa dada. Así, en sentido estricto, el don supone gratuidad y generosidad, el acto gratuito que no exige nada a cambio de su favor o presente. Sin embargo, sabemos muy bien que tanto en nuestras sociedades como en sociedades “primitivas” a menudo el destinatario devuelve un contradón al donante inicial, es decir, hay reciprocidad entre ellos. Cuando hay reciprocidad, pero el don y el contradón son desiguales, entonces existen un ganador y un perdedor, por lo cual se convierte en explotación. En cambio, si dones y contradones son equivalentes, entonces resulta igual que el intercambio mercantil racional interesado (Godbout, 1997: 13).

Ante el carácter contradictorio del don, Godbout pregunta si existe el don en el mundo; su respuesta es sí, para él la gratuidad y la espontaneidad son la esencia del don y separa radicalmente dos mundos, el del don y el de la mercancía. En la esfera del don domina la espontaneidad, la gratuidad, la voluntad, el afecto, la ausencia del cálculo, el impulso, la locura, la anti-equivalencia, lo salvaje, lo femenino, lo natural, lo pulsional, lo primario, mientras que la esfera del mercado está gobernada por el cálculo, el interés, la equivalencia, la contabilidad, lo forzoso, lo económico, y lo racional. En esta perspectiva, Godbout contradice a Lévi-Strauss;

Al no distinguir claramente entre el don y la mercancía, entre intercambio ceremonial e intercambio mercantil, impide comprender lo esencial, a saber, las razones del extraordinario empeño con el que las sociedades arcaicas se resistieron a cualquier tentativa de transformar los dones en mercancías. En resumen, la noción de intercambio no susceptible de ser universalizada tal cual y el simple hecho de hablar del intercambio hace recaer inmediata e infaliblemente en el marco de una interpretación económica del don. (...) los hombres de las sociedades arcaicas no intercambian, sino dan (Godbout et al., 1997: 162).

Así, su análisis separa claramente cuatro esferas, la del don (la esfera doméstica), la del mercado, la del Estado y la del don moderno, es decir, el don a extraños.

Por otra parte, Pitt-Rivers (1993), al discutir la reciprocidad cita a Benveniste quien distingue claramente entre dos circuitos de reciprocidad, entre el circuito de intercambio de intereses y el otro circuito de la generosidad y el reconocimiento. En el primer circuito,

según Pitt-Rivers, cuyo carácter es contrato, la reciprocidad puede ser inmediata o aplazada durante un tiempo concreto mientras el segundo, un intercambio de la gracia, se da sin ánimo de que sea devuelto y no se necesita determinar de antemano cuál va a ser el valor de la devolución ni cuando se hará (Pitt-Rivers, 1993: 291). Igual que Godbout, aunque utiliza otro término- la gracia- la separa del intercambio mercantil, a saber, de la razón, del cálculo, del contrato y del interés.

Como sugieren estos dos estudiosos, los dos circuitos parecen ser radicalmente opuestos encajando el don en el ámbito sentimental, moral y social y el otro en el ámbito económico, político y jurídico. Sin embargo, en la realidad, estos dos circuitos no se pueden distinguir tan claramente como hacen los autores; se confunden y se superponen parcialmente tanto en nuestras sociedades como en las sociedades arcaicas. Como indica Sahlins (1983) “el orden primitivo es generalizado, no aparece en él una diferenciación clara de las esferas en sociales y económicas” (Sahlins, 1983: 201). Por tanto, “una relación social determinada puede dificultar cierto movimiento de bienes, pero una transacción específica puede inducir una relación social particular. Si los amigos hacen regalos, los regalos hacen amigos. La corriente material garantiza o inicia las relaciones sociales” (Sahlins, 1983: 204).

En las comunidades yaquis la gente da dones y devuelve contradones en la esfera doméstica (el parentesco, el parentesco espiritual, los amigos, los vecinos, etcétera), pero también utiliza estas relaciones o el circuito para intereses comerciales. La mayoría de las veces son las mujeres las que se encargan de las transacciones a pequeña escala, venden comidas, cosméticos, accesorios y ropas, aunque en general al fiado. Como son relaciones de confianza, muchas veces no se determina explícitamente entre ellos cuándo se hará el pago y, en consecuencia, el deudor paga cuando tiene dinero y el acreedor espera el pago todo lo posible<sup>1</sup>. En esta transacción, no se distingue entre los dos circuitos, pero en la mente tanto del comprador como del vendedor se distingue claramente entre vender (comprar) y regalar (recibir regalos). Asimismo, en cuanto al tiempo, la lógica del comercio y la lógica del don

---

<sup>1</sup> Cabe mencionar que mucha gente no paga su deuda. He oído varias quejas de mal pago en mi estancia del campo. Todas las personas que venden cosas o tienen tiendas, tienen haberes de algunas personas de la comunidad. En ese sentido, establecen relaciones de deudas entre ellos no solamente por dones sino también por transacciones.

se mezclan, el deudor paga cuando puede, como si perteneciera a la lógica del don en la que no se determina de antemano entre socios cuándo se devuelve un contradón.

En nuestras sociedades también existe la confusión de los dos circuitos. Por ejemplo, los agentes de seguros tratan de venderlos primero a sus familiares y a sus amigos para cumplir el trabajo asignado. Por otro lado, muchas veces compramos regalos en un supermercado, es decir, en el circuito del mercado para regalar a una persona allegada, la cual pertenecen al circuito del don. Como sugiere Mendoza (2004) el mercado vive del don cuando compramos algo para regalar para cumpleaños, Navidad, etcétera; el mercado incorpora la lógica del don, ya que no es lo mismo comprar algo para uno mismo que comprar algo para regalar.

Para romper estas oposiciones acerca del don, que en realidad son inseparables a un nivel profundo, quiero introducir la noción de la mercancía en el sentido que la define Appadurai (1991).

Las mercancías son las cosas que poseen un tipo particular de potencial social, que son discernibles de “productos”, “objetos”, “bienes”, “artefactos” y otros tipos de cosas (Appadurai, 1991: 21).

Y más adelante,

(..) Una mercancía es cualquier cosa destinada al intercambio (Appadurai, 1991: 24).

Y finalmente,

(Las mercancías son las) cosas que, en cierta *fase* de su trayectoria y en contexto particular, cubren requisitos de la candidatura mercantil (Appadurai, 1991, la cursiva es suya: 32).

Appadurai critica vigorosamente primero a Marx, y luego a los economistas quienes heredaron la noción de la mercancía en el sentido marxista, es decir, las mercancías son tipos especiales de bienes manufacturados (o servicios), que se asocian únicamente al modo de producción capitalista, y que por tanto, sólo existen en donde éste ha penetrado (Appadurai, 1991: 22). Por consecuencia, a lo largo de la corriente analítica, las mercancías

están intrincadamente ligadas al dinero, a un mercado impersonal y al valor de cambio. Aún en la forma simple de circulación (vinculada al valor de uso), las mercancías se relacionan mediante la capacidad de conmensurabilidad del dinero (Appadurai, 1991: 23).

De tal modo, la mercancía, al asociarse al capitalismo y al dinero, y al ser categorizada en dicho marco, se convierte en un término inaplicable a las sociedades pre-capitalista o arcaicas. Ante esta insatisfactoria interpretación de la noción de la mercancía, Appadurai regresa al sentido más amplio y originario de la noción de la mercancía, es decir, las cosas destinadas al intercambio.

Definiendo la mercancía como cosas destinadas al intercambio, su segundo paso es abordar otros tipos de intercambios que suelen oponerse al intercambio mercantil: el de trueque y el de don. En el presente trabajo no vamos a discutir sobre el trueque por cuestión de espacio, por tanto nos concentramos en la *exagerada* oposición entre el espíritu de la mercancía y el del obsequio como Appadurai aborda en su trabajo. Según él, esta oposición refleja el contraste entre Mauss y Marx, y “prevalece la tendencia de concebir estas dos modalidades del intercambio como fundamentalmente opuestas, tendencia que se ha convertido en una importancia característica del discurso antropológico” (Appadurai, 1991: 26). Para Appadurai, esta oposición rigurosa es el resultado de una perspectiva simplificada de la oposición entre Mauss y Marx, y pasa por alto aspectos importantes de las coincidencias entre ellos. Appadurai, citando a Bourdieu, señala ciertos paralelos estratégicos entre el intercambio de obsequios y las prácticas más económicas. En su argumentación, la clave es el tiempo y el cálculo en el intercambio, el tiempo que se prolonga entre el don y el contradón, diferente a las transacciones inmediatas, y el cálculo que en la discusión del don suele ser eliminado, o muchas veces es considerado totalmente opuesto al espíritu del don. Aunque el intercambio del don disfraza el contrato racional al extender la devolución en el tiempo, “la práctica nunca cesa de conformarse al cálculo económico, incluso en los casos en que muestre la apariencia de desinterés, al desviarse de la lógica del cálculo interesado (en el sentido estricto), y al pretender que no es material y difícilmente cuantificable” (Bourdieu, citado por Appadurai, 1991: 28). El cálculo nunca desaparece en cualquier tipo de intercambio; como advierte Appadurai, lo más importante es la dimensión del cálculo contenida en todos los tipos de intercambios, aunque varíen en la forma y en la intensidad

de sociabilidad. Appadurai propone la necesidad de caracterizar el intercambio mercantil desde la perspectiva de la comparación y el proceso.

Vamos a abordar las mercancías como cosas que se halla en una situación determinada, la cual puede caracterizar muchos tipos distintos de cosas, en diferentes puntos de su vida social. (Appadurai, 1991: 28)

En esta argumentación, la situación mercantil implica la situación en la cual su intercambiabilidad (pasada, presente o futura) por alguna cosa se convierte en su característica socialmente relevante. Esta situación se divide en tres; la fase mercantil de la vida social de cualquier cosa; la candidatura mercantil de cualquier cosa; y el contexto mercantil donde puede colocarse cualquier cosa (Appadurai, 1991: 29). Desde esta perspectiva, las cosas pueden entrar y salir del estado mercantil y tales movimientos pueden ser lentos o rápidos, reversibles o terminables, o normativos o desviados. La mayoría de las mercancías en el pasado, en el presente o en el futuro constituyen su trayectoria de la vida social y tienen sus propias biografías (Kopytoff, 1991) como resultado de la mercantilización. Así, a través de los intercambios, las mercancías adquieren identidades particulares y constituyen biografías específicas como si fueran hombres.

Por otra parte, Godelier (1998) menciona la existencia de las cosas que no se donan ni se intercambian, son las cosas que se deben guardar. Es decir, en nuestras sociedades hay dos categorías opuestas, lo alienable y lo inalienable, que originalmente fue planteada por Annette Weiner. Esta idea, la inalienabilidad de las cosas, fue mencionada por Mauss, pero éste no lo desarrolló suficientemente y fue retomada por dos autores, primero Weiner y luego Godelier. Esta idea de la inalienabilidad es el núcleo duro de la argumentación de Godelier para criticar el origen de la sociedad, es decir, el intercambio que Lévi-Strauss sostiene; lo social se reduce a los tres tipos de intercambios: de mujeres, de bienes y de palabras. Al plantear la inalienabilidad de las cosas, Godelier arguye;

Más allá de la esfera de los intercambios existen otros dominios, otra esfera constituida de todo aquello que los hombres imaginan que deben sustraer al intercambio, a la reciprocidad, a la rivalidad, de todo aquello que creen que deben conservar, preservar, incluso enriquecer (Godelier, 1998: 58).



Por tanto, argumenta el doble fundamento de la sociedad, *Keeping for Giving and Giving for Keeping*, o más explícitamente, “la sociedad humana ha extraído su existencia de dos fuentes por una parte, el intercambio, el contrato y por la otra lo no contractual, la transmisión” (Godelier, 1998: 58-59). La idea de la inalienabilidad de las cosas permite introducir la política, que en la teoría estructuralista se pasa por alto, ya que estos objetos guardados afirman una serie de identidades y su continuidad en el tiempo y permiten construir una jerarquía entre individuos o entre grupos. En suma, las cosas que no se donan y se guardan tienen todas las posibilidades de concentrar en sí mayor poder imaginario y en consecuencia, el mayor valor simbólico (Godelier, 1998: 55). Estos objetos valiosos son utilizados y manipulados por las élites o los jefes para la concentración del poder o el establecimiento de la jerarquía.

Después de plantear las dos categorías opuestas de las cosas, lo alienables y lo inalienables, Godelier se concentra en la discusión del don. Aunque existen cosas pertenecientes a la esfera de lo sagrado que no se dona ni se intercambia, existe otra esfera de los objetos preciosos que se integran en el intercambio de dones o en el intercambio mercantil. Su argumento reside en que aunque uno dona una cosa, sólo cede el derecho de uso de la cosa y no cede el derecho de la propiedad de la cosa. Así, “donar significa transferir sin alienar, o por emplear el lenguaje jurídico propio de Occidente, donar supone ceder los derechos de uso sin ceder por ello el derecho de la propiedad” (Godelier, 1998: 67). Godelier emplea el término de “derecho”, en vez del término religioso y espiritual que utilizó Mauss, es decir, el “hau”, para explicar una fuerza existente en la cosa donada, que obliga al destinatario que devuelva un contradón. Asimismo, esa inalienabilidad de las cosas explica la razón por la cual la deuda engendrada por un don no es anulada o suprimida por un contradón idéntico.

Si el contradón no elimina la deuda, es porque la cosa donada no se ha separado, no se ha escindido completamente del que la dona. La cosa ha sido donada, sin ser verdaderamente alienada de quien la dona (Godelier, 1998: 60).

De tal modo, Godelier distingue claramente las cosas en dos, las cosas alienables (los objetos mercantiles) y las inalienables (los objetos donados y los guardados). Sin embargo,

¿es posible separar las cosas en dos categorías, lo alienable y lo inalienable en términos de derecho? Sobre todo, en las sociedades arcaicas donde el contrato jurídico no existe así como lo tienen las sociedades occidentales y la noción jurídica es ambigua, ¿es posible utilizar ese término? Otro problema de Godelier es que, partiendo de la discusión ante mencionada, se distingue rigurosamente, igual que otros autores, la lógica de los intercambios de dones de la lógica de los intercambios mercantiles. Para Godelier, las mercancías son cosas compradas o vendidas, son enteramente alienables de quien las pone en venta, porque en el intercambio mercantil la deuda queda liberada en cuanto se haya pagado mientras las cosas donadas son inalienables porque un contradón no anula la deuda y quien la dona continúa conservando derechos sobre lo que ha donado. Y más adelante, indica que en el kula, el don antagónico en el término maussiano, la deuda queda anulada cuando un objeto del mismo rango viene a ocupar su lugar, pero nunca explica la razón por la que en el don antagónico el contradón anula la deuda y en el don no antagónico no.

Creo que la inalienabilidad de las cosas donadas es la ilusión y pertenece a lo imaginario, que es imposible comprobar. En cambio, propongo que no anulan la deuda porque hay necesidad e interés material, económico o social para mantener y reforzar las relaciones sociales. Sin voluntad e interés, cualquier relación se deshace<sup>2</sup>. En mi opinión, sus argumentos de lo alienable/lo inalienable de las cosas no son pertinentes y parecen imposibles de sostener. Pero su argumentación de que “las cosas donadas no anulan la deuda porque son cosas inalienables del donante”, equivalía a decir que el hecho de donar convierte el objeto mercantil, alienable, en el objeto donado, no alienable. En este punto, Godelier aceptaría la situación mercantil de las cosas que plantea Appadurai, aunque enfatizaría la existencia de las cosas no intercambiadas ni donadas.

Como mencioné antes, la distinción clara de las cosas nos limita la posibilidad de llegar a un análisis más allá de las dualidades, intercambio mercantil/ intercambio del don y no

---

<sup>2</sup> Aquí opongo a Bourdieu (1997), quien afirma que el intercambio de obsequios pertenece a las estructuras objetivas y las estructuras mentales, es decir, al *habitus*, por ello, los agentes sociales intercambian los bienes desinteresadamente. Por tanto, rechazo también su afirmación de que “el intercambio de obsequios se opone al toma y daca de la economía económica en tanto que se basa no en sujeto calculador sino en un agente socialmente predisposto a entrar, sin intención en cálculo, en el juego del intercambio” (Bourdieu, 1997: 167).

presta atención necesaria a la situación cambiante de las cosas a lo largo del tiempo en su vida social. Propongo utilizar el término de la mercancía en el sentido de Appadurai porque podemos observar mejor la dinámica de los desplazamientos tanto simbólicos como temporales de las cosas (y los servicios) sin encajar sólo en dos categorías, como si fueran inmóviles o no cambiables. Así la potencialidad de la mercantilización de las cosas está presente hasta que terminen su vida social. La entrada y la salida del estado mercantil es libre, una cosa puede experimentar su mayor tiempo de vida social en el estado mercantil; mientras también es posible que sólo un momento determinado haya estado en el estado de la mercancía y su resto de vida social permanezca fuera de la fase mercantil. Aunque Godelier insiste en que un objeto sagrado no se intercambia ni se dona, la mayoría de las cosas sagradas han experimentado por lo menos una vez el estado mercantil. Por ejemplo, una Virgen que es la patrona de un pueblo, supuestamente fue comprada en una tienda o donada y después consagrada en la iglesia de dicho pueblo, y jamás la re-mercantilizarían en su vida social. Esta Virgen pertenece a “mercancías de enclave” (Appadurai). Es cierto que una sociedad no altamente mercantilizada, rechaza vigorosamente la mercantilización de las cosas, pero eso no implica que en el pasado o en el futuro fueran mercancías o se vayan a convertir en ellas. La idea de la mercancía y la situación mercantil nos ayuda salir de las dualidades y observar la dinámica temporal de obsequiar o intercambiar. Por lo tanto, no clasificamos el don en la categoría totalmente opuesta a la de mercancías, sino que debemos pensar que todas las cosas existentes, tanto dones como productos mercantiles son las mercancías (pasadas, presentes, o futuras) o mercancías potenciales y fijar en el proceso de la mercantilización o la singularización de los objetos y su vida social.

### **Reciprocidad y Equivalencia**

En la discusión del don la reciprocidad es el tema central y esencial, ya que en la apariencia es este aspecto el que distingue el intercambio del don de las transacciones mercantiles. En el intercambio mercantil, siempre existe reciprocidad, incluso equivalencia, porque es una transacción inmediata, y casi siempre consolidada por medio de dinero, mientras que en el intercambio del don la reciprocidad es no comprometida, porque el donante no puede

obligar al destinatario a que devuelva un contradón, aunque las etnografías muestran que muchas veces hay reciprocidad. Cuando hay reciprocidad, no hay límites de tiempo y los socios no especifican el tiempo, por tanto, la devolución puede ser inmediata o prolongada; sin embargo, si el destinatario se toma un tiempo exageradamente prolongado para devolver un contradón, el donador piensa que el receptor se olvidó de su don y es posible que tome algún remedio ya sea en forma directa, es decir, reclamar directamente o indirectamente, mediante el hechizo.

El tema de la reciprocidad en la discusión del don muestra claramente la diferencia entre los teóricos, por una parte, toma el intercambio de dones como cierto tipo de contrato, es decir, presupone la devolución del don, (Lévi-Strauss, Sahlins, Mauss) por otra, afirma que la devolución de un don es libre y que si es un don forzoso, ya no es el don (Godbout, Pitt-Rivers). Obviamente, esta diferencia también los distingue entre los que no separan rigurosamente el intercambio del don del intercambio mercantil y afirman las similitudes entre dos tipos de intercambios, y los que los distinguen claramente.

Godelier no duda de la reciprocidad porque quien la dona continúa estando presente en la cosa misma, con lo que ejerce presión sobre el destinatario, no para que la devuelva, sino para que done a su vez. Esta fuerza que existe en la cosa, que para él supone la fuerza de los derechos, no deja de presionar al destinatario hasta que re-done. Aceptar un don supone algo más que aceptar una cosa, es aceptar que el donante ejerza ciertos derechos sobre el destinatario. En ese sentido, si el destinatario no devuelve el contradón, o en palabras de Godelier, no re-dona, el destinatario quedaría subordinado al donante.

Teóricos como Godbout y Pitt-Rivers enfatizan la gratuidad del don, que simboliza por excelencia la unilateralidad absoluta. Para ellos “el gratuito” implica sin valor de intercambio, sin valor de uso, sin racionalidad, sin obligación, sin exigencia de la reciprocidad (Godbout, 1997: 225). Esta gratuidad se expresa en nuestro lenguaje cotidiano. Las expresiones como “de nada” o en inglés, “*don't mention it*”, en contestación de “gracias”, no sólo niegan la reciprocidad, sino también el don mismo. Lo que muestra es que fue el acto de gratuidad y que no hay necesidad de devolución. Esta expresión afirma la ausencia de espera de la reciprocidad, cuando en realidad se espera que el don sea devuelto.

Esta afirmación, la hipocresía del donante, sirve para permanecer más lejos del compromiso contractual, que tiene la reciprocidad de obligar al otro independientemente de sus sentimientos con respecto a él, independientemente del lazo existente entre ellos y también para dejar al otro lo más libre posible de devolver (Godbout, 1997: 240). Así, los donantes no explicitan la espera de la reciprocidad, pero eso no indica que ésta esté ausente o sea ignorada. Aquí lo implícito es muy importante, ya que si el donante exige la reciprocidad pierde el honor debido a que implicaría que hizo su regalo sólo para obtener la ganancia. Sin embargo, si no se hace con la esperanza de que haya reciprocidad, tampoco es un verdadero don, sino una demostración de superioridad o poder sobre el destinatario (Pitt-Rivers, 1993: 305).

En esfera del don, existen las hipocresías de ambas partes, mostrando la gratuidad del don, pero entienden mutuamente que en el fondo se exige la reciprocidad, esto es el ritual del don. Hay que mostrar el desinterés al donar. Se ejerce de forma noble, aparentemente pura, desinteresada y modesta. En el intercambio del kula “lo que se ha de recibir se desdeña, se caracola, se excusa de que solo sean restos, lanzando el regalo a los pies de su rival y compañeros. Con todo esto, se intenta dar muestras de libertad, de autonomía, así como de grandeza” (Mauss, 1971: 181).

Por otra parte, Bourdieu (1997) indica que en el intercambio de dones a través del intervalo de tiempo, los agentes sociales obran, sin saberlo y sin concertarse, para disfrazar o reprimir la verdad objetiva, es decir, el intercambio del toma y daca y la obligación (Bourdieu, 1997: 163). Así, en la economía de obsequio se deja interés económico en estado implícito o si se lo anuncia, se hace por eufemismos, es decir, con un lenguaje de negación.

Así, en teoría no se exige la reciprocidad, pero en realidad los socios esperan la reciprocidad aunque no lo explicitan (por el tabú de explicitación), porque la reciprocidad es la base de toda asociación, y no reciprocidad significa el fin de relaciones; sin reciprocidad no existirá la amistad, la alianza, el placer de dar, el sacrificio de uno mismo. Los teóricos sugieren la existencia de diversos tipos de la reciprocidad. Sahllins menciona tres tipos: la reciprocidad generalizada, la equilibrada y la negativa. La primera es el don

puro, las transacciones altruistas. La expectativa de la reciprocidad es indefinida y la unilateralidad del don no afecta las relaciones sociales, favoreciendo al que no tiene, durante largo tiempo. Sin embargo, según Sahlins, a largo plazo los asuntos pueden equilibrarse. “No importa lo compleja que sea la estrategia de la reciprocidad, por medio de la cual se determina finalmente un equilibrio” (Sahlins, 1983: 328). Esta idea del equilibrio entre los socios a largo plazo es rechazada por Godbout, quien afirma que es un mito sociológico, porque para él nunca hay equilibrio entre los socios, sino que ellos permanecen en estado de deuda sin llegar al estado de equilibrio, hasta que uno de ellos rompa la relación con el otro.

La segunda es el tipo de reciprocidad en la que los dos actores intercambian los objetos equivalentes sin demoras, es decir, el intercambio simultáneo de las mismas clases de bienes en las mismas cantidades. La característica de esta reciprocidad es la incapacidad de tolerar la unilateralidad, a diferencia de la primera y las relaciones sociales se apoyan sobre el flujo de objetos materiales. En esta categoría encontramos casos como las transacciones matrimoniales, los pactos amistosos entre las tribus vecinales, el intercambio de regalos entre los presidentes, etcétera. En este sentido, “la reciprocidad equilibrada es el vehículo clásico de la paz, pacto de alianza, transformación de intereses separados en otros armónicos” (Sahlins, 1983: 240). Asimismo, en esta categoría podemos incluir la reciprocidad vertical que se da en forma de la transmisión. Godbout nos da un ejemplo, la herencia. La herencia familiar o grupal acaba por ser transmitida a su vez, y a menudo el heredero trata de dejar más de lo que recibió. Es dar sin perder por completo. Existe la primacía de dar sobre recibir, la importancia de la circulación, la sumisión del bien al lazo. La herencia forma parte de los sistemas del don no circular, pero es una manera de devolver lo que se recibió, incluso aunque no sea por retorno a su fuente, a la misma persona; es la especificidad de lo que circula bajo la forma de transmisión. Dar a su hijo, a su familia, o a los jóvenes, dar hacia arriba o abajo es un sentido equivalente, simétrico; no requieren reciprocidad, sino la obligación hecha a los beneficiarios de transmitir a su vez, pero más tarde (Godbout, 1997: 63,64, 182, 183). La memoria histórica de una familia o de un grupo y el conocimiento tradicional y ritual también pertenecen a este tipo de la reciprocidad y se transmiten de generación en generación. En comunidades yaquis la transmisión de estos

done es indispensable, puesto que son estos elementos los que construyen y apoyan la identidad grupal y la pertenencia al grupo étnico.

La última consiste en que los participantes se enfrentan como intereses opuestos tratando cada uno de obtener máximo de utilidad a expensas del otro. Ejemplos de esta esfera son el trueque y el comercio internacional desequilibrado, en el que los compradores compran al precio más bajo posible, dejando muy poca ganancia a los productores.

Por otra parte, Sahlins advierte que la reciprocidad equilibrada no es la forma prevaleciente de intercambio y dicho intercambio puede tender a una autoeliminación. Los intercambios equilibrados deben disminuir a favor de otras formas más generalizadas al alcanzar el nivel del cacicazgo (Sahlins, 1983: 243,250). Aquí, podemos interpretar el argumento de Sahlins de tal forma: en el intercambio equilibrado los participantes son iguales en estatus y las relaciones sociales apoyadas por el flujo de los objetos resultan débiles y, en consecuencia es necesario llegar a la reciprocidad generalizada, en la que los socios no son iguales, sino que están jerarquizados o los ambos se encuentran en el estado de deuda recíproca (Pitt-Rivers, Godbout, Godelier). Y para que sean más fuertes y duraderas las relaciones, el intercambio debe ser asimétrico, desequilibrado e indefinido.

Como expliqué en páginas anteriores, todos los teóricos no dudan de la reciprocidad en el don, aunque algunos, como Godbout y Pitt-Rivers enfatizan el carácter indeterminado, impredecible, y la dinámica y la metáfora del intercambio del don. Godbout sugiere que “el don es gratuito no en el sentido de que no hay reciprocidad (..) sino que lo es en el sentido de que lo que circula no corresponda a las reglas de la equivalencia mercantil” (Godbout,1997: 234) Entonces, nos preguntamos, en la lógica del don, ¿no existe la equivalencia? Godbout indica que el don no busca la igualdad ni la equivalencia, sino la desigualdad alternativa porque la equivalencia anula la deuda, como las transacciones mercantiles, y por tanto, para alimentar las relaciones sociales y para mantener el estado de deuda mutua, hay que dar más lo que se ha recibido. Además, una deuda del don nunca se liquida: disminuye o se invierte por medio de un don mayor que la deuda (Godbout, 1997: 229) Pero cuando hablamos de la equivalencia, ¿a qué se refiere la equivalencia? ¿La equivalencia cualitativa o cuantitativa? ¿Monetaria o material? ¿O equivalencia de los

valores que tienen los objetos? ¿Cómo se mide la equivalencia de los valores? La palabra “equivalente” es a menudo muy ambivalente y la equivalencia de uno con otro es muchas veces arbitraria con o sin intervención monetaria<sup>3</sup>. Por ejemplo, si uno regala cinco papas y el destinatario devuelve al donante la misma cosa y la misma cantidad, es decir, cinco papas, entonces ya no sería el intercambio del don, sino el préstamo. Por otra parte, cuando uno regala un disco que cuesta 100 pesos y el destinatario regala a su vez un libro que también cuesta 100 pesos, ¿el donante inicial pensaría que el destinatario le dio una cosa equivalente? ¿Se anularía la relación? Creo que no. La equivalencia sólo se percibe cuando intercambian cosas idénticas y misma cantidad. En cuanto al intercambio de mujeres, que se piensa que es el intercambio de cosas idénticas, como indica Lévi-Strauss, las mujeres intercambiadas no son idénticas, ya que para el hermano, su propia hermana y una hermana del otro hombre no son idénticas, porque con la hermana del otro hombre puede casarse pero con su propia hermana no, por prohibición de incesto. Así surge la necesidad del intercambio de las mujeres por la inserción de la prohibición del incesto.

Sobre todo, lo que está presente en las cosas regaladas es el valor simbólico. Las cosas regaladas están cargadas del valor simbólico y es difícil de medir la equivalencia. Un bolígrafo regalado por un amigo en su cumpleaños ya no equivale al bolígrafo idéntico que se vende en el mercado ni a un bolígrafo que tiene más valor de uso y de cambio. El tema de los valores será abordado más adelante.

Así, muchas veces los dones intercambiados son imposibles de evaluar por su valor simbólico. Pero eso no implica que no haya cálculo en el intercambio del don. Calculamos los valores de uso y de cambio de los objetos regalados para decidir qué objeto debemos devolver. Este tipo de cálculo es necesario para no molestar a los socios, para que no haya quejas, para no poner fin a las relaciones ya sea amistosas o beneficiarias, o totalmente opuesto, para derrotar al otro completamente como en el potlatch. En este punto, la *modesta*

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, Kopytoff advierte que una obra de Picasso, aunque posee un valor monetario, es inapreciable de manera constante a aparentes paradojas en cuestión de valores. Pero el carácter inapreciable objetivo de un Picasso solo puede ser confirmado inequívocamente por su alto precio mercantil. Con todo, su misma naturaleza inapreciable hace que el Picasso sea en cierto sentido más valioso que el montón de dólares con los cuales puede comprarse (Kopytoff, 1991: 111).



equivalencia es necesaria para no llegar a los extremos de la reciprocidad. Como sugiere Godbout, la cierta equivalencia de las cosas intercambiadas en el don tampoco está ausente, ya que la desigualdad de las cosas intercambiadas afecta directamente a las relaciones sociales porque el donante inicial sentiría que fue engañado. En suma, tanto la desigualdad total como la equivalencia total de las cosas intercambiadas perjudican las relaciones (Godbout, 1997: 47).

En suma, como he explicado, la reciprocidad es el núcleo social en cualquier intercambio, tanto transacciones como dones. La diferencia es que en el intercambio del don no se explicita la reciprocidad, disfrazando el interés y mostrando la gratuidad del acto o del objeto. Asimismo, en el don la equivalencia no es olvidada, pero tampoco es explícita ni exacta porque las cosas donadas tienen valores simbólicos y son imposibles de evaluar, por lo menos monetariamente.

## **Valor**

En la teoría marxista, el valor de un objeto depende de la cantidad de trabajo socialmente necesario empleado en su producción. Sin embargo, las mercancías parecen poseer un valor en sí mismas, con independencia del trabajo empleado para producirla (Godelier, 1998: 37). No obstante, los objetos no tienen valor en sí mismos, sino que el individuo, las instituciones y la colectividad otorgan el valor a los objetos; es el proceso sociocultural y político. En este contexto, vale la pena discutir la construcción del valor de las cosas y las mercancías. Considero que el valor de los objetos, como indican varios teóricos, es cambiante según el tiempo, el espacio y la cultura, y en el proceso de la construcción, la definición y la re-definición tiene mucho que ver con la política.

Jean Baudrillard (citado por García Canclini<sup>4</sup>) presenta cuatro tipos de valor en la sociedad: valor de uso, valor de cambio, valor de signo y valor simbólico. Por ejemplo, una heladera, su valor de uso es preservar o enfriar los alimentos; y una heladera tiene precio, que es el

---

<sup>4</sup> “Diferentes, Desiguales, Desconectados” Canclini García, Néstor (2004)

valor de cambio; el valor de signo es el conjunto de connotaciones y de implicaciones simbólicas que van asociado a una heladera, por ejemplo, heladera nacional o extranjera, de una marca particular, de Bosch o de Whirlpool, etcétera. El valor simbólico tiene que ver con ciertos rituales, o con actos articulares que se dan dentro de la sociedad. Si la heladera es regalada para una boda, va a adquirir un sentido que la convertirán en no intercambiable con ningún otro. Los dos primeros tienen que ver con la materialidad de objeto y los segundos se refieren a la cultura, proceso de significación (García Canclini, 2004: 33). A menudo otorgamos a las cosas regaladas un cuarto valor, el valor simbólico, que convierte los objetos en algo inapreciable y los saca de la circulación mercantil. Sin embargo, las cosas donadas no siempre terminan desmercantilizadas en su vida social, basta mencionar algunos ejemplos tales como las cosas intercambiadas en el kula o las reliquias en la época medieval (*véase*, Geary, 1991).

Parecido a dicho valor, Godbout pone énfasis en el valor de lazo, aparte del valor de uso y del intercambio. Las cosas adquieren diferentes valores según su capacidad de expresar, de transmitir, de alimentar los lazos sociales. Su valor varía en función del número de sus poseedores y de su prestigio, y que representa la memoria del valor de vínculo. Al circular el don enriquece el lazo y transforma a los protagonistas (Godbout, 1997: 223). Estos objetos tienen propia “biografía” específica al moverse de lugar en lugar y de mano en mano como kula, y cuanto más lejos viajan los objetos y aumenta el número de los poseedores, arrastrando la identidad de los poseedores anteriores, tanto más su valor aumentará. Estos objetos adquieren una identidad y una memoria específica. En este contexto, Kopytoff indica que una mercancía puede tener varias biografías, tales como biografía técnica, social, económica, física, etcétera. Por ejemplo, un mueble antiguo de origen europeo puede circular de lugar en lugar, de una casa en otra casa y de mano en mano y al circular en el circuito mercantil construye una biografía específica, tanto sociocultural como económico (porque su valor de cambio va modificando a lo largo de su trayectoria).



Ilustración 1, máscaras de pascola

En los pueblos yaquis, las máscaras de Pascola adquieren una biografía específica al ser intercambiadas interculturalmente después del uso acostumbrado. Las máscaras de Pascola son tanto utilizadas por los danzantes de Pascola en los rituales tradicionales en las comunidades yaquis como objetos de compraventa, que forman parte de

la artesanía yaqui. Cuando se ven gastadas las máscaras o los danzantes quieren conseguir una

nueva, los productores de las máscaras intercambian una nueva por la usada. Esta máscara usada se vuelve a mercantilizar y va a tener una nueva trayectoria de la vida, en la que en el nuevo contexto cultural se convierte en un adorno altamente valorado en casas de los coleccionistas estadounidenses. Como indica García Canclini, el cambio de uso de una mercancía en un contexto culturalmente diferente no tiene por qué criticarlo, las mercancías cuando trascienden las fronteras culturales se re-definen un significado y un estatus, y incluso su uso en el nuevo contexto. Esta máscara usada adquiere una identidad y biografía. Su elevado valor de cambio y simbólico reside en que fue usada por un pascola yaqui prestigioso y famoso y tiene una identidad particular, porque ha experimentado varias fiestas tradicionales, es decir, tiene muchas memorias importantes, culturalmente valoradas. De hecho para re-mercantillarlas, se agregan las informaciones sobre quién usó la máscara, cuánto tiempo, en qué ceremonias las usaba, etcétera. En palabras de Appadurai, las máscaras son re-mercantilladas por desviación, es decir, a través de la descontextualización de la mercancía. Esta desviación no sólo constituye un instrumento de desmercantillación del objeto, sino también de intensificación (potencial) de la mercantillación mediante el incremento del valor concomitante a su desviación de sus circuitos acostumbrados (Appadurai, 1991: 46).

Como advierten muchos autores, los seres humanos son los seres que ordenan y clasifican las cosas existentes en su entorno y tratan de evitar el caos. Sin dichas clasificaciones el conocimiento del mundo y la adaptación a él serían imposibles. El proceso de la clasificación es el proceso cultural; discriminar algunos objetos y privilegiar otros. Mary

Douglas y Baron Isherwood (1979) advierten que los hombres utilizan los bienes para marcar en el sentido de clasificar categorías e intercambian las mercancías para comunicarse con otros hombres y para dar sentido a lo que sucede a su alrededor. Sin mercancías, o más bien sin el intercambio de las mercancías no podemos comunicarnos con los otros, ni integrarnos con otros ni distinguirnos de ellos. En dicho proceso de clasificación, la sociedad necesita colocar aparte cierta porción de su entorno dotándola de valor especial; son las cosas sagradas y consideradas como lo singular y lo único, opuesto a lo común. Kopytoff denomina este proceso como singularización de las mercancías y es el proceso opuesto a la mercantilización.

La singularización de las mercancías puede realizarse individual o colectivamente. La singularización colectiva cuyo proceso es costoso y no inmediato, requiere la aprobación conjunta y se realiza a través de los rituales. Respecto a la singularización, hay dos tipos de mercancías: las mercancías restringidas, que aunque son mercancías por el hecho de ser intercambiables entre sí, están menos mercantilizadas y sólo intercambiables entre las élites o el número restringido; el otro caso son las mercancías singularizadas totalmente y por lo tanto, sacadas del circuito mercantil y convertidas en las mercancías terminales. En el primer caso, los objetos que circulan en el kula, los collares y los brazaletes son intercambiados sólo por los jefes de grupo y no todos los miembros de grupo pueden participar en dicho intercambio. En el último caso, ya hemos mencionado varias veces, son a menudo objetos regalados, cosas sagradas, cosas reales, que son los objetos guardados individual o colectivamente y conservan la historia y la memoria del grupo (o relaciones) y sustentan el poder. Sin embargo, aunque los últimos objetos son desmercantizados, siguen siendo mercancías potenciales y pueden ser reintroducidos en el circuito mercantil. En ambos casos, la singularización de las mercancías es realizada y controlada por las élites y les posibilita mantener la estructura social y proteger (y reproducir) los sistemas de estatus.

Godelier argumenta que el valor de los objetos depende del hecho de desmercantizar, es decir, extraer del circuito mercantil y guardarlos. Kopytoff coincide con Godelier en este aspecto, pero utiliza el término la “singularización”; éste advierte que el alto valor no radica visiblemente en el sistema de intercambio en sí mismo; la singularidad no queda ratificada por la posición estructural del objeto en el sistema de intercambio, sino mediante las

extracciones intermitentes de la esfera mercantil, seguidas de las inmediatas reintroducciones a la esfera cerrada (Kopytoff, 1991: 111). Aquí, la diferencia entre dos autores reside en que Godelier no discute la re-mercantilización del objeto guardado o extraído del circuito mercantil, mientras Kopytoff enfatiza en el estado cambiante del objeto, la entrada y la salida del estado mercantil, ya que el objeto terminal, extraído formalmente del circuito mercantil posee tanto valor simbólico (en palabras de Kopytoff, es el poder que no guarda relación alguna con el verdadero valor de las mercancías) como valor (potencial) de cambio. Sin embargo, como advierte Kopytoff, “la sacralización puede lograrse mediante la singularidad, pero ésta no asegura aquella” (Kopytoff, 1991: 101). El hecho de no ser mercancía no es un atributo que asegure por sí mismo una alta estimación, puesto que existen muchas cosas singulares que pueden valer poco. El no ser una mercancía significa ser inapreciables en el sentido más completo posible del término, que va desde lo extraordinariamente valioso hasta lo singularmente carente de valor. Aquí, el alto valor se vincula estrechamente con el deseo y la demanda. Si nadie quiere poseer el objeto en cuestión, no tendrá el valor. Y la demanda, o el consumo, como indican muchos teóricos, es socialmente construido y por tanto ninguna demanda es el artefacto de los caprichos o las necesidades personales o individuales, sino que es resultado de las interacciones sociales. La demanda está determinada por fuerzas sociales y económicas, pero también la demanda puede manipular estas fuerzas sociales y económicas dentro de ciertos límites. En suma, “la demanda no es una respuesta mecánica a la estructura y el plano de la producción, ni un apetito natural insondable. Es un mecanismo social complejo, que media entre los patrones a corto y largo plazo de la circulación mercantil” (Appadurai, 1991: 59).

Appadurai siguiendo a Simmel (en Appadurai, 1991), sostiene que el intercambio es el que crea valor y no al revés. Contrario a lo que propone Baudrillard, Appadurai no distingue diferentes tipos de valor de una mercancía y utiliza sólo valor o “valor económico”, que quiere decir que no es sólo valor en general, sino también una suma definida de valores. Y advierte que la articulación entre el intercambio y el valor es mediada *políticamente*. Appadurai denomina como la contienda de valor la arena donde los actores luchan al intercambiarse las mercancías para fijar el significado y el valor a fin individual o colectivo.

Según Appadurai, las contiendas de valor

Son complejos acontecimientos periódicos que se apartan, de un modo culturalmente bien definido, de las rutinas de la vida económica. La participación en dichas contiendas suele ser tanto un privilegio como un instrumento de competencia de estatus entre ellos. (..) Lo que está en disputa en tales contiendas no sólo es el estatus, el rango, la fama o el prestigio de los actores, sino también la disposición de los símbolos fundamentales del valor de la sociedad en cuestión. A pesar de que las contiendas de valor ocurren en lugares y tiempos particulares sus formas y resultados siempre son importantes para las realidades más mundanas de poder y el valor en vida cotidiana. En las contiendas de valor las habilidades estratégicas se miden culturalmente a través del éxito con el cual los actores intentan desviarse o subvertir las rutas convencionales del flujo de cosas. (Appadurai, 1991: 37-38)

El ejemplo ilustrativo de la contienda de valor es el kula en el que los participantes intercambian objetos valiosos para aumentar su prestigio y su fama por medio de los objetos intercambiados, puesto que mientras más tiempo y más lejos los objetos circulan en las rutas convencionales, más arrastran al poseedor mismo, el nombre del propietario del objeto. Como advierte Appadurai, mediante las transacciones restringidas las élites o los participantes en dicha contienda tratan de controlar y fijar los valores en la sociedad en cuestión para mantener los sistemas de estatus. Sin embargo esos esfuerzos muchas veces resultan fallidos, ya que hay actores que relajan el reglamento establecido (es decir, utilizar las rutas convencionales) y buscan desviaciones para aprovechar un interés particular e individual. Estas desviaciones son las que causan el cambio, la modificación y re-definición del valor (y la mayoría de las veces el aumento del valor), tanto en la sociedad origen como en la sociedad recién introducida en el circuito del intercambio de una mercancía. Porque no sólo intercambian los objetos, sino también en cierto grado intercambian los valores de las mercancías. El intercambio de valores en las transacciones intraculturales e interculturales es, la mayoría de las veces, superficial, ya que siempre existe una diferencia del conocimiento de dicha mercancía y mala distribución de éste entre los productores y los consumidores. Asimismo, el valor de una mercancía nunca es fijo ni compartido homogéneamente tanto en el intercambio intracultural como en el intercultural, sino que el grado de coherencia del valor puede variar grandemente de situación en situación y de mercancía en mercancía.

El valor de las cosas, ya he dicho, es fijado y construido social y políticamente. La sociedad atribuye a los objetos un poder simbólico que no tiene ninguna relación con el valor “verdadero” que Marx (en Godelier, 1998) define como la cantidad de trabajo empleado en su producción. Esta atribución del poder a las cosas es realizada mediante la singularización, la extracción de la circulación mercantil, la construcción de las barreras que se oponen a su intercambio y de la inconvertibilidad de los productos pertenecientes a esferas diferentes. Sin embargo, la singularización no es siempre duradera y completa, ya que hay tentaciones y estrategias nuevas para re-mercantilizarlas. Es una lucha constante e interminable, por la cual el valor de un objeto es cambiante y nunca es fijo a lo largo del tiempo y espacio.

### **Libertad/ Obligación**

El tema de lo libre/lo obligatorio del don ha sido discutido por varios autores. Mauss fue el primero quien indica el carácter ambivalente del don el cual es libre pero al mismo tiempo obligatorio. Pero a fin de cuentas, Mauss concluye que “los cambios y contratos se hacen bajo la forma de regalos, teóricamente voluntarios, pero en realidad, hechos y devueltos obligatoriamente” (Mauss, 1971: 156-157) y su interés se concentra en una fuerza que tiene la cosa que se da, que obliga al destinatario a devolverla. Mauss no dudó en utilizar el término “contrato” para mencionar las obligaciones del don en las sociedades arcaicas. En las sociedades arcaicas, conforme a la interpretación maussiana, las cuatro obligaciones de dar, recibir, devolver y dar a los dioses y a los espíritus son algo así como un contrato legal al cual todos están obligados a cumplir. Sin embargo, en las sociedades arcaicas estas obligaciones no son específicas, mientras que el contrato legal en las sociedades occidentales es específico, tiene documentos escritos. En este punto, Pitt-Rivers critica a Mauss, porque habla como si existiera el sistema jurídico en las sociedades arcaicas: “(Mauss) atribuye a los maoríes una mentalidad jurídica y subraya el carácter obligatorio del deber de devolver un don, empleando la palabra obligatorio en su sentido legal prístino y sosteniendo que es defendido por medio de sanciones” (Pitt-Rivers, 1993: 307). Así, Pitt-Rivers rechaza el carácter obligatorio del don y advierte;

Se podría concluir diciendo, invirtiendo la proposición de Mauss, que el don no es en teoría voluntario y de hecho obligatorio, sino en teoría (..) obligatorio, pero en realidad voluntario, puesto que depende únicamente de la voluntad del socio: no se especifica nada con respecto a la devolución del don, qué debería ser ni cuando debería ser devuelto (Pitt-Rivers, 1993: 311).

Adicionalmente, subestima las sanciones sociales, tales como las hostilidades, la exclusión social, la guerra, la brujería, etcétera. Respecto al potlatch, argumenta que responder o no al desafío es seguramente una decisión voluntaria, una cuestión de capacidades y voluntad, más que una obligación; si rechaza el desafío, puede perder prestigio, *esto es todo*.

Godbout también afirma el carácter libre del don. Según él, la libertad del don se encuentra en su interior. El don circula en los lazos sociales y fundamenta su libertad: “el don es libre sin ser una decisión en el sentido de las teorías de la decisión sin ser un cálculo” (Godbout, 1997: 244).

En mi opinión, el hecho de que no se escriban ni se expliciten las reglas no significa que no existan. De hecho, estas reglas no escritas ni especificadas en las sociedades arcaicas son tan eficaces como contratos legales escritos en las sociedades modernas. Además, en las sociedades modernas, a pesar de que todas las leyes y las sanciones son establecidas y especificadas, mucha gente no respeta dichas leyes, ya sean delitos menores como la infracción de las normas de circulación o mayores como un homicidio. En suma, la eficacia de las reglas no depende de si están explícitamente definidas y establecidas, sino de las interacciones de los participantes; es el resultado de la dialéctica y la interacción entre yo (nosotros) y otro(s), en caso del don, entre donante y destinatario. Es resultado de una decisión intersubjetiva, que no sólo depende de la voluntad del socio, sino de ambos, el donante y el destinatario.

El don es como un juego: los participantes que entran en ese juego juegan a turnos; los que no saben observar las reglas de juego, no pueden entrar en el juego; asimismo, la exclusión del juego no es una cosa de menor importancia, porque mediante ese juego los participantes entablan relaciones sociales y establecen jerarquías entre los participantes. Como en casos de potlatch y kula, este fenómeno del intercambio domina todos los aspectos, los hombres



no pueden estar sin entrar en dicho juego, porque eso equivalía ser pobre, sin prestigio, sin recursos materiales suficientes. Sin participar en el intercambio del don, el no respetar sus reglas pone en peligro a los hombres. Equivale a la muerte social o real (en caso de gran catástrofe).

Godelier argumenta la necesidad de producir relaciones sociales y éstas son las que obligan a los hombres.

(..) Las decisiones que toman, o las acciones que emprenden voluntariamente los individuos y los grupos que componen una sociedad dada, no son solamente sus voluntades personales, sino necesidades a-personales o impersonales ligadas a la naturaleza de sus relaciones sociales, necesidades que resurgen ya se trate de relaciones de parentesco, de poder, de relaciones con los dioses y los espíritus de los muertos, etc. Las cosas no se desplazan por sí mismas; es siempre la voluntad de los hombres quien las pone en movimiento, pero esa voluntad está por su parte animada por fuerzas subyacentes, por necesidades involuntarias, impersonales, que *actúan de manera permanente* sobre los individuos, tanto sobre aquellos que toman decisiones como sobre los que las sufren, porque, en las acciones de los individuos y de los grupos, son relaciones sociales lo que se reproduce y coordina, es la sociedad en su conjunto lo que se re-crea, *sean cuales fueren la forma y grado de consciencia que los actores tengan, individual y/o colectivamente de esas necesidades* (Godelier, 1998: 151, la cursiva es suya).

En suma, siguiendo de Mauss, el don en teoría libre, pero en realidad obligatorio, en el sentido de que *no* depende únicamente de la voluntad de socio sino más bien esa decisión es intersubjetiva y dialéctica entre los dos socios o dos grupos y depende mucho de las relaciones sociales históricas y futuras perspectivas de dichas relaciones.

### **Dones a Dios, a los muertos, a la naturaleza y los dones de Dios**

No solamente ofrecemos dones a las personas, sino también a Dios, a los santos, a los muertos, a los espíritus y a la naturaleza. Como menciona Mauss, ellos son los verdaderos propietarios de las cosas que intercambiamos, y por tanto, es con ellos con quien es más

necesario intercambiar y más peligroso no llevar a cabo intercambios (Mauss, 1971: 173). En los pueblos yaquis hay varias formas de dones en este sentido; tienen lugar las fiestas del santo patronal; hacen mandas a un Santo para que en cambio de su devoto le comprometa la salud del interesado o de alguien de su familia; ofrecen ofrendas a los muertos en el día de los muertos, etcétera.

Para Mauss el don a Dios, a los muertos o a la naturaleza son la cuarta obligaciones. Este tipo del don en forma del sacrificio, ofrendas, devotos u oraciones se hace en todo el mundo, tanto en las sociedades arcaicas como en nuestras sociedades. Entre los esquimales el potlatch produce su efecto no sólo sobre las cosas que se consumen o sobre las almas de los muertos que asisten y toman parte y de quien los hombres llevan nombres, sino también sobre la naturaleza. Los intercambios de dones entre los hombres quienes comparten los mismos nombres con los muertos incitan a las almas de los muertos, a los dioses, a las cosas y a los animales así como a la naturaleza a ser generosos con ellos. Las destrucciones de los bienes que se observaban en el potlatch del noroeste americano, a parte de mostrar poder o riqueza, tienen el objetivo primordial del sacrificio a los dioses y a los muertos, de quienes los hombres deberían recibir un contradón. Además, los dioses y los muertos actúan para dar una cosa pequeña por una grande (Mauss, 1971: 171, 174). Así, Mauss muestra claramente la articulación entre la práctica del don y la práctica del sacrificio-contrato con los dioses y los espíritus. Al respecto, Godelier critica a Mauss en dos puntos; primero, a Mauss se le olvida el hecho de que los dioses son libres de donar o no; y segundo, los hombres abordan a los dioses a partir de la deuda previa, porque de ellos han recibido todas las condiciones de existencia. De este modo, los dioses y los espíritus son *a priori* superiores a los hombres y que los donantes (los hombres) son inferiores a los receptores (los dioses) (Godelier, 1998: 51).

En nuestras creencias donamos a los dioses, porque a cambio de las ofrendas o los sacrificios, esperamos que haya reciprocidad, o más bien, los dioses nos devuelvan más de lo que les donamos. Sin embargo, los dioses y los espíritus son seres con los que es imposible establecer equivalencia en los dones y contradones por tres razones; 1) porque originalmente esas fuerzas donaron lo que quisieron a los hombres sin que estos lo pidieran; 2) porque los hombres no disponen de ningún bien que pueda equivaler a lo que esos

poderes les donaron, la vida y la muerte; 3) porque los dioses donan incluso cuando reciben, porque tienen la gracia de aceptar. Además, del mismo modo que no están obligados a donar, los dioses tampoco están obligados a aceptar, y aún menos a devolver. Como afirma Pitt-Rivers la gracia de dioses es indeterminada, invisible, impredecible. Los dioses son libres de las tres obligaciones de las que la humanidad está presa. Por muchos que los hombres se esfuercen en hacer llegar la voz a los dioses para que realicen sus deseos o los milagros, no hay forma de obligarles a que lo hagan. Por tanto, resulta imposible que se produzcan verdaderos contratos entre los dioses y los hombres y por consecuencia, el sacrificio *no* es un contrato entre los hombres y los dioses (Godelier, 1998: 263, 264).

El otro elemento importante que Mauss aborda es la limosna. En las sociedades arcaicas que analizó Mauss, la limosna se asocia con lo religioso, con los dioses o los muertos. Hacer regalos a los niños o a los pobres agrada a los muertos o a los dioses. Los hombres dan limosnas a los pobres o los niños con un fin religioso, para alegrar a los dioses, como ofrendas o sacrificios, pero en forma indirecta, a través de las personas de circunstancias desgraciadas. En nuestras sociedades, ayudar económicamente a los pobres, a los víctimas o a los enfermos ya no sólo se vincula con los dioses, los muertos o los espíritus que nos suscitan ser generosos, sino también con la humanidad, ayudar mutuamente sin diferenciar entre yo (nosotros) y otro(s). Me refiero al don hacia los desconocidos analizados por Godelier y Godbout. Aunque estos autores consideran este tipo de don como moderno, como Mauss muestra, el don a extraños, o más bien, la caridad a los pobres siempre ha existido a lo largo de la historia aunque los motivos son diferentes. La única diferencia es la existencia de un sistema de red amplia y extensa, que conecta las personas desconocidas que están al otro lado del mundo, mediante las organizaciones gubernamentales o las ONGs. En este contexto, “el don se ha convertido en un acto que vincula a sujetos abstractos, a un donante que ama a la humanidad a un donatario que encarna, durante algunos meses, la miseria del mundo” (Godelier, 1998: 16). Los ejemplos de este tipo del don son variados; la donación de sangre o órganos en los cuales generalmente los donantes deben ser anónimos (Godbout, 1997); la contribución a los damnificados por desastres naturales como en Haití, Chile, Japón por ejemplo; el apoyo económico a los niños pobres que se encuentran al otro lado de la planeta, y que la donación se hace mediante de las ONGs quienes también tratan

de evitar las relaciones anónimas y se esfuerzan en crear lazos entre el donante y el destinatario por el envío de la información de dichos niños (foto, edad, nombre, situación actual, etcétera).

Se trata de la solidaridad humana que no se reduce a la gente próxima (la familia, el grupo étnico, los paisanos, etcétera), sino que se extiende a toda la humanidad. Marc Abélés (2008) percibe la solidaridad humana frente a catástrofes naturales como toma de conciencia.

Se trata de un fenómeno sin precedentes su compromiso en el movimiento humanitario. En este contexto, el uso de tecnologías como internet o el SMS, contribuye a modificar el orden tradicional. El individuo se proyecta como actor a escala global.(..) en efecto, nuestros comportamientos, las prioridades que determinan la acción colectiva y el hecho de que una movilización de tal naturaleza y tal amplitud sea posible frente a este tipo de catástrofe son reflejo tanto de una angustia como de una toma de conciencia. Toma de conciencia en relación a que el mundo en el que vivimos puede desaparecer ya que la supervivencia de la especie está finalmente amenazada. (..) La asociación humanitaria debe rendir cuentas, y que el monto de las donaciones no es en sí mismo garante de su eficiencia. La ética y racionalidad van a la par con el fin de determinar la implementación de la economía solidaria (Abélés, 2008: 211-213).

La solidaridad humana de la que habla Abélés la observamos muy bien en el desastre del terremoto y tsunami que hubo en Japón en marzo de 2011. No solamente los países y las instituciones internacionales<sup>5</sup> sino también los individuos, las empresas y las ciudades por todo el mundo contribuyeron tanto con recursos económicos como con servicios para las víctimas de esta catástrofe y organizaron eventos de beneficencia en todo el mundo, tales como conciertos musicales, eventos deportivos, venta de diversos artículos, etcétera. Es el momento de mostrar y cristalizar la solidaridad humana ante la existencia del poder incontrolable y temible, es decir, la naturaleza que nos recuerda la impotencia humana ante el poder de la naturaleza y nos borra de la imaginación, la idea de que el ser humano

---

<sup>5</sup> Los 159 países y 43 instituciones internacionales ofrecen las contribuciones o los servicios médicos, de recate, de soldados, tecnológico etc. (la información del Ministerio de Relaciones Exteriores de Japón, al 17 de Junio )

domina dicha fuerza. Como afirma Godelier el don a las victimas se convierte, en cierto sentido, en potlatch, ya que en las noticias diariamente aparecen quién (personas, empresas, países) contribuye y qué cantidad, por las que los donantes pueden mostrar su generosidad y aumentar su prestigio, donando más que otros, como si fuera el mismo potlatch.

Aunque Godbout considera el don a los desconocidos como don unilateral, sin reciprocidad, los dones siempre exigen, en cierto grado, la obligación de devolver un contradón en forma de cadenas muy amplias. Los que reciben donaciones por desastre a menudo devuelven un contradón cuando ocurre otra catástrofe en otra parte del mundo. Esta reciprocidad no forma parte de la reciprocidad directa (reciprocidad horizontal), pero el don por parte de los desconocidos genera otro don a los desconocidos, en el momento en el que ocurre un desastre natural. En Japón muchos de los que sufrieron el gran terremoto de Hanshin (1995) y que recibieron apoyo económico y material ayudan enérgicamente a los damnificados de Fukushima. Y más internacionalmente, tanto el gobierno japonés como los voluntarios japoneses publicaron anuncios en los periódicos principales de los países que hicieron la mayor cantidad de donación y el mayor apoyo en forma de servicios, agradeciendo la solidaridad y la contribución que ofrecieron dichos países.

En suma, el don a los desconocidos no es siempre unilateral sino que a menudo hay reciprocidad en forma de cadenas que transmiten el contradón a otras posibles victimas en el futuro. El don a los desconocidos tiene similitud con el don vertical, en sentido de que la reciprocidad no funciona en forma directa y horizontal entre dos participantes o dos grupos, sino en forma de cadenas, hacia arriba y hacia abajo.

Por otra parte, el don ofrecido a los hombres por los dioses, los santos o los muertos es analizado por Pitt-Rivers. La gracia, un don gratuito por Dios se da a los hombres. Los hombres que recibieron la gracia de Dios poseen una facultad que no puede ganarse a través de los esfuerzos; como la gracia es impredecible, arbitraria y misteriosa, no se sabe cuándo, qué facultad, cómo se da la gracia, y aunque por mucho que uno quiera recibir, no se da siempre, por contrario, aunque no deseen recibirla, Dios se la otorga. La gracia puede ser gracia de movimientos, encanto, talento, sentido del humor, tener la facilidad para algo que los demás no pueden aprender. Los que reciben el don de Dios, no pueden utilizar esta

facultad a cambio de un regalo o dinero, ya que la gracia pertenece a Dios y sería retirada si la emplearan para obtener beneficios materiales. A cambio de la gracia sólo pueden recibir el símbolo de la gracia, puesto que sólo puede devolverse gracia por gracia (Pitt-Rivers, 1993: 296)

Godbout nos da otro ejemplo del don de Dios. Los poseedores del don que les otorgó Dios comparten su talento a cambio de nada, es decir, el don gratuito.

Cuando era niña, en la escuela todo me fue fácil, más que a los demás. Se decía que tenía talento. Encontraba que era injusto respecto a otros niños para quienes era mucho más difícil. Cuando me enseñaron la parábola de los talentos, me consolé, pues me dije que tendría que hacer más que los demás, transmitir talentos que había recibido. Era menos injusto. A condición de dar gratuitamente, podía establecer el equilibrio. Esto me consoló hasta que me di cuenta de que al dar obtenía mucha satisfacción, placer y a menudo hasta muchas ventajas materiales de reciprocidad (Godbout, 1997: 125).

La gracia otorgada por Dios se emplea para los demás, para los que no tienen dicha gracia. Aquí también vemos un tipo del don en forma de cadenas, el don vertical. En el último caso, la reciprocidad entre Dios y los hombres es imposible, como ya he explicado, pero la reciprocidad entre los hombres existe, beneficiando a los poseedores de la gracia. Quiero también enfatizar el punto que la gracia dada por parte de poseedores del don de Dios no es siempre devuelta por una gracia, sino que muchas veces es recompensada en forma monetaria o material sin que perjudique su don otorgado por dioses. La mayoría de los curanderos recibe un contradón (monetario, material, etcétera) ya sea deseada o indeseadamente. Como indica Bourdieu (1997), estos poseedores del don de Dios no deben confesar o mostrar el interés económico o material abiertamente y es necesario el acto de eufemización, la negación de lo económico, ya que existe el tabú de explicitación y su fin no es sólo la maximización del beneficio a través del intercambio. Por tanto, rechazo la argumentación de Pitt-Rivers, la que dice que sólo puede devolverse gracia por gracia.

El don a los dioses, a los muertos o a la naturaleza ha existido en todas las sociedades aunque el motivo y la forma del don varían según los casos. Así como el don de los dioses, la gracia también existe, pero es el don incontrolable e impredecible, fuera de nuestro

alcance. Por tanto, el intercambio entre los hombres y los dioses no es posible establecer, pero el ser humano se ve obligado dar a los dioses, tanto para devolver todo lo que ha recibido (pero nunca termina de devolver) y como para que le den más o cumplen sus deseos.

## **¿La supremacía de lo económico, lo político, lo social, lo moral o lo religioso?**

### **Explicación económica y política**

Muchos antropólogos y sociólogos coinciden en que la razón principal y fundamental que incita a los socios a intercambiar los dones es el interés económico. Mauss sugiere que

El carácter aparentemente libre y gratuito y, sin embargo obligatorio e interesado de esas prestaciones; prestaciones que han revestido casi siempre la forma de presente, de regalo ofrecido generosamente, incluso cuando, en ese gesto que acompaña la transacción, no hay más que ficción, formalismo y mentira social, y cuando, en el fondo, hay obligación e interés económico” (Mauss, 1971: 157).

Para Mauss no existe el don puro, el don gratuito. La gratuidad del don es el mito sociológico porque en realidad el dar, recibir y devolver son obligatorios. Asimismo, el interés y el cálculo también siempre están presente, aunque los actores disfrazan sus verdaderos deseos sólo mostrando la generosidad y la gratuidad.

Otros economistas o algunos sociólogos señalan que cualquier intercambio funciona en absoluto según la ley de interés como búsqueda de la maximización del beneficio, es decir, el economismo. Sin embargo, muchos teóricos concuerden en que las sociedades arcaicas no viven con la obsesión de la riqueza material y que la acumulación material no es su preocupación principal. En vez de acumular estas comunidades de recursos escasos suelen destinar enormes gastos a ceremonias y se acumulan en cierto tiempo sólo para gastar en las fiestas y los rituales. En este contexto, “¿qué tipo de cálculo e interés económico tendrían en estas sociedades?” Appadurai nos sugiere;

El uso de término como “interés” y “cálculo” ocasiona problemas importantes acerca del estudio comparativo de la valoración, el intercambio, el comercio, y los obsequios. A pesar de que es grave el peligro de exportar presuposiciones y modelos utilitarios (..), resulta igualmente tendencioso reservar para el hombre occidental el “interés” en el toma y daca de la vida material. Lo que se necesita y aún es inexistente es un marco para el estudio comparativo de las economías en donde la variabilidad cultural del “yo”, la “persona” y el “individuo” se una al estudio comparativo del calculo y del interés. Sólo después de haber desarrollado dicho marco, podremos estudiar de un modo genuinamente comparativo los motivos, los instrumentos y el carácter distinto de la actividad económica (Appadurai, 1991: 79).

Sea como fuere, el cálculo y el interés, en mi opinión, existen en el intercambio del don. Como indica Appadurai, es importante advertir la dimensión del cálculo y el grado del interés contenido en todas las formas de intercambio.

Marvin Harris (citado por Godbout, 1997) advierte que la verdadera razón de ser del potlatch residiría en el hecho de que organiza la transferencia de alimento y de riqueza de los centros de alta productividad a los centros menos afortunados, entre pueblos que no poseen aún una verdadera clase dirigente. Sahlins coincide con esta argumentación, pero relaciona lo económico con lo político: “el desequilibrio económico es la clave del despliegue de la generosidad, de la reciprocidad generalizada, como un mecanismo de arranque de la jerarquía y el liderazgo” (Sahlins, 1983: 227). El intercambio del don tiene la función de la redistribución de los alimentos o materiales del centro donde se acumulan las cosas a la periferia en la que constantemente sufren la falta de los objetos de primera necesidad en las sociedades arcaicas. La (re)distribución de los objetos permite mantener un sentido social, la sociabilidad de los grupos, la unidad social. Pero este proceso del reparto inevitablemente acompaña la inserción de la política, porque la obligación de ser generoso necesaria y inevitablemente está asociada con el cacicazgo; los ricos muestran su generosidad sin exigir reciprocidad, pero a cambio demandan la lealtad.

E inter-tribalmente, el intercambio del don sirve como contrato de paz. Es la explicación política y social del intercambio del don.



La paz debe asegurarse (..) por la extensión de las relaciones sociales a los extraños y más significativamente, *por los términos del intercambio mismo*. La *ratio* económica es una maniobra diplomática. (..) La relación de intercambio asume funciones de un tratado de paz. (..) Toda transacción es necesariamente una estrategia social. La estrategia más diplomática es la *buena medida* económica, una generosa retribución en relación con lo que se ha recibido para que no pueda haber quejas. (Sahlins, 1983: 324-325, la cursiva es suya)

La explicación política y económica tiene mucho peso sobre todo en relaciones no íntimas, como relaciones antagónicas, relaciones entre jefe y súbdito en las sociedades arcaicas, sin embargo es difícil aplicar a las relaciones domésticas. Para el intercambio del don entre pajera, entre padres e hijos o entre amigos cercanos tenemos que recurrir a la explicación social y emocional, porque dichas relaciones son relaciones que buscan cada vez más estar en deuda recíproca, interdependencia mutua, aunque el interés y el cálculo no desaparezcan totalmente.

### **Explicación de lo social**

Mary Douglas concluye que el don gratuito no existe, ya que el objetivo principal del don es trabar relaciones sociales. Todos los teóricos admiten este papel del don: el de producir y reproducir el vínculo social.

El gran defensor de lo social del don es Godbout. Igual que Douglas indica que el don (re)crea y (re)alimenta las relaciones sociales. El don es un sistema y no es más que el sistema social como tal. El don constituye el sistema de las relaciones propiamente sociales en la medida en que estas son irreducibles a las relaciones de interés económico o de poder. (Godbout, 1997: 23,24) En el sistema del don el dar es lo más importante y fundamental. Afirma que la diferencia entre dar y devolver es analítica, y de hecho, no devuelven sino dan. El dar a otros, el sacrificio de uno mismo que es también un placer, es la base de las relaciones sociales. Sin embargo, aunque el don es un sistema libre, espontáneo y gratuito, la reciprocidad es también necesaria porque las relaciones necesitan materializarse, hacerse visible para que esas relaciones sean existentes. Por tanto, la reciprocidad a menudo más grande que el don. Cuando hay reciprocidad, suele alejarse del principio de equivalencia

mercantil. Esta desigualdad entre los dos partes es lo esencial del intercambio del don, manteniendo voluntariamente el estado de deuda reciproca.

Aquí, no se trata de las relaciones sólo con los hombres, sino también con los dioses, los muertos y la naturaleza. El don, el acto de dar es necesario para transformar los enemigos, los extraños, los dioses, la naturaleza, los espíritus en aliados y, al no hacerlo, es muy peligroso para el hombre ya sea por la guerra, muerte, brujería, sequía, escasez de alimentos, etcétera. Es necesario dar para que el mundo tanto humano como la naturaleza puedan existir. Finalmente, Godbout afirma que “el gesto (de la reciprocidad) no se explica ni por estatus, ni por el poder, ni por el mercado, sino mediante la historia de relación, por su pasado. Desde luego, existen perversiones del don, utilizations del don para el poder, para el dominio. Pero no es lo esencial del don (..)” (Godbout, 1997: 128).

Pitt-Rivers coincide con Godbout y rechaza la interpretación económica del don. Advierte que el intercambio no es simplemente un hecho económico; es sobre todo hecho social, porque intercambiamos no sólo los bienes y funcionales, sino también placeres, penas secretos, mujeres, insultos, venganzas, hospitalidades, conversaciones, historias, o canciones, y sobre todo regalos. El incentivo económico para intercambiar es, la mayoría de las veces, secundario o inexistente (Pitt-Rivers, 1993: 286).

Los que subrayan la supremacía de lo social no niegan totalmente el elemento económico o político del don pero lo ponen el segundo plano, considerándolos como perversiones o secundarios, porque para ellos el don es libre, desinteresado, espontáneo y gratuito, y otros elementos como político, económico, jurídico pasan al segundo plano, como advierte Pitt-Rivers; “el don debe ser desinteresado en sus motivos, pero provechosa de todas formas” (Pitt-Rivers, 1993: 312).

Aunque los argumentos arriba mencionados son ciertos y pertinentes, el don no se reduce a sólo lo social, porque el hecho de reducirlo a lo social pasa por alto otras de sus dimensiones, por ejemplo, lo económico y lo político, que son también muy evidentes en el intercambio del don. En mi opinión, no existe el segundo plano que indica Pitt-Rivers, el don es mismo tiempo el acto voluntario y el acto interesado, variando de grado y dimensiones.

## Explicación religiosa

Pitt-Rivers analiza la gracia, que originalmente proviene del lo religioso, de Dios pero encontramos muchas similitudes con el don y, de hecho, indica que la gracia se vincula con el don, el *hau*, *besed* en el judaísmo y *baraca* en el islam. Entonces, nos preguntamos, ¿qué es la gracia? La noción de la gracia tiene un origen teológico y es el don gratuito de Dios, sobre todo en el cristianismo. El hecho de que la gracia viene de la voluntad de Dios le otorga carácter impredecible, arbitrario y misterioso. Según Pitt-Rivers, aunque la gracia es una noción teológica en la relación de humanos y de Dios, los seres humanos también pueden generarla y administrarla. Partiendo de la gracia como el don gratuito del Dios, también significa un don gratuito, un favor, una expresión de estima, del deseo de complacer, un producto de la voluntad arbitraria, humana o divina. De hecho, la expresión “gracias” se emplea en la vida cotidiana simplemente por el reconocimiento y la aceptación de un gesto gratuito. Según Pitt-Rivers, la gracia es la oposición del cálculo, del contrato, de la obligación. En el principio de la gracia, se agrupa el corazón, lo que se siente, la visión subjetiva del mundo, lo misterioso, lo sagrado; mientras en el principio de ley, la cabeza, lo que se sabe, la visión objetiva del mundo, lo racional, lo profano. Bajo el título de gracia es posible agrupar todos los fenómenos que escapan al control consciente y racional de conducta (Pitt-Rivers, 1993: 288). Así, la esfera del don es gobernada por la gracia y el contrato, el cálculo, las obligaciones legales pasan a segundo plano.

Según Pitt-Rivers, la gratificación del don sigue siendo la esencia, no sólo del sacrificio sino también de los gestos cotidianos de favor. Aunque Pitt-Rivers insiste en la gratuidad como lo esencial de la gracia, por tanto, sin cálculo ni contrato, muchas etnografías muestran lo contrario. Rocío Gil (2006) nos da este tipo de ejemplo. En la comunidad mixteca, Santa María Tindú, donde investigó la autora, se exige la reciprocidad estricta, sin que se pierda el carácter del don, la solidaridad comunitaria. Los tindureños han generado mecanismos de control de la reciprocidad que se constituyen como referentes sociales para la construcción de la comunidad. Cuando hay una fiesta, o cuando una persona muere, *todos* los miembros tienen la obligación de acudir al evento y ayudar los trabajos que exigen. La reciprocidad es explícita y específica en la forma en la que la familia lleva una lista de lo que se les ha entregado para que cuando alguien del pueblo tenga un evento,

entonces ellos revisen la lista y si recibieron ayuda por parte de los afectados, entonces acudirán, pero si no lo hicieron, no los apoyarán (Gil, 2006: 180). En esta comunidad el don tanto en forma material como en servicios es obligatorio y la reciprocidad es muy explícita, precisa y estricta, que necesariamente conlleva el cálculo y la razón, porque si uno no presta ayuda a otras personas, no recibirá cuando la necesite y, en consecuencia, lo llevaría a la exclusión social.

En mi opinión, el análisis de Pitt-Rivers es un poco idealista, exagera la gratuidad del don. No niego la gratuidad, de hecho creo, en cierto grado, en ella, pero es sólo *un* aspecto y no es dominante en el don. De hecho, la gratuidad del don es la que diferencia el don de las transacciones, pero dicha gratuidad es a menudo hipócrita y disimulada, ya que en realidad se espera el contradón. El ritual del don es el elemento que hace especial el don.

La esfera del don es muy amplia, y como muestran otros investigadores, el interés, el cálculo y carácter contractual (en forma fragmentada), casi siempre están presentes en el intercambio del don. Además, su argumentación de que “la gracia pertenece al registro extraordinario (Pitt-Rivers, 1993: 284)” y que “ en el sentido de beneficio,(...) la gracia está inspirada por la noción de algo que está por encima de lo que es debido económico, legal o moralmente; nunca es predecible, previsible por medio de razonamiento, ni garantizable (Pitt-Rivers, 1993: 300- 301)” nos da una imagen de que la gracia se relaciona estrechamente con lo sagrado, algo incontrolable para nosotros, que pertenece totalmente a otra dimensión que está encima de todas, como Dios. Esta explicación demasiado religiosa es imposible de sostener, ya que la gracia del hombre o el don de hombre no se pueden equiparar con la gracia de Dios. Sí es cierto que no hay forma de obligar al destinatario que devuelva un contradón, pero la reciprocidad entre hombres es mucho más controlable que la reciprocidad entre hombres y Dios. Porque como muestra Godelier, los hombres no pueden establecer un contrato con Dios. No podemos obligar a Dios a que nos done o nos devuelva, pero sí podemos, por lo menos, recurrir a las sanciones sociales que sin duda en alguna forma afectarían al interesado, independientemente de que sirva esta sanción o no. Además, la voluntad o la necesidad de hacer dones no vienen sólo de lo sagrado, es también de lo profano, de más cerca, no de “más allá”. El uso del término de la gracia es muy

interesante y sugerente, pero es demasiado religioso, y se corre el riesgo de perder de vista otras dimensiones del don.

### **El hecho social total**

Proponemos de nuevo el famoso término maussiano, *el hecho social total* para explicar el fenómeno del don.

Estos problemas son al mismo tiempo son jurídicos, económicos, religiosos, e incluso estéticos y morfológicos. Son políticos y domésticos al mismo tiempo, afectando tanto a las clases sociales como a los clanes y a las familias. Son económicos porque la idea de valor, de utilidad, de lujo, de riqueza, de adquisición, de acumulación, y por otra parte de consumo, de puro gasto, puramente suntuario, están presentes continuamente aunque se enriendan con otro significado del de nuestros días. (Mauss, 1971: 259)

Como afirma Mauss, el don no se reduce a lo económico, ni a lo político, ni a lo religioso, ni a lo jurídico, ni al parentesco, sino que presenta todas las dimensiones. También es cierto que no todos los dones poseen todas las dimensiones arriba mencionadas, pero suelen tener varias dimensiones, resulta imposible reducirlo a sólo una. Otro carácter del hecho social total es que: “en algunos casos ponen en juego a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones, en otros casos, sólo a un basto número de instituciones, sobre todo cuando los cambios y los contratos conciernen más especialmente a individuos” (Mauss, 1971: 259). El don posee un carácter totalizador, holístico que permite producir y reproducir relaciones sociales, es decir, la sociedad.

El objetivo de este capítulo es retomar las argumentaciones teóricas maussianas acerca de la discusión del don y con base a estas, apoyar a Appadurai, ya que para mí al resaltar la gratuitidad y la espontaneidad del don se pierde el carácter principal del don, es decir, la multidimensionalidad. El intercambio del don ciertamente es sub-categoría del intercambio, junto con otros tipos de intercambios, como transacciones o trueques. Por tanto, como pone énfasis Appadurai, el intercambio de dones y el intercambio de mercancías no son opuestos. En ambos tipos de intercambio están presentes el cálculo, el interés, la voluntad, la construcción del valor, el deseo de influir a otros, etcétera. Asimismo, también se observa la intervención monetaria en el don, en forma caritativa, bajo nombres distintos, como la

limosna y la donación. Sin embargo, este tipo de don muchas veces se requiere en forma anónima, indirecta o colectiva, porque el dinero, por el hecho de ser el valor de cambio por excelencia, borra carácter gratuito y espontáneo del don y pone el interés y el cálculo de donador en el primer plano. Las características que diferencian el don a la mercancía son la dinámica de la trilogía de dar, recibir y devolver y la gratuidad mostrada pero muchas veces disimulada su interés en el acto de donar. Es decir, el ritual del don. El intervalo temporal en el intercambio de dones hace posible que entre el don y el contradón no haya vínculos, es decir, son obsequios independientes (Bourdieu, 1997: 161). Asimismo, el intercambio del don es indeterminado e indefinido sobre cuándo se hará el contradón (tiempo) y qué cosa debería (re)obsequiar (objeto), aunque todos agentes sociales saben la realidad objetiva, la obligación y el intercambio. Sin embargo, en algunas sociedades están establecidas pautas convencionales o clasificación de los objetos intercambiados en el intercambio de dones. Por ejemplo, en los pueblos yaquis los trabajos rituales son casi siempre intercambiados y recompensados por las provisiones.

Asimismo, quiero poner énfasis en que, como nos sugiere Godbout, el dar es primordial en el sistema del don. El acto de dar es el que se constituye y hace funcionar la sociedad, muchas veces mostrando su generosidad y su espontaneidad. Pero relaciones sociales requieren mostrarse, concretarse y materializarse, por lo menos verbalmente. Estamos frente a una inmensa cadena de dones, que (re)conecta y mantiene relaciones o al contrario, corta ellas, pero esto no es automático, sino que depende de nuestra (yo y otro) voluntad.

Con base a estas argumentaciones teóricas, en los siguientes capítulos mostraré los datos empíricos en caso de los yaquis, el intercambio del don que trasciende la frontera, México-Estados Unidos.

## 2. Dos comunidades yaquis transnacionales: breve presentación geográfica e histórica

### Los ocho pueblos tradicionales en Sonora, México



Ilustración 2, mapa de los ocho pueblos

Los yaquis son uno de los grupos indígenas muy representativos en Sonora y conocidos no sólo en el territorio nacional, sino también en el internacional por su resistencia étnica y cultura original. La danza del venado es considerada el ícono de dicho grupo y también es representativa de la *indianidad* de Sonora, como símbolo de la fuerza física del yaqui y atractivo turístico<sup>6</sup>.

Los pueblos yaquis en Sonora se sitúan a lo largo del Río Yaqui y son en total ocho pueblos tradicionales los que



Ilustración 3, escudo del estado de Sonora

mantienen la forma de congregación que introdujeron los jesuitas en el siglo XVII. En la actualidad, la población alcanza aproximadamente 32,000 habitantes. El territorio superficial es de 485.235 hectáreas, que corresponden al margen derecho del Río Yaqui, hacia el Norte, hasta las proximidades de la población de Empalme y Guaymas. La subsistencia económica se basa en los trabajos de jornaleros de agricultura, en construcciones o en fábricas (temporales o no temporales) de Empalme o Ciudad de

Obregón, por lo que la inestabilidad económica siempre está presente. Aunque la mayoría de los yaquis son propietarios de las tierras, a partir de la década de 1950, cuando el Banco Nacional de Crédito Ejidal intervino en la producción de cultivos e introdujo nuevas técnicas de cultivo, los yaquis se vieron obligados a aceptar la política del Banco y como consecuencia, rentar sus tierras y buscar trabajos fuera de su pueblo.

<sup>6</sup> Cabe señalar que la danza del venado no es sólo atributo yaqui, sino también de los mayos. Son hermanos lingüísticos y los yaquis y los mayos se autodenominan Yoreme. Hay concursos de la danza del venado en donde varios danzantes de ambos grupos participan. Podemos considerar que es la apropiación del elemento indígena.



Ilustración 4, placa automóvil del estado de Sonora

Aparte de los trabajos masculinos que son mayor sustento económico de la familia, muchas mujeres se dedican a trabajos informales o formales para ayudar económicamente, es decir, vender tanto productos comerciales como comidas a pequeña escala, hacer bordados (vestidos tradicionales, manteles), atender tienditas y además, son mujeres las que sostienen la familia cuando los hombres no encuentran trabajo, por tanto, el papel femenino en la actualidad destaca no sólo en el ámbito doméstico sino también en el económico.

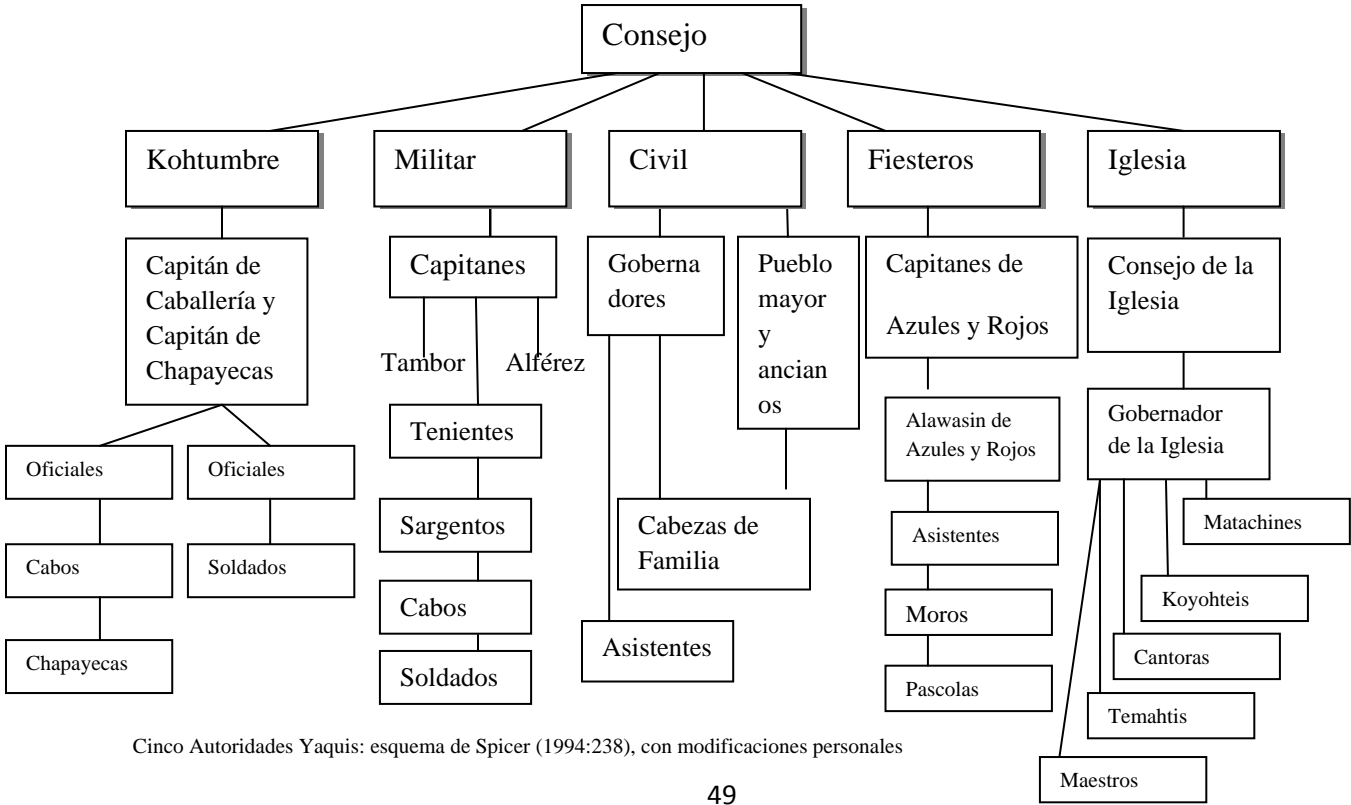
Los yaquis se autoconsideran como “autónomos” en términos políticos, sin embargo en términos económicos son considerablemente dependientes de otros agentes externos, tanto gubernamentales como públicos. Por tanto, su meta es lograr la autodeterminación no sólo del gobierno yaqui, Autoridades Tradicionales sino también en su desarrollo como la tribu yaqui. Se enfrentan a la falta de disponibilidad de recursos para trabajar en el desarrollo del potencial del medio físico natural y de la oportunidad de ampliar la capacidad de la autogestión. No obstante, existen las organizaciones productivas en los pueblos yaquis; la sociedad cooperativa pesquera (1958), la unión ganadera (1960), la empacadora y la congeladora para producción de camarones (1997), la sociedad cooperativa de transportación, los invernaderos (en construcción) y el mirador turístico (en construcción): todas las anteriores constituyen organizaciones creadas para el fomento de empleos y el desarrollo económico y grupal.

La organización política yaqui es representada por las Autoridades Tradicionales de cada uno de los ocho pueblos, compuestos por gobernador(es), el pueblo mayor, el capitán, el comandante y el secretario, quienes firman los documentos oficiales que versan de la tribu yaqui. Para iniciar un proyecto que tiene que ver con toda la tribu, se requieren 40 firmas de los representantes de las Autoridades Tradicionales, por lo cual se necesita llegar a un acuerdo con todos representantes. Para discutir asuntos de la tribu, se organizan las reuniones irregulares de los ocho pueblos en la Loma de Guamúchil, a las cuales asisten no sólo las Autoridades Tradicionales sino también los maestros litúrgicos, las cantoras, los



matachines (es decir, Autoridades Religiosas) de diferentes pueblos y las personas sin cargos, así como los agentes externos, tales como asesores técnicos y políticos no yaquis y los agentes gubernamentales de Sonora (CDI, CAPIS, entre otros). A dichas reuniones, cualquier yaqui puede asistir y opinar aunque deben guardarse reglas. Respecto a la asamblea (*la comunila*), es decir, las reuniones de cada pueblo, ésta tiene lugar los domingos después de la misa, a la cual la gente acude para solicitar un documento, hacer llegar quejas o problemas o pedir ayudas de cualquier tipo.

Aunque las Autoridades Religiosas no siempre están presentes en las reuniones de los ocho pueblos, sus opiniones son tomadas en cuenta y muchas veces son determinantes, sobre todo en los asuntos internos. Aparte de estas Autoridades existen; la Sociedad Militar que se encarga de mantener el orden social y trabaja como escolta de la Autoridad Civil; el Consejo de Ancianos, encabezado por el pueblo mayor, que está compuesto por los ancianos quienes han sido Gobernadores y que aconsejan a la Autoridad Civil y sus opiniones son tomadas en cuenta; los fiesteros quienes gestionan las fiestas tradicionales; y el kohtumbre que durante la Cuaresma se encarga del mantenimiento de orden social en sustitución de la Autoridad Civil y Sociedad Militar.



Cinco Autoridades Yaquis: esquema de Spicer (1994:238), con modificaciones personales

## Historia de la resistencia

Aquí quiero describir una breve historia de la resistencia yaqui, ya que la identidad de este grupo reside en, en gran mayoría, la historia colectiva y la atenuante lucha en defensa de su territorio, así como de su la autonomía frente a los *yoris* (es decir, los no yaquis), primero contra los españoles y luego contra los mexicanos. Cabe mencionar que esa historia en forma narrativa constituye la memoria colectiva<sup>7</sup> que diferencia a los yaquis de otros grupos étnicos y se transmite generación en generación, sobre todo en su hogar, como don en cadenas. Dicha memoria es compartida por todos los yaquis, tanto en Sonora como en Arizona, defiriendo del contenido y nivel de conocimientos.

La historia de los yaquis es investigada por varios historiadores y etnógrafos, y especificada por temas: historia colonial (Spicer, 1962; Hu-DeHart, 1981), historia general (Dabdoub, 1964; Gouy-Gilbert, 1983; Spicer, 1994), e historia pre y pos-Revolución Mexicana (Troncoso, 1905; Balbas y Hernández, 1985; Padilla, 1995; Torúa, 2005). Es, sobre todo, la obra de Spicer “*The Yaquis: A cultural History (1980)*”, la gran aportación en los estudios yaquis, dado que no es sólo etnohistoria del grupo sino que también ahonda en la cultura, las organizaciones sociales, políticas y religiosas y la identidad étnica, es decir, abarca todos los aspectos del yaqui.

Como Spicer considera a los yaquis como “resistentes”, la historia del grupo está conformada por la defensa del territorio y la autonomía. Asimismo, el proceso de definición del territorio yaqui es vista como proceso de una “fabricación” del territorio, ya que es el resultado de un esfuerzo consciente por obtener y conservar el referente identitario más importante de esta etnia (Olavarría, 2003:34).

Con el primer contacto con los españoles en 1525 empezó el enfrentamiento con los españoles por la defensa del territorio, que duró hasta que los jesuitas iniciaran la evangelización de los yaquis. Los jesuitas introdujeron un gran cambio sociocultural,

---

<sup>7</sup> David Delgado Shorter describe muy bien la memoria colectiva en forma narrativa como el sustento de la identidad yaqui. Argumenta que las narrativas sobre las memorias colectivas se constituye la historia legítima de la etnia, son esas narrativas que constituyen la identidad yaqui. Véase “We will dance our truth: yaqui history un yoeme performance” (2009).

político y económico: la concentración de la población en los ocho pueblos que han seguido manteniendo actualmente, Cócorit (reemplazado por la Loma de Guamúchil después del Decreto de Cárdenas, 1940) Bácum (reemplazado por la Loma de BÁCUM), Tórim, Vícam, Pótam, Rahum, Huírivis y Pitahaya; la creación de una nueva religión “sincrética” como resultado de la evangelización; introducción de la agricultura con la nueva tecnología y de los ganados; inserción de un nuevo sistema político y religioso. En suma, fue esa época cuando se estableció la base elemental de orden social, cultural, político y económico de los yaquis actuales. Aunque los yaquis estaban bajo la custodia de los jesuitas, nunca perdieron el control de su territorio y seguían siendo los dueños de propias tierras.

Después de la exclusión de los jesuitas (1767), los yaquis experimentaron los nuevos órdenes ejercidos por los franciscanos y se fueron yendo desarrollando la forma de la resistencia ante del aumento de los invasores europeos así como la adquisición de una autonomía cada vez mayor en su vida religiosa. El primer levantamiento significativo ante los mexicanos fue organizado por la Bandera, nombrado “general yaqui” durante 1825-1826: él organizó una confederación militar indígena, incluyendo los mayos, los ópatas y los pimas y su control sobre esa zona duró casi dos años hasta la derrota de la Bandera. Las estrategias utilizadas por la Bandera a menudo son referidas por su novedad; para dirigir varios grupos étnicos la Bandera empleó la figura de Moctezuma y la Virgen de Guadalupe para hacer creer que su liderazgo era de orden divino, por mediación de Guadalupe cuya herencia era la corona de Moctezuma que la Bandera invitaba a todos los gobernadores a ganar (Spicer, 1994:163).

A partir de este levantamiento los yaquis tomaron constantemente las armas hasta 1927, año que determinó la derrota definitiva por parte de los yaquis sublevados. Participaron primero en las batallas entre los liberales y los conservadores en la parte conservadora, después en la Guerra de la intervención francesa en aras de los conservadores franceses. Al ascenso del hacendado Pesqueira, posteriormente nombrado al gobernador de Sonora, se puso más tenso y cruel el enfrentamiento entre los yaquis y los mexicanos. Con el fin de acabar con los yaquis y modernizar el estado, el gobernador invitó a los colonos europeos a repartir las tierras, dándoles muy buenas condiciones y al mismo tiempo eliminó a los yaquis dentro del marco jurídico para justificar la confiscación de sus bienes y la guerra

brutal. Además, Pesqueira nombró alcalde mayor del Río Yaqui a un yaqui llamado José María Leyva (conocido como Cajeme) para controlar a los yaquis. Sin embargo, unos años después del nombramiento Cajeme levantó armas como comandante militar general de ocho pueblos a las tropas estatales y logró crear la autonomía utilizando la situación del desorden estatal. Sin embargo, la independencia yaqui bajo mando de Cajeme duró sólo una década (1875-1887) y después de la muerte de Cajeme la estrategia de la lucha cambió debido a las nuevas políticas inhumanas tomadas por los gobernadores estatales.

La deportación y las luchas valientes con riesgo de la vida son las memorias colectivas más contadas y narradas entre los yaquis. La deportación a los diferentes lugares nacionales fue organizada por el triunvirato de Luis Torres, Ramón Coral y Rafael Izábal con la ayuda de Olegario Molina (hacendado e ingeniero de Yucatán) y empezada después del combate de Mazocoba (1900) en la que murieron cientos de yaquis y deportaron las prisioneras a Yucatán. Los yaquis deportados a Yucatán tanto hombres como mujeres fueron vendidos como esclavos por la cantidad de 65 pesos por cabeza. Algunos murieron durante el viaje, contagiados por epidemias, tales como viruela, fiebre amarilla o varicela, y otros, después del viaje, por trabajos duros y un ambiente adverso. La deportación llegó el auge en 1908, llevando en total, aunque la cifra varía por, aproximadamente, 6,250 yaquis<sup>8</sup> a la Península de Yucatán. El resultado más trágico para los yaquis era la desintegración familiar, ya que los padres fueron deportados a diferentes partes del Estado y los niños fueron adoptados por familias mexicanas, aunque también por algunas yaquis. Parientes y amigos desaparecían constantemente para no volver a dar señales de vida. Tales memorias trágicas individuales y colectivas son transmitidas de generación en generación<sup>9</sup>. Por ejemplo, la madre de Juana, una mujer yaqui de Arizona, fue deportada a Veracruz, donde fue torturada y violada; al final logró escapar de ese lugar y huyó a Estados Unidos, tardando varios meses en llegar a pie. Esta memoria vívida es contada, transmitida y compartida entre la familia de Juana, siendo como el soporte de la identidad yaqui y como la memoria no olvidada para la familia.

---

<sup>8</sup> La cifra mencionada en el texto de Raquel Padilla (1995), *“Yucatán: Fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato”*.

<sup>9</sup> Respecto a la memoria de la deportación, véase Jane Holden Kelly (1983), *“Mujeres yaquis”*.

Después de la muerte de Cajeme, el territorio yaqui fue ocupado por el gobierno militar y muchos yaquis se vieron obligados a salir de su territorio, algunos empezando trabajar en las haciendas o los reales de minas y otros refugiando a Estados Unidos. Desde entonces los yaquis se dividieron en dos grupos; los sublevados y los no sublevados. Aunque aparentemente estaban divididos, dicha diferencia era superficial, ya que los pacíficos sostenían a la lucha a escondidas enviando armas y víveres a los sublevados y se convertían en sublevados en los momentos necesarios. En esta época surgieron generales destacados, tales como Juan Maldonado (conocido como Tetabiate), Ignacio Mori, Luis Matus, los cuales son mencionados a menudo en la conversación como referente histórico identitario de alta importancia para legitimar su genealogía y su adscripción a la tribu yaqui. En suma, la memoria de la Guerra del Yaqui constituye la memoria colectiva en la que se basa la identidad colectiva y la que se comparten por todos los yaquis<sup>10</sup>. El último levantamiento armado de los yaquis fue cuando Obregón viajaba por tren de Hermosillo hacia Huatabampo para hacer su campaña por la presidencia, la cual terminó fracasando. Todos los refugiados fueron sacados de la sierra del Bacatete por la bomba aérea y 400 yaquis fueron enviados en tren a diferentes partes del estado. Con la desaparición total de los yaquis, la ocupación de su territorio fue cumplido perfectamente por el gobierno militar.

Por el decreto del ex presidente Cárdenas en 1940 se otorgaron a la tribu las tierras de la margen derecha del Río Yaqui, dejando la margen izquierda a los yoris quienes ya habían habitados en dicha zona utilizando el caos. Por consecuencia, los yaquis tuvieron que reemplazar los pueblos de Cócrit y Bácum por la Loma de Guamúchil y Loma de Bácum, respectivamente, en el margen derecho del Río Yaqui. Aunque la lucha armada por la tierra se terminó, la lucha sigue, ya que los linderos están amenazados por los yoris constantemente. Además, la tribu tiene que luchar por agua que es fundamental para la agricultura y la ganadería de la zona. El decreto de Cárdenas reconoce la pertenencia de 50 por ciento del agua de la presa Lázaro Cárdenas a la tribu yaqui, sin embargo, nunca ha

---

<sup>10</sup> Según Figueroa, había la plática nocturna en los hogares yaquis en la cual los padres hablan a los niños sobre la historia de la tribu: sin embargo, en la actualidad dicha plática poco a poco desapareciendo supuestamente por la difusión de las televisiones en casas. En cambio, en las escuelas se enseña la historia del grupo.

sido entregada dicha cantidad<sup>11</sup>. Además, el gobierno estatal ha impulsado el proyecto de la construcción de acueducto del “Novillo”, para abastecer de agua de dicha presa la ciudad de Hermosillo, sobre todo a los hoteles de lujo, la ciudad que padece de la falta de líquido, a pesar de que la tribu yaqui también sufre la falta de agua ya desde hace tiempo. Esta lucha por el agua ha empeorado; el conflicto no sólo es entre el gobierno estatal y los pueblos yaquis, sino también entre los propios yaquis, en cuanto a las diferencias políticas y perspectivas sobre el problema del abastecimiento del agua<sup>12</sup>. En noviembre de 2010 tuvo lugar en Vícam Swich el primer Foro en Defensa del Agua convocado por el CNI y la tribu yaqui de dicho lugar; allí se reunieron varios grupos indígenas así como los indigenistas para discutir los problemas acuáticos, sobre todo en el Novillo. Sin embargo, en dicho foro sólo participaron la Autoridad Tradicional de Vícam Swich y la de Trivios, la otra Autoridad Tradicional de Pótam. Además, durante mi segunda estancia en los pueblos yaquis que correspondió a la estación de Cuaresma, se esparcieron desde helicóptero las copias de un artículo de Tribuna, en cuyos titulares se leía: “Desaparecen nación yaqui”. Este artículo señala que el INAH borró de la historia de la etnia yaqui, lo cual implica el desconocimiento de la existencia de la tribu yaqui. No obstante, esta política tiene mucho que ver con el problema acuático, representando una amenaza hacia los yaquis, quienes están en contra del proyecto del Novillo. El contenido del artículo inquieta a la gente y quizá afectaría la futura negociación entre el gobierno estatal y los pueblos yaquis respecto al agua de la presa.

---

<sup>11</sup> Según lo que comenta Figueroa, para 1980 sólo 20871 hectáreas fueron regadas con agua de la presa, lo cual significa una disponibilidad del 3.5 por ciento del agua de dicha presa.

<sup>12</sup> El conflicto interno ha generado desde hace décadas por la intervención gubernamental respecto al PIDTY. Tanto en el Vícam como en el Pótam existen las dos Autoridades Tradicionales y esa dualidad de la Autoridad Tradicional ha generado el conflicto intenso, incluso llegando a la violencia. Más detalle, véase a Enriqueta Lerma (2007).



Ilustración 5, Teopo de la Loma de Guamúchil



Ilustración 6, una casa típica, Tórim

### **Etnografía e historia de los yaquis en Estados Unidos**

La historia oficial de los yaquis en Estados Unidos empezó a tomar en cuenta a partir de la migración al estado de Arizona, Estados Unidos en búsqueda del refugio, en época de la Guerra del Yaqui, el tiempo que coincide con la persecución y la deportación de los yaquis por parte del gobierno estatal a varios lugares nacionales, a saber, a las Islas Marías, Península de Yucatán, Valle Nacional de Oaxaca, Veracruz, Puebla, Quintana Roo y Campeche.

Hasta la actualidad, existen pocos estudios sobre los yaquis de Arizona. El primer trabajo sobre los yaquis en Estados Unidos fue la obra de Spicer, *“The People of Pascua”* (1988), aunque el trabajo de campo fue realizado en 1936-37 y 1940-41. Su enfoque es el cambio cultural en el nuevo contexto social, cultural y económico, con base en las entrevistas profundas con informantes de diferentes géneros y edades. Tiempos después, el discípulo de Spicer, Painter (1986) realizó estudios con enfoque ritual y de simbolismo, mientras Spicer aportó la etnohistoria y cultural de los yaquis en el libro de *“The Yaqui: A Cultural History”*. Asimismo, el trabajo reciente de Miller (2004), *Forgotten Tribes*, nos muestra el proceso de la concesión de las tierras y del reconocimiento como *Native American*, en el cual muestra que la participación de los antropólogos fue la clave para dichos logros. Lamentablemente, después de más de un siglo del asentamiento de los yaquis en Arizona ha habido escasas investigaciones, ni un trabajo comparativo de las dos comunidades que extienden en dos países, debido a, en cierto grado, la diferencia política entre ambos países.

Según Spicer, la migración masiva a Arizona fue a partir de la década de 1880 hasta 1918, aunque el flujo de las personas continuaba hasta la década de 1970. La mayoría de ellos decidieron a penetrar en Estados Unidos, como he escrito con anterioridad, para buscar refugios ante la persecución y la deportación de los yaquis mientras otros buscaban mejor vida, sobre todo por medio del nuevo ferrocarril. Algunas personas deportadas a Yucatán, Veracruz u Oaxaca se encaminaron hacia Arizona a pie, tardando meses en llegar, a pesar de la comida y agua insuficientes. La mayoría de los inmigrantes eran individuos sin lazos familiares, o en su defecto, familias fragmentadas (tío y sobrino, abuelo y nieto, etc.), o simplemente pequeños grupos sin relación íntima. Al llegar a Arizona empezaron a trabajar en la construcción de ferrocarril, pero más adelante lo hicieron en las granjas o las minas, ya que no se acostumbraron a la vida del nuevo ferrocarril y buscaron otros empleos más flexibles. La reintegración de los yaquis en Arizona se hizo a lo largo del tiempo a través del matrimonio y del compadrazgo entre los yaquis y, en consecuencia, se organizaron grupos yaquis con base a las familias y se construyeron varios asentamientos yaquis en Tucson y Phoenix. Cabe mencionar que los inmigrantes yaquis no sólo se casaban entre los yaquis, sino también con los pápagos, con los mexicanos, con los afroamericanos y con los chinos, excepto a los angloamericanos debido a que existía una ley que prohibía el matrimonio entre yaquis y angloamericanos (Spicer, 1988).

Por otra parte, Torúa (2005), menciona la constante relación y comunicación entre los yaquis de Arizona y los de Sonora; muchos yaquis asentados en Arizona estaban de alguna manera ayudando clandestinamente a los yaquis a pasar y repasar los límites entre Sonora y Arizona, para conseguir armas y municiones en Arizona. Fue en Nogales, Arizona, donde fundaron una colonia llamada Nogalitos que les servía como centro de paso para internarse a dicho estado.

Frente al aumento de los inmigrantes yaquis en Arizona y los conflictos diplomáticos entre México y Estados Unidos a causa del supuesto contrabando de las armas por parte de los yaquis habitados en Arizona, los representantes del gobierno de Estados Unidos trataron de concentrar los yaquis en un lugar de 40 acres, situado al norte de Tucson, y los invitó a adquirir parcelas en abonos mensuales en 1921, a fin de controlar tanto el contrabando como la inmigración. Esa colonia se llama Pascua, en donde se suponía que todos los



yaquis se iban a asentar, pero a fin de cuentas, el intento terminó fracasado, ya que en ese tiempo ya había surgido el otro asentamiento yaqui, Barrio Libre. Hasta la década de 1950, se fundaron cinco pueblos bien establecidos; Barrio Libre (Tucson), Pascua (Tucson), Guadalupe (Phoenix), Marana (Tucson) y Escatel (Scottsdale).

Al establecerse en la vida de Arizona, los yaquis, poco a poco, reanudaron las ceremonias tradicionales. Durante la campaña de deportación los yaquis disfrazaban su identidad por el temor de que los deportaran a México, y por tanto, actuaban como mexicanos. Cuando se dieron cuenta de que el gobierno estadounidense no tenía intención de deportarlos, empezaron a reiniciar los rituales. Como indica Spicer (1988), la primera necesidad fue el funeral y más adelante, los rituales de Cuaresma y de Semana Santa. En cada asentamiento se construyó la iglesia según el plano de las de ocho pueblos de Sonora y se instituyó la organización necesaria para las ceremonias; el grupo de la iglesia, la tropa de la Virgen (es decir, los matachines) y el kohtumbres. No obstante, los rituales que realizaban no eran idénticos a los rituales de Sonora, sino que eran de otra interpretación, ya que los yaquis asentados en Arizona eran de diferentes pueblos, en consecuencia, cada quien tenía diferentes aprendizajes y conocimientos, y al re-realizar los rituales tenían que re-construir un ritual a su modo, conforme a la disponibilidad de las personas y de los materiales, es decir, una fusión de las memorias personales y de los conocimientos derivados de diferentes pueblos. Así, a medida que los recién llegados aportaban sus conocimientos y sus memorias en su pueblo original, se iban formando y construyendo un nuevo estilo y original de cada asentamiento. Sin embargo, otras organizaciones de los ocho pueblos tales como la Sociedad Militar, los Fiesteros y la Autoridad Civil nunca han sido re-institucionalizados. En suma, las ceremonias eran único lazo y base que conectaban los yaquis que se dispersaban en Arizona y se ocupaban de diferentes tipos de trabajos.

En 1964 se realizó la transferencia de las tierras de 200 acres en Tucson y en 1978 el reconocimiento como *Native American* de los yaquis por parte del gobierno federal, los cuales fueron grandes logros para todos los yaquis en Arizona, detrás del cual había un líder

espiritual yaqui, Anselmo Valencia<sup>13</sup>. En la actualidad, Anselmo Valencia es considerado como fundador de Pascua Nuevo y reconocido y respetado por todos los yaquis de Arizona.

Después de la Gran Crisis (1929) y el cambio de la economía de Arizona<sup>14</sup>, la mayoría de los yaquis se vió obligado a vivir en una situación económica más difícil, por lo cual se enfrentaban a una tensión constante, por un lado, tratando mantener su identidad y prácticas ceremoniales, por el otro, recibiendo la presión económica y social, sobre todo, la necesidad de conseguir un empleo estable. Algunas organizaciones religiosas y las Cámaras de Comercio empezaron apoyar en las ceremonias yaquis, sobre todo en las de Pascua, para proporcionar las comidas para los participantes y difundir folletos y publicidad a los turistas puesto que los rituales de Cuaresma se habían convertido en una atracción turística en Tucson. Ante la crisis económica, los yaquis aceptaron abrir los rituales al público para los turistas quienes querían ver los *auténticos indios*, y en ese proceso participaban estrechamente los antropólogos, tales como Spicer y Painter. Frente a la situación difícil- la falta de los recursos económicos para el desarrollo de la comunidad y la desintegración social generada por falta de trabajo- los esfuerzos de Anselmo Valencia se dirigían a dos sentidos: por un lado, reforzar la unidad étnica con base en las prácticas rituales y producir los recursos económicos para éstas; por el otro, conseguir tierras para que la gente de Pascua pudiera vivir alejada del centro de Tucson y para que revivieran las tradiciones y la estructura de los pueblos tradicionales de Sonora. En 1955, Valencia fundó El club de San Ignacio para mejorar la condición de la comunidad. La gente de Pascua hacía esfuerzos para difundir sus ceremonias tales como conectar los periódicos y trabajar juntos con el Departamento de Antropología de la Universidad de Arizona. El club también organizaba

---

<sup>13</sup> Originario de Tórim, soldado veterano de la Segunda Guerra Mundial, Capitán de la Caballería y cantador de venado, Anselmo Valencia fue líder cultural y políticamente.

<sup>14</sup> A finales de la década de 1950 se empezó a generar una serie de cambios grandes en Arizona. La producción de algodón, en la que muchos los yaquis trabajaban temporalmente fuera del tiempo de Cuaresma, se bajó de manera considerable, y en consecuencia, los yaquis, en su mayoría, perdieron sus empleos. Además, con el progreso tecnológico en el campo cultivo ya no necesitaba mucha mano de obra. Así, a mediados de la década de 1960 era obvio que la adaptación económica estable lograda por los yaquis en Arizona se había desintegrado.

la fiesta de San Ignacio y promovía el intercambio cultural invitando a los danzantes y los músicos de Sonora.

En 1962 Anselmo Valencia se acercó a Morris K. Udall, quien era posible candidato a congresista a fin de pedir ayuda para la concesión de las tierras, así como a sus amigos antropólogos. Así, surgió el proyecto de desarrollo de tierras y organizó el comité en el que participaban tanto los yaquis como los no yaquis. En este momento, los yaquis no deseaban el reconocimiento, ya que temían ser encerrados a la fuerza en la reserva y ser dependiente de *Bureau Indian Affairs* (BIA). Más adelante, formó *Pascua Yaqui Association* (PYA) para que el gobierno federal pudiera tener una organización con quien negociara, la cual serviría como una organización política que antes no había existido. A lo largo del desarrollo de dicha asociación la Pascua Yaqui enfrentó un problema difícil, es decir, establecer el criterio de la membresía ya que la forma de adscripción tradicional es muy ambigua e implícita. Al final, decidieron establecer el doble criterio, uno se basa en los términos tradicionales, es decir, la participación en los rituales y el otro en el requerimiento de la burocracia federal, tener un cuarto de sangre yaqui, aunque Anselmo Valencia no estaba de acuerdo con la cantidad de sangre, expresando que “cualquier yaqui sabe quien es un yaqui” (Miller, 2005: 92, la traducción mía).

Para apelar en el Congreso, la PYA tenía que demostrar que eran pobres indígenas con la cultura de la supervivencia, pero no presentarse como *native american* en Estados Unidos. El proceso de la difusión de la cultura yaqui, que era indispensable para conseguir la subvención federal, conllevó al mismo tiempo un problema para la comunidad yaqui; se vieron obligados a permitir a los extraños que sacaran fotos en los rituales más sagrados para ellos, es decir, los relacionados con la Cuaresma<sup>15</sup>.

En 1963 Udall introdujo un proyecto de la ley para proporcionar la transferencia de las tierras federales a la PYA con el propósito de la conservación y la exaltación de la cultura yaqui. Aunque en ese año el proyecto fue rechazado, cuando Udall lo presentó al año siguiente a través de procesos distintos, finalmente logró pasar el proyecto. Sin embargo,

---

<sup>15</sup> Actualmente esta acción está prohibida estrictamente, sobre todo en Cuaresma.

después de la consecución de las tierras propias, la Asociación enfrentó el problema financiero para construir las casas en el nuevo territorio, llamado Pascua Nuevo, puesto que como no era el grupo indígena reconocido por el gobierno federal, los yaquis no podían recibir fondos para la construcción de casas ni otros servicios proporcionados por la BIA ni por *Indian Health Service*, ni por otras agencias gubernamentales. Así, la PYA tenía que buscar fondos para el desarrollo de la nueva comunidad. La PYA, que al final consiguió fondos de varias fundaciones, poco a poco construía las casas y los edificios y empezó proporcionar los servicios a la gente. Durante la década de 1970 se estableció la organización administrativa llamada ahora *Pascua Yaqui Tribal Council*, que tiene elecciones anuales y organiza comités formales para manejar las casas y recavar fondos.

Sin embargo, Pascua Yaqui permanecía en una situación inestable en términos económicos por el hecho de ser dependiente de los fondos gubernamentales. Además, a partir de 1972 el cambio de la política bajo el presidente Richard Nixon afectó seriamente la adquisición de fondos. Ante la situación difícil para la supervivencia como comunidad, el Concilio decidió pedir el reconocimiento federal para solucionar el problema financiero. Igual que el caso de la concesión de las tierras federales, el Concilio apeló al congresista Udall y a sus amigos antropólogos, y aquel empezó a preparar la legislación para el reconocimiento en 1975. Sin embargo, esta vez tenían que enfrentar a oposiciones de varias partes; primero, las tribus reconocidas por el gobierno federal que estaban en contra del proyecto, ya que en caso de que los yaquis fueran reconocidos como indígenas nativos, los fondos y los servicios destinados para ellos disminuirían; tanto algunas comunidades yaquis en Tucson como la de Guadalupe estaban en contra del proyecto.

Ante todo, la clave del reconocimiento fue la “indianidad” de los yaquis, por tanto, Anselmo Valencia, Spicer e Ybarra enfatizaban en el comité el sentido de la indianidad, no solamente por la originalidad de su cultura, representada por el idioma, la danza del venado y los rituales de Cuaresma y de Semana Santa sino también por el orgullo de ser indígena. La participación de los antropólogos en el comité ayudó bastante para convencer a los comisionados de la indudable indianidad de los yaquis, mientras que los trabajos de Carlos Castañeda contribuyeron en gran medida a la divulgación de la imagen popular de los

yaquis en el público; el modo yaqui se convirtió en un fenómeno popular entre *hippies*, quienes buscaban experimentar ese modo de vida indígena.

Por otro lado, algunos senadores señalaban su preocupación por la presencia de los yaquis que están al otro lado de la frontera, los de Sonora; querían asegurarse de que los yaquis de Sonora- que eran mucho más que los de Arizona- no quisieran entrar en Arizona. Para superar este temor, Spicer argumentaba que la tierra natal de los yaquis es México y la membrecía de Arizona estaba rigurosamente controlada. Fue en ese tiempo que se formó y se especificó un marco de la política para que no se permitiera la entrada de los yaquis de Sonora a Estados Unidos, a fin de satisfacer a los senadores y los congresistas.

Después de los esfuerzos del grupo encabezado por Valencia con la cooperación de varios senadores, congresistas y antropólogos, tuvieron la oportunidad de tener una sesión con el comité del Senado en el que Anselmo Valencia argumentó;

Los yaquis son indígenas en todos los sentidos de la palabra. Tenemos nuestro propio lenguaje, nuestra propia cultura, tales como la danza de pascola, la danza del venado y la danza del coyote. Estas danzas son indígenas en origen. En la danza del venado cantamos para honor de las grandes montañas, de las primaveras y de los lagos. Cantamos del nuestro padre, del Sol, y de las criaturas vivas y muertas. Cantamos de arboles, de hojas y de ramitas. Cantamos de pájaros en el cielo y de pez en el mar” (Miller, 2005: 115, la traducción mía).

Aunque los senadores no dudaban de la originalidad de la cultura yaqui, el origen mexicano era un elemento problemático para el reconocimiento. Los legisladores temían crear un caso precedente que pudiera abrir la compuerta de la inmigración potencial y el reconocimiento de los indígenas latinoamericanos, ya que en ese momento no había ningún caso que reconociera un grupo indígena de no origen estadounidense, excepto a los Chippewa-Crees, un grupo indígena originario de Canadá que inmigraron en Estados Unidos en la década de 1870 y fueron reconocida como indígena nativo en 1916<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Rensink (2009) hizo el trabajo comparativo entre los yaquis y los chippewa-crees respecto al reconocimiento como *native american*. Véase Brenden Rensink, *The Transnational Immigrant-Refugee experience of Mexican Yaqui and Canadian Chippewa-Crees in Arizona and Montara* (2009).

A pesar de que había varias oposiciones (sobre todo, las tribus reconocidas, algunos senadores y la BIA<sup>17</sup>), la Pascua Yaqui logró calmar las objeciones y finalmente el presidente Jimmy Carter firmó el proyecto de ley el 18 de septiembre de 1978. El presidente aclaró que fue el caso anormal y no debía pensarse como un antecedente para que otros grupos quieran burlar del proceso de reconocimiento.

Después de años de esfuerzos, con ayuda de los senadores de gran influencia y los antropólogos famosos y prestigios, los yaquis en Arizona finalmente se convirtieron en una tribu reconocida por el gobierno federal. Miller afirma que aunque los yaquis tenían una organización política fuerte y tierras donde asentarse, sin Udall los yaquis no hubieran conseguido el reconocimiento federal como *Native American*. Asimismo, la presencia y la persuasión de Spicer también fue la gran aportación, ya que Spicer fue y sigue siendo autoridad reconocida en los estudios de indígenas del suroeste además de haber sido presidente de la Asociación Antropológica Americana (AAA).

Este otorgamiento del reconocimiento significó reconocer que los yaquis mantendrían el lenguaje, las prácticas religiosas interesantes, la identidad, la forma de comunidades definidas como indígena, que vale la pena proteger y ampararlos. Después del reconocimiento de los yaquis, las tribus reconocidas (quienes, en la mayoría de las veces, son arbitrario de la *autenticidad* de las tribus no reconocidas) se han unido estrechamente detrás de la FAP en contra del reconocimiento federal que ellos piensan que es políticamente injusto.

---

<sup>17</sup> El BIA no cambió su postura de que los yaquis no eran tribus indígenas, argumentando que Pascua Yaqui no había existido constantemente como tribu, por no inmigrarse a Arizona en forma colectiva, sino individual o familias fragmentadas, además de que no quería aceptar como *native american* por el aumento del costo.



Ilustración 7, logo de Pascua Yaqui Tribe

Después de 33 años del reconocimiento, los yaquis de Arizona siguen desarrollándose. Hay siete pueblos yaquis principales en Arizona, Estados Unidos: la reserva Pascua Nuevo en Tucson y otras comunidades satélites, Pascua Viejo, Barrio Libre y Yoem Pueblo (Marana) en Tucson, Guadalupe en Tempe, Yoem Pueblo,

*Penjamo* en Scottsdale, *High Town* en Chandler, Coolidge, Casa Grande y Fresno en California. Actualmente se estima que hay alrededor de 19,000 yaquis en Arizona (en la reserva 6,000 habitantes aproximadamente).



Ilustración 8, Casino del Sol

Actualmente Pascua Nuevo tiene dos casinos, Casino of Sun (1992) y Casino del Sol (2001), Anfiteatro (AVA), un hotel de 4 estrellas que se inaugurará en este noviembre, 2011 (véase la imagen) y una tienda de cigarros en la reserva,

todos administrados por los yaquis<sup>18</sup>. Estos negocios generan empleos tanto para los yaquis como los arizonenses. Según lo que me han comentado, el promedio del sueldo en la reserva es mejor que el de Tucson, aunque el porcentaje del desempleo en la reserva es más alto que aquel. Asimismo, aunque los nuevos negocios están generando empleos a los yaquis, cabe destacar que los trabajos que requieren conocimientos especiales o el nivel de la licenciatura, tales como abogado, administrador, médico o maestro, son ocupados por no yaquis, puesto que la gran mayoría de los yaquis en Arizona mantiene un bajo nivel de educación; sólo dos tercios completan el octavo grado. Es un reto a que la tribu se enfrenta, y como una posible solución, el Departamento de Educación ofrece varios tipos de la beca para que todos los yaquis matriculados en la tribu puedan estudiar gratuitamente obteniendo becas por parte de ésta. Por tanto, puede decirse que es un ambiente multicultural incluso dentro de la reserva, ya que en la reserva no sólo están presentes los yaquis sino también los

<sup>18</sup> El gobierno estatal no cobra los impuestos en negocios realizados en la reserva. Los únicos impuestos que a los habitantes de la reserva les cobra son el de la luz, del gas, del teléfono y del agua.

empleados no yaquis, así como los clientes que visitan a los casinos y los turistas que van a la reserva.



Ilustración 9, la imagen de masso, en la calle

Al entrar en la reserva, uno de repente se da en cuenta la identidad yaqui en la reserva; por todas partes se encuentran los símbolos que representan el “yaqui”, la danza del venado y de pascolas, la bandera yaqui, etcétera. Asimismo las calles tienen nombres yaquis. Este explícito del yaqui no sólo se observa en el exterior sino también en el interior. El vestíbulo de la oficina del Concilio, la casa de los ancianos, las escuelas y algunas casas particulares están decorados con los objetos culturales que simbolizan el yaqui, es

decir, la cabeza del venado, máscaras de pascola, *sewa* (flor), los bordados de *sewa*, instrumentos musicales que se utilizan en las fiestas tradicionales, etcétera. Esta situación presenta un gran contraste con los pueblos yaquis en Sonora, donde tanto en el exterior como en el interior no se explicitan la identidad yaqui, es decir, no exponen objetos culturales que emiten al exterior un mensaje, mensaje de ser yaqui. No obstante, en Sonora la identidad yaqui en la vida cotidiana se manifiesta en otra forma; el lenguaje y el vestido tradicional<sup>19</sup>. Otro ejemplo de la exhibición de la identidad yaqui en Arizona es el uso de la lengua yaqui en el radio. A pesar de que muy pocas personas entienden el yaqui, en la estación del radio se habla en esta lengua y emiten la música yaqui como sonos de pascola y del venado.

---

<sup>19</sup> El uso del lenguaje es variado conforme a la edad, al pueblo y a la familia. Por ejemplo, en la Loma de Guamúchil, el pueblo más cercano al urbano, la ciudad de Obregón, la pérdida del lenguaje es mayor que los otros siete pueblos aunque sí existen familias quienes hablan el yaqui en la casa como lengua materna. En cuanto al vestido tradicional, también se presenta variedad. Hay mujeres que se visten diario el vestido tradicional mientras que otras lo usan sólo en caso especial como ceremonias, fiestas, eventos culturales, etc. No obstante, hay objetos culturales que se muestran la identidad yaqui en uso diario. Son rebozos y aretes de oro. Son adornos altamente deseados por las mujeres yaquis y las mujeres que tienen bonitos rebozos o grandes aretes son ser objeto de envidia.





Ilustración 10, una casa típica en la reserva

Por otra parte también se presentan otras diferencias destacadas; las casas, las fiestas y las comidas. Dentro de la reserva Pascua Yaqui existen casas similares que constituyó el gobierno yaqui gracias a la subvención del gobierno federal. La mayoría de las casas en la reserva son casas amuebladas de renta y todos los miembros pueden rentarlas con costo relativamente bajos, aunque hay reglas estrictas impuestas por el gobierno federal para rentarlas<sup>20</sup>. Las casas construidas no son suficientes para cubrir la necesidad porque casi 600 familias están esperando las casas de renta. La diferencia con las otras tribus reconocidas en Estados Unidos es que Pascua Yaqui proporciona ayuda a los miembros que viven fuera de la reserva en cuanto a la vivienda. Por ejemplo, los miembros pueden solicitar una ayuda para comprar los productos electrónicos de primera necesidad<sup>21</sup> como la lavadora, la estufa, el refrigerador y conseguir el préstamo del banco con el interés relativamente bajo para construir las casas propias fuera de la reserva gracias a la intervención del gobierno de Pascua Yaqui.



Ilustración 11, iglesia de Cristo Rey

Como señala Olavarría (2004), las ceremonias también manifiestan una versión diferente a lo que sucede en Sonora. Lo más explícito son la iglesia, las ramadas y las comidas que preparan en la fiesta. Aunque guarda la misma orientación, distribución y estilo de los espacios sagrados que privan en los ocho pueblos sonorenses, la forma de las iglesias construidas en Arizona es diferente y en muchos casos son más simples y pequeñas por falta de

<sup>20</sup> Por ejemplo, si uno de los miembros de la familia tiene “mancha” o fue arrestado por drogas, dicha familia no pueden rentar una casa hasta que desaparezca dicha mancha.

<sup>21</sup> Hombres de 55 años y más no hay necesidad de devolver el dinero, pero los de más sí.

recursos al construir la iglesia.

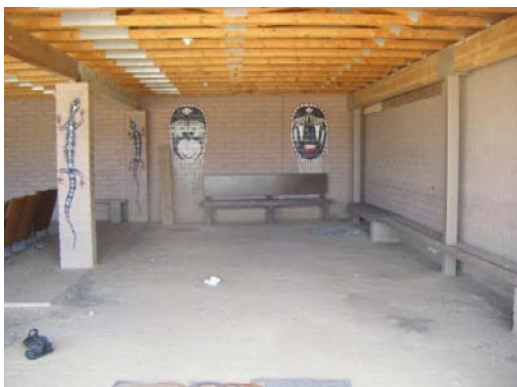


Ilustración 12, ramada, Cristo Rey

Las ramadas en Sonora son levantadas por hombres al hacer una fiesta patronal o *pahko* y al terminar el ritual son derribadas mientras que las ramadas en Arizona son permanentes, ya que todas las ceremonias se realizan en la misma ramada que se sitúa cerca de la iglesia. En Sonora cuando una familia celebra el cabo de año o el

novenario, levanta una ramada en su solar y la destruye cuando termine la ceremonia. La ramada

de Cristo Rey que es muy amplia, es decorada por las imágenes que representa al yaqui (véase la foto).

Durante la fiesta que en general dura dos o tres días, los fiesteros preparan las comidas. La diferencia en la comida entre las comunidades es la variedad; en Sonora se prepara *un* platillo de la comida típica de la fiesta, como *wakabaki* (cocido), carne con chile, menudo, frijoles con huesos, acompañados por tortillas de harina, mientras que en Arizona se cocinan varios platos para una comida. Cuando visité a la iglesia del Señor de los Milagros (en Barrio Libre) en la estación de Cuaresma, se servían para el desayuno *wakabaki*, menudo y burritos y al mediodía ensalada de papas, enchiladas, carne con chile y frijoles. No obstante, tanto en Arizona como en Sonora los fiesteros compiten por ver quién hace la mejor fiesta, pero en Arizona la gente tiene la mayor disposición económica para gastar en la fiesta. Otra característica de la fiesta en Arizona es el consumo de las comidas preparadas. Durante la fiesta ofrecen donas, dulces y refrescos comprados en un supermercado e incluso a veces compran las tortillas de harina cuando se acaban y no tienen tiempo para preparar más, mientras que en Sonora las únicas comidas preparadas que se compran son refrescos (de preferencia la Coca-Cola) y cafés, y los demás alimentos son preparados en las ramadas. Esta anécdota también implica la diferencia de la percepción del tiempo. En Sonora el transcurso del tiempo es muy lento, aunque hay ciertos horarios relativamente establecidos para hacer una fiesta, es impuntual y cambiante según se presenten las

situaciones en el transcurso. El ritual a veces se retrasa por la cocina, por falta de las cocineras o por la falta de las tortillas. En cambio, el horario de los rituales en Arizona es más exacto que en Sonora, y cuando no tienen las tortillas, en vez de preparar desde cero, como lo hacen en Sonora, las compran hechas. Por esta razón, el Cristo Rey- la iglesia de Pascua Yaqui- es criticado por partes de las otras comunidades yaquis en Arizona por la severidad del tiempo ritual.

En la cocina, son las mujeres que se encargan de preparar las comidas fiesteras, sin embargo, en Arizona es notable la participación masculina en la cocina, tanto en el preparativo de la comida como en la ayuda de preparar platos o llevarlas a los fariseos. Los instrumentos para la cocina también son diferentes; en Sonora, como se cocina en la ramada temporal, utilizan leñas y disponen pocos instrumentos para la cocina, mientras que en Arizona la cocina es como la de un restaurante, ya que tienen varias estufas, refrigeradores, microondas y fregaderos, aparte de espacios exteriores donde se preparan tortillas y caldos con leña.

La mayoría de los yaquis de Arizona son trilingües, no obstante la lengua dominante es el inglés. Muy pocos hablan y entienden el idioma yaqui menos aún los jóvenes. Me contaron que en Arizona entre los hombres menores de 50 años casi nadie sabe hablar el yaqui. El español a menudo es entendido y hablado entre los adultos y los mayores, sin embargo, muy pocos jóvenes hablan ni entienden el español. En la ceremonia el yaqui cedió su paso al español, pues en vez de utilizar el idioma yaqui en los rituales solemnes como en Sonora, el español es empleado como lengua ritual (Véase Olavarría, 2004). En este contexto, los que saben hablar la lengua yaqui son reconocidos y respetados por la comunidad quienes la mayoría de las veces son de origen sonoreense. Durante la estancia de campo en Arizona tuve la oportunidad de hospedarme y convivir con la familia de intra-matrimonio, entre el hombre yaqui sonoreense y la mujer yaqui arizonense. Esta pareja tiene cuatro hijos y todos los miembros de la familia saben hablar el yaqui, por lo cual muchas personas los conocen y respetan como la familia auténtica yaqui. El hecho de estar con ellos me abrió varias puertas, ya que al mencionar sus nombres muchas personas me recibieron y aceptaron que realizara las entrevistas. Respecto a esa familia discutiré en el capítulo cuatro.

Actualmente se están realizando diversos esfuerzos para detener la pérdida del idioma yaqui en Arizona. En el *Language Department* del gobierno yaqui enseñan el idioma yaqui y disponen varias clases gratuitas conforme a los niveles. Asimismo, algunas escuelas también dan clases del idioma yaqui; en el preescolar situado en la reserva los maestros utilizan de vez en cuando el yaqui en el modo imperativo y dan clases culturales como la danza del venado y de pascolas; en el *Hiyaki High School*, no sólo enseñan el idioma yaqui sino también la historia yaqui. Algunas personas lamentan considerablemente la pérdida de la lengua, puesto que piensan que la pérdida de la lengua equivale a la pérdida del referente identitario como yaqui.

El principal contraste entre las comunidades yaquis en Arizona y los pueblos yaquis de Sonora es el sistema de la adscripción. Como mencioné antes, el Pascua Yaqui se vio obligado a establecer las reglas de la membrecía al desarrollarse como organismo político a fin de negociar con el gobierno tanto federal como estatal. La tribu, ante la necesidad inevitable, tuvo que abandonar las reglas implícitas compartidas en las comunidades yaquis en Sonora y adoptar el criterio anglosajón, es decir, la cantidad de sangre. En la actualidad el Pascua Yaqui establece la posesión de una cuarta sangre yaqui para satisfacer la membrecía de la tribu yaqui.

En Sonora, el sistema de la adscripción no es explícito y no se basa sólo en la posesión de sangre yaqui. Según Figueroa, aunque el ser progenie de los padres yaquis es elemento esencial de la adscripción, el ser yaqui está basado no sólo en la sangre (o genealogía) sino también en el heterorreconocimiento por los otros yaquis y en el autorreconocimiento así como la participación en el sistema de creencias y las prácticas. Ser yaqui significa comportarse como lo hacen los yaquis, o sea, creer, sentir y actuar como yaquis y sobre todo ser definido como yaqui (Figueroa, 1994:350). En otras palabras, aunque un hombre es descendiente de los padres yaquis pero no participa en los rituales ni vive en la comunidad yaqui, no será reconocido como yaqui<sup>22</sup>. Sin embargo, existe la inclusión de las

---

<sup>22</sup> Según Olavarría, existen otro conjunto de atributos secundarios. Son el criterio de la residencia, la lengua, el vestido, la participación en organizaciones rituales y políticas, y el haber compartido determinadas experiencias históricas (Olavarría, 1992: 12-13).

personas no yaquis en la comunidad, es decir, en el caso de inter-matrimonio. Hasta la década de 1970, la comunidad no permitía el matrimonio con yoris, es decir, no yaquis, sobre todo a las mujeres yaquis y éstas tenían que salir de la comunidad y abandonar la vida yaqui para casarse. Sin embargo, en la actualidad las reglas de la adscripción han cambiado. El matrimonio con los yoris ya no es una cosa escandalosa, aunque es mal visto todavía. Tanto los yoris casados con los yaquis como sus hijos pueden reclamar sus derechos como yaqui. La puerta de la participación en los rituales está abierta a dichas personas así como en cooperativas pesqueras y ganadera y en las sociedades de crédito agrícola. Cabe señalar que la palabra yori no sólo se refiere a los no yaquis étnicamente, sino que también se utiliza para criticar a los yaquis que son descendientes de los padres yaquis pero no satisfacen a otros términos.

Los reglamentos de la membrecía en Arizona son mucho más explícitos y estrictos que los de Sonora. Los reglamentos fundamentales son tres; primero, son las personas alistadas en la base de la membrecía de Pascua Yaqui con la fecha del 18 de septiembre de 1980 aprobada por el Director de Área Phoenix; segundo, todas las personas de sangre yaqui quienes son *ciudadanos norteamericanos* y quienes solicitaron la matrícula en el Pascua Yaqui conforme a los criterios de la membrecía y los trámites proporcionados en este capítulo dentro de tres años después del 4 de octubre de 1994; todos los niños descendientes de las personas que llenan uno o dos reglamentos arriba citados al menos poseen *un cuarto grado de la sangre de Pascua Yaqui*. Estos reglamentos implican que en general los yaquis de Sonora no pueden ser el miembro de Pascua Yaqui hasta que se conviertan en los norteamericanos; los que no tienen (o no pueden demostrar la posesión de) un cuarto grado de la sangre yaqui no son miembros oficiales de la tribu yaqui en Arizona; y los cónyuges no yaquis no son objetos de la membrecía. El problema apremiante es que han aumentado los inter-matrimonios<sup>23</sup> y por consiguiente los niños de la próxima generación no satisfarán los requisitos de la membrecía. Por pronto la Tribu tendrá que cambiar los reglamentos de la membrecía para incluir a los próximos niños por nacer como miembros del grupo.

---

<sup>23</sup> Los yaquis de Arizona son más multiétnicos. Existen los afro-yaquis, anglo-yaquis, yaquis orientales, como resultados del matrimonio con otras etnias.

Dichos reglamentos de la membresía son establecidos por la propia tribu, sin embargo es necesario que sean aprobados por el gobierno norteamericano. Por lo tanto, la severidad de reglamentos ilustra no sólo la influencia de BIA para no aumentar gastos por el crecimiento de la población sino también la política inmigratoria norteamericana. Porque al persuadir a los senadores el Pascua Yaqui tuvo que prometer el freno de la afluencia de los yaquis de Sonora a Arizona y, en consecuencia no permite a los yaquis de Sonora ser miembro de Pascua Yaqui<sup>24</sup>. En consecuencia, hasta la actualidad los intercambios entre las comunidades yaquis de Arizona y de Sonora son limitados básicamente a intercambio parentesco y ritual.

En ambas comunidades, tanto en Arizona como en Sonora ser miembro de la tribu yaqui representa una gran ventaja y múltiples beneficios. En Sonora los miembros tienen derecho a solicitar el permiso de la residencia en el territorio yaqui, ser socios de las cooperativas, pedir becas escolares, recurrir a ayudas de Autoridades Tradicionales, etcétera. Sin embargo, en Arizona la ventaja de ser miembros es mucho mayor que en Sonora. Los miembros pueden recibir servicios gratuitos proporcionados por el Pascua Yaqui; servicios médicos y jurídicos, educación, asistencia (casa de ancianos), becas escolares, ofertas de empleo generado en la reserva, viviendas y uso de complejo deportivo.

Asimismo, en el 2009 la Tribu logró crear una tarjeta “*Enhanced Tribal ID Card*” (ETC) para facilitar el tránsito de las fronteras a fin de que los miembros de Pascua Yaqui puedan visitar tanto a su origen, es decir, a Sonora como a otros países cercanos a Estados Unidos. La Tribu ha emitido esta tarjeta utilizando la subvención del gobierno federal y es el primer grupo indígena norteamericano reconocido por el gobierno federal que obtuvo este tipo de tarjeta para cruzar las fronteras. Esta tarjeta sirve como pasaporte pero sólo utilizable en caso de viajar por tierra o por mar entre Estados Unidos, Canadá, México, Caribe y Bermudas. Una gran ventaja de esta tarjeta es que se les otorga gratis y en un tiempo muy

---

<sup>24</sup> No obstante, no le conviene a Pascua Yaqui tener muchos miembros, ya que eso implica el aumento de los gastos para los servicios sociales. Por tanto la razón económica es una de razones que Pascua Yaqui no incluye a los yaquis de Sonora como miembro de Pascua Yaqui.

corto<sup>25</sup>. Para los que no tienen suficiente dinero para sacar el pasaporte norteamericano esta tarjeta proporciona la oportunidad de viajar sin pasaporte, aunque con cierta limitación. Aún con este logro por parte de la tribu yaqui de Arizona, para los yaquis de Sonora sigue siendo muy difícil cruzar la frontera. Hay ideas e intentos de extender esta tarjeta a los yaquis de Sonora pero es muy difícil porque la tribu está dividida en dos países muy diferentes en todos los términos, ante esto algunos miembros de Concilio y la organización “Alianza Indígena Sin Fronteras” luchan para que los hermanos puedan venir a visitar a las comunidades yaquis en Arizona.

Los yaquis en Arizona, desde la llegada y el establecimiento de las comunidades yaquis, han mostrado gran capacidad de adaptación a la sociedad norteamericana. Una abogada quien trabaja en el departamento fiscal en la tribu me dijo que el yaqui es uno de los grupos indígenas norteamericanos reconocidos por el gobierno federal que tiene un sistema más avanzado tanto en el sector económico como en el administrativo y el jurídico. “Los yaquis aprendieron a luchar como los norteamericanos” (María Hernández, la abogada, plática realizada en 2011). En la actualidad el Pascua Yaqui sirve de modelo para otros grupos étnicos reconocidos en Estados Unidos, de hecho recibe visitas de otros grupos indígenas que vienen para aprender de ellos.

Como indica varios autores (Cécile, 1985, Figueroa, 1994), los yaquis en Arizona muestran un ejemplo del carácter adaptativo de la tribu yaqui. Sin embargo, la adaptación en la sociedad norteamericana no es como Spicer denomina la aculturación con un mínimo de conflicto cultural, es decir, la adaptación en el sistema económico norteamericano sin perder el patrón cultural yaqui, puesto que siempre hay cierta tensión entre los valores norteamericanos y los tradicionales yaquis. Aunque los yaquis aceptaron de los valores de sistema económico, dichos sistemas diferentes de valores no fusionan armónicamente como Spicer indica. En este aspecto, abordaré más adelante.

---

<sup>25</sup> Para solicitarlo, es necesario llevar los documentos requeridos tales como acta de nacimiento, licencia de conducta, etc. Al llenar la solicitud, se registran huellas y se saca una foto. El proceso es relativamente corto, una hora aproximadamente y se le entrega de inmediato la tarjeta.

Aunque los yaquis de Arizona tienen fuerte añoranza por su lugar de origen, se identifican firmemente como “yaquis norteamericanos” y no muestran el interés de volver a su origen para habitar ahí. Aunque mi estancia fue muy corta en las comunidades yaquis en Arizona, percibí la identidad de ser “yaqui norteamericano”, ser orgulloso como yaqui norteamericano, la identidad basada tanto por las prácticas religiosas y culturales (la parte que representa la continuidad de los yaquis de Sonora) como por los logros políticos, sociales e económicos de los yaquis en Estados Unidos a pesar de las dificultades (las de discontinuidad, nuevos ajustes a la sociedad norteamericana)<sup>26</sup>.



Ilustración 13, placa automóvil de un coche estacionado en la reserva

En este contexto, coincido con Olavarría, quien afirma que aunque ambos yaquis tanto en Arizona como en Sonora son mismos grupos étnicos en términos de su autorreconocimiento, muestran diferentes patrones culturales, políticos y económicos. La gran diferencia es lo explícito y el modo de la representación de ser yaqui. Aunque la comunidad yaqui es considerada la más pobre del sur de Arizona, sin duda Pascua Yaqui se ha establecido la seguridad social

con amplia gama de la asistencia lo que les permite a los miembros tener una vida relativamente estable a pesar del alto porcentaje del desempleo. No obstante, por esta razón la membrecía en la Tribu Yaqui es siempre luchada y negociada y es fuertemente marcada y explícita la diferencia entre los incluidos y los excluidos. Sin embargo, en caso de la participación en los rituales ésta es más abierta a los no miembros que en Sonora, de hecho

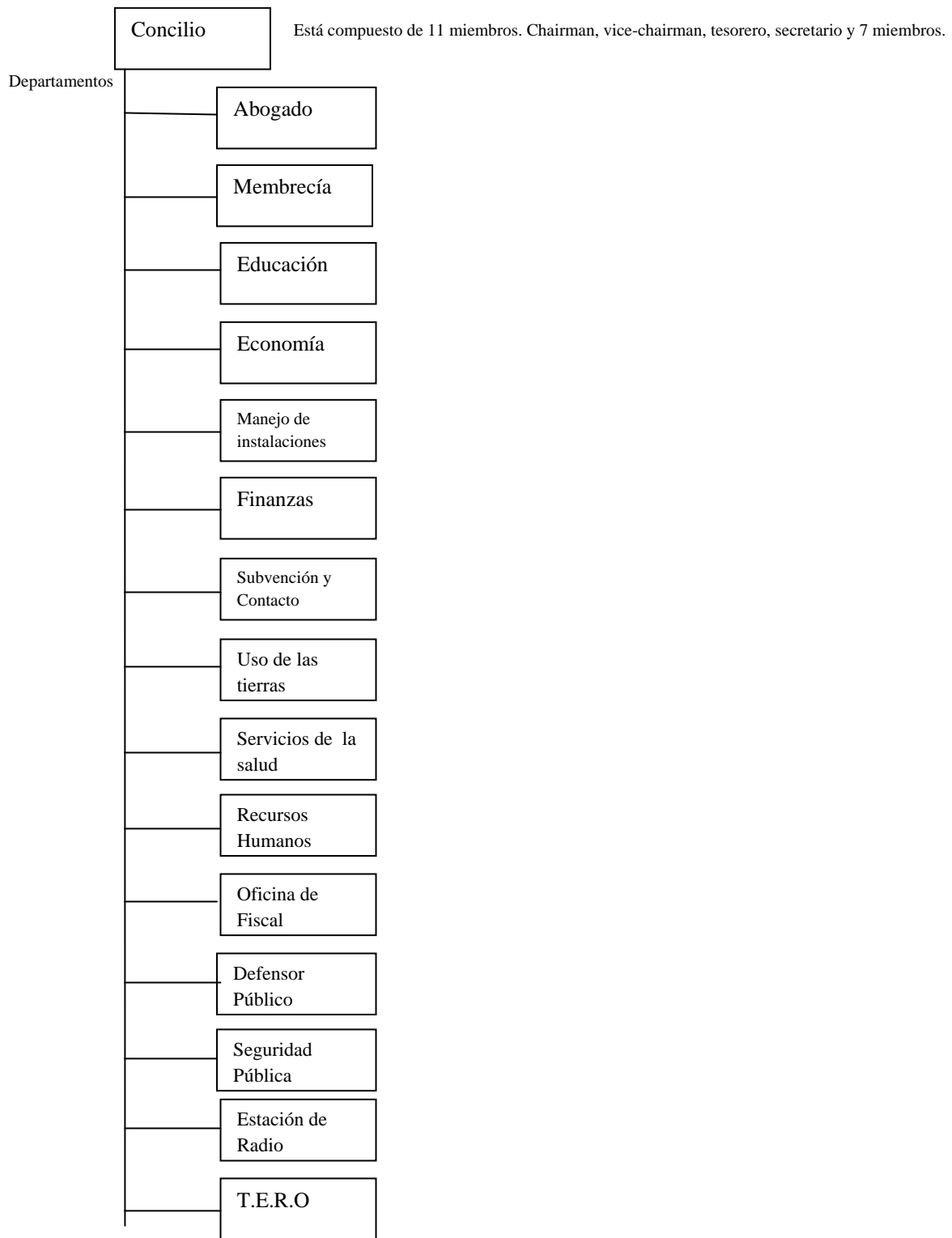
<sup>26</sup> Sobre todo, los yaquis de Arizona poseen la conciencia de ser norteamericano. Casi siempre la bandera norteamericana es izada junto con la bandera yaqui y algunos iconografía es diseñada de una mezcla de lo Yaqui y lo de Estados Unidos. Spicer argumenta varias veces que los yaquis tenían buenas imágenes del gobierno norteamericano ya que cuando los yaquis refugiaron de Sonora a Estados Unidos el gobierno norteamericano hizo la vista gorda a la inmigración de los yaquis en Arizona y no los deportó a su lugar de origen. En cambio, los yaquis en Sonora a menudo no tienen ese tipo de la conciencia de la pertenencia a su país, a México.



un norteamericano llegó a ser maestro después de varios años de prácticas en el Señor de los Milagros.

En este capítulo enfatizo sobre todo la diferencia y la discontinuidad entre las dos comunidades yaquis ubicados entre dos países: México y Estados Unidos, sin embargo no me refiero a la discontinuidad total, más bien quiero subrayar la continuidad de las prácticas religiosas y culturales, la identidad yaqui y la pertenencia a las comunidades yaquis. No obstante, las comunidades yaquis en Arizona están mucho más expuestas al ambiente multiétnico y multicultural y a la globalización pero no han perdido la conciencia de ser yaqui y han querido seguir siendo como yaqui.

## Organización política (información adquirida en el internet)



### **3. Intercambio de dones al interior de las comunidades yaquis**

Antes de discutir los dones entre los yaquis de ambas comunidades trascendiendo la frontera, quiero abordar el intercambio de dones al interior de las comunidades yaquis la que se reduce principalmente a los rituales, a saber, los ritos de paso, como el bautizo, el funeral y la iniciación y las fiestas. Asimismo, dicho intercambio se relaciona con los poderes sobrenaturales, Dios, los Santos, el *yo ania*, los muertos, los que representan la creencia y la cosmovisión yoremem. Abordaré en este capítulo este intercambio tanto entre los hombres como entre los hombres y los seres sobrenaturales.

#### **Entre hombres**

En las comunidades yaquis en Sonora, donde todos se conocen, el intercambio de dones se extiende frecuente y ampliamente tanto en el ámbito doméstico como en el ámbito ritual. En el ámbito doméstico existen varios tipos de intercambio de dones; la visita frecuente, la invitación de comida, soda o café, labores gratuitos (cortar leñas, ayudar en la cocina, etcétera), el cuidado de los niños, los obsequios (ropas, rebozos, sobre todo la comida) etcétera. Sobre todo el compartir la comida es muy frecuente, tanto cuando una familia o una persona carece de los recursos económicos para comprar comidas como cuando uno recibe la visita repentina en el momento de la comida, es de mala educación no invitarlo. Marcela siempre invita a comer a su cuñada soltera y a su hijo pequeño, quien vive al lado de su casa y no trabaja debido al niño pequeño. Asimismo, cuando el esposo de Marcela no tiene trabajo, Marcela, el esposo y el niño van a la casa de los padres de él o a la casa de los padres de Marcela para compartir la comida con ellos. Por otra parte, el préstamo de dinero también tiene lugar muy frecuentemente. Marcela les prestó dinero a sus hermanos menores cuando se casaron sin que le hubieran solicitado. Debido a la inestabilidad económica que padecen todos los yaquis se ha instituido en el ámbito doméstico el sistema de ayuda mutua en caso de la crisis económica. No obstante, el sistema de ayuda mutua no se reduce sólo al parentesco y a los amigos, sino también al parentesco espiritual por medio del compadrazgo y del padrinzago que se establecen a través de los rituales, tales como bautizo, matrimonio, funeral e iniciaciones. El compadrazgo y el padrinzago sirven de crear lazos fuertes entre

familias, estableciendo una red amplia del ámbito doméstico en la cual se ayudan material y espiritualmente, o en términos de Godbout (1997), mantener voluntariamente el estado de la deuda recíproca.

En las comunidades yaquis en Arizona, el intercambio de dones en el ámbito doméstico, en general, no se extiende como en Sonora, debido a la generalización del modo de la vida estadounidense, tales como uso de vehículos, trabajos formales de ocho horas de ambos sexo, la difusión de otros tipos de diversiones como videojuegos, es decir, uso de espacio y tiempo es muy diferente de lo de Sonora. En la reserva nadie camina por la calle; los niños juegan en el solar; se trasladan en vehículo todo el tiempo; los adultos trabajan todo el día y se quedan en la casa sólo los mayores al menos que no vayan a la casa de ancianos. En este contexto, el intercambio de dones se limita en el hogar<sup>27</sup>. Aunque las redes sociales son menos extensas y estrechas que las de Sonora, existen momentos y lugares donde se intercambian dones; los rituales ofrecen un espacio donde se reúne la gente y se genera el intercambio fluido de dones.

La creación de un nuevo lazo siempre se relaciona con el ritual llámese bautizo, matrimonio, funeral y iniciación en un grupo ceremonial, estableciendo una relación especial, es decir, el parentesco espiritual. En las comunidades yaquis, la prohibición del incesto no sólo abarca a los parentescos espirituales (entre padrino y ahijada, por ejemplo), sino también la prohibición matrimonial entre padrino/madrina. Entonces, se busca que la relación sea de uno a uno, ya sea de manera serial como en el caso de las iniciaciones, o simultánea como en los casos de bautizo y del funeral (Olavarría, 2003: 194). Todos los compromisos de participar como padrino del bautizo, matrimonio o iniciación tiene un patrón de que los padres del niño, joven o iniciado acuden a la casa de la persona elegida acompañados por sus familiares más cercanos y hacen la petición formalizada llevando un regalo. En general, dicha persona solicitada del padrinazgo acepta la petición, ya que prácticamente es imposible negarla (Olavarría, 2003: 195). En las comunidades yaquis, el

---

<sup>27</sup> No obstante, los yaquis de Arizona no necesitan recurrir a los parientes cercanos o a los amigos, puesto que el Estado y el Pascua Tribe les proporcionan servicios necesarios, ya sea asistencia médica o las becas escolares.

compadrazgo y el padrino no representa sólo la relación ceremonial sino que también entraña una relación económica, interpersonal e interfamiliar puesto que en cuanto se establece la relación del compadrazgo, adquiere cierta obligación y crea una relación de la ayuda mutua, la relación de reciprocidad como si fuera la verdadera familia (Erickson, 2008: 116).

Entre estos rituales, el bautizo es el de mayor importancia en la creación de los lazos entre familias; los padres del niño son considerados el lazo más fuerte que uno pueda tener con otras personas fuera de la familia. Para un niño de las comunidades yaquis, el momento del bautizo llega cuando un sacerdote asiste al poblado o cuando acuden a la iglesia de Vítam Swich, Cócric o Ciudad de Obregón. Los padrinos compran el vestido y los zapatos a su ahijado (a) los cuales, de alguna manera, son compensados por la comida que ofrecen los padres en su casa a la que se conoce como *bolo*. Al terminar del *bolo*, la persona de mayor edad de la familia del bautizado pronuncia un discurso agradeciendo a los padrinos y a los presentes. El lazo establecido entre padres y padrinos no termina en ese momento sino que el hombre y la mujer que bautizaron al hijo mayor tienen la obligación de bautizar los próximos dos hijos nacidos (Olavarría, 2003:202,203). Una vez confirmado como padrino (a), se entra en una relación especial en la que se tratan con respeto mutuo y realizan el intercambio de dones constantes entre familias. Asimismo, los padrinos del bautizo deben ser padrinos de la muerte del ahijado (a), lo cual muestra el fortalecimiento del lazo de los compadres entre familias. Así, en las comunidades yaquis el bautizo crea un lazo estrecho y sólido entre la familia del bautizado y las familias de los padrinos, reafirmando y reforzando cada vez más el lazo hasta la muerte del bautizado.

La boda tradicional de los yaquis es “casarse con tamales y pascolas”, a parte de la boda en la iglesia católica. Sin embargo, en la actualidad muy pocas parejas se casan en forma tradicional y, en cambio, mantienen la unión libre. En las comunidades yaquis es muy común tener dos o tres matrimonios y adoptar a los hijos que la mujer procreó con su ex-marido. Por esta razón cuando una pareja se casa con tamales y pascolas, es un gran orgullo tanto para la pareja como para sus familias y la pareja es considerada como yaqui auténtica (Erickson, 2008: 86). La realización de la boda tradicional requiere recursos económicos destinados a contratar a los pascolas, a preparar comidas para la boda y a organizar el baile.

En la boda tradicional yaqui se conoce lo gracioso de los pascolas; un pascola se viste de la novia y el otro del novio para divertir a la gente y avergonzar a la pareja.

Como muestran muchas etnografías, el matrimonio yaqui también presenta el intercambio fluido entre familias de la pareja. En el día de la boda, la familia de la novia prepara los tamales y los guarda en una canasta especial. La novia visita a la casa del novio con su madre, sus abuelas y su madrina. Ahí la familia de la novia presenta a la novia y la familia del novio la acepta junto con los tamales. La pareja recibe consejos en frente de la cruz que está en la casa del novio por parte del maestro litúrgico, sobre todo a la mujer ya que ella es la que tiene que aceptar lo que su esposo le dé sin quejas ni reclamos. El matrimonio se concluye con la cena y el intercambio de *bolos*; esto es ofrecer en agradecimiento a los padrinos de los novios una comida tradicional en unos baldes de aluminio o canastas adornados con listones azules y rojos; este acto está acompañado de un discurso de agradecimiento por parte de una persona de edad adulta, familiar de alguno de los novios (Aguilar, 2002: 56). Cuando los yaquis se casan pasan a otro estatus y les nombran “gente de mundo” ya que se convierten en adultos con responsabilidades y deberes (Aguilar, 2002:56). A partir del matrimonio, en general son las mujeres que van a la casa del novio para vivir o después de unos años el marido construye su propia casa cerca de la casa de sus padres. La responsabilidad de cuidar a la mujer pasa de las manos del propio padre al suegro, es él quien va a hacer el cargo de ella cuando se enferme o cuando salga embarazada. No obstante, la mujer no pierde el lazo con su propia familia, manteniendo en forma de la visita frecuente a la casa de sus padres y de intercambio fluido.

En comunidades yaquis, el compadrazgo y el padrinazgo se instituyen no sólo en el bautizo, la boda y el funeral sino también en el ingreso de un individuo a los grupos rituales, como el de la iglesia, al kohtumbre, a la cofradía militar, o a la autoridad civil. Esta relación entre ahijados y padrinos dura hasta la muerte, creando un lazo por vida. Por tanto, se habla frecuencia de que tanto ahijados como padrinos de un miembro de los *ya'uram* crecen juntos (Olavarría, 2003:194, 195). En caso de la iniciación de kohtumbre, el rito de paso tiene lugar en la estación de Cuaresma, en la que no se realiza otros tipos del rito de paso excepto a la iniciación del kohtumbre o del angelito. Todos los iniciados portan el *kusim* (la

cruz) a partir del momento en que sus padrinos lo colocan alrededor de su cuello y hasta el término de su participación: cada *kusim* representa un año de trabajo ritual y se conserva hasta el día de la muerte en que todos juntos se ponen al cadáver en su funeral (Olavarría, 2003: 222). El intercambio de dones entre padrinos y ahijados tiene lugar en los últimos días de la Semana Santa. En el Sábado de Gloria por la mañana las madrinas invitan a sus ahijados a su casa y ofrecen el desayuno. Y más tarde, a alrededor de las tres los ahijados y los padrinos realizan el trabajo compartido. Al último momento, cuando los kohtumbres entran al cielo, es decir, al fondo de la iglesia que está dividida en dos por las cortinas blancas, los padrinos se acercan a sus ahijados y les ponen un pañuelo en la muñeca de su mano. Los padrinos les ayudan a quitarse el cinturón y sus zapatos y los padrinos a su vez también quitan sus zapatos y andan descalzos. A la tercera campanada, todos corren al cielo, agarrándose las manos y los kohtumbres tapan su cara con el pañuelo. En el Domingo de Pascua, los padrinos y los ahijados se persignan en la iglesia después del *konti*. Al momento de persignarse, los kohtumbres se quitan el cinturón y sus huaraches de tres puntadas. El padrino, la madrina y el ahijado se arrodillan frente al altar y los padrinos colocan el *kusim* al cuello del ahijado y le hacen bajar la cabeza mientras que los maestros y las cantoras realizan los cantos y la autoridad civil está presente al lado izquierdo de la iglesia.

Uno de los cinco *ya'uram*, el fiestero nos da otro ejemplo de la creación del lazo. Los fiesteros son los que se encargan de las fiestas patronales de cada pueblo y están compuestos por cuatro hombres y cuatro mujeres cada lado, el azul y el rojo, es decir, en total dieciséis fiesteros en un pueblo. Cada uno de los dieciséis patrocinadores tiene sus moros (ayudantes) y todo el año prepara la fiesta. El cargo de fiesteros dura un año y los fiesteros son considerados en ese año como parte de *ya'uram*. Todos los domingos los fiesteros acuden a la iglesia para rezar y se arrodillan frente al altar. Al terminar la misa, los fiesteros hacen el *konti* junto con los gobernadores, los miembros de la sociedad militar, los maestros y las cantoras.

El aspecto más llamativo es la forma en la que los próximos fiesteros son escogidos y la amplia red de la reciprocidad puesta en marcha posteriormente. Un mes antes de la fiesta patronal los fiesteros actuales se reúnen en secreto a fin de elegir a los sucesores. Un día designado por la noche van a la casa de las personas selectas de manera sorpresa. Cuando la

persona en cuestión sale de la casa, la bandera roja es agitada sobre esa persona, y tres cohetes son lanzados por cielo. Como el trabajo del fiestero es tanto de honor como de una carga muy pesada, la mayoría de las personas escogidas se quedan perplejas. A los nuevos fiesteros les regalan una caja pequeña de provisiones de la fiesta para que la distribuyan entre los cuatro moros que él o ella va escoger (Erickson, 2008:123). Una vez amarrado, la persona tiene una responsabilidad grande: gastos económicos que requiere el cargo, la contribución los fondos para la fiesta, el compromiso tremendo de tiempo<sup>28</sup> y el trabajo en equipo con los otros fiesteros. Los nuevos fiesteros no sólo son amarrados por la fiesta sino que son inmediatamente conectados con otros siete fiesteros ya que el éxito de la fiesta reside en la capacidad de la cooperación y de la administración de los recursos del pueblo (Erickson, 2008:124).

Al terminar la fiesta, los fiesteros actuales reparten entre los próximos fiesteros las comidas sobrantes de la fiesta, cada uno consistente en un paquete de harina, unos kilos de frijoles, paquetes de azúcar, cafés, chiles, cartones de cigarros, petardos, etcétera. Por su parte, los nuevos fiesteros dividen las provisiones proporcionadas en pequeñas porciones, para compartir con el mayor número posible de personas, ampliando y estableciendo la red de personas de las que pueden depender en el próximo año cuando les toque hacer la fiesta. Los que reciben el don de los fiesteros también lo dividen en porciones para regalar a otras personas a fin de ampliar la red. En suma, el don iniciado por los fiesteros anteriores se amplía y se extiende a través de la cadena del don, creando una red extensa e involucrando a la gran mayoría de los poblados. El próximo año, todos los que recibieron el regalo de la comida tienen la obligación de regresar a los fiesteros la misma cantidad de comida, o más bien, una cantidad mayor de la que han recibido. Estos contradones son utilizados para realizar la fiesta. En la actualidad la cantidad de contradón es más flexible que antes, pero lo ideal es todavía regresar el doble o diez veces más de lo que recibieron. Algunos regresan la misma cosa que recibieron y otros prefieren dar el dinero (Erickson, 2008:125). En cualquier caso, el don exige la devolución.

---

<sup>28</sup> Los fiesteros, a parte de asistir la misa de los domingos, también deben participar en los rituales como el funeral de un difunto. Así, el cargo de fiestero es considerado lo más pesado de todos, lo que considera a las personas que han ocupados el cargo de fiestero como poseedor de *Lutu'uria*, "la verdad".



El funeral yoreme se divide en dos: el velorio y el novenario por un lado, y el cabo de año, cuando se cumple un año de la muerte de un difunto, por el otro. Cuando muere un yaqui la familia acude a las casas de los padrinos del bautizo. En el caso de que los padrinos ya hayan fallecido alguien de su familia, por ejemplo, su hermano o su hijo ocuparán el cargo de padrino de la muerte. En las comunidades yaquis los padrinos de muerte deben ser cuatro hombres y cuatro mujeres. Los padrinos proceden a dar, cada uno, dos nuevos nombres a su ahijado como si lo bautizaran; tales nombres pueden ser los de los propios padrinos u otros de su agrado. Entonces, al cabo de este ritual el difunto tendrá dieciséis nombres, más de los que levaba en vida (Olavarría, 2003:199).

Pasadas 24 horas de la muerte, los padrinos acuden a la casa del difunto y, junto con su familia rodean el cuerpo. Más tarde, los parientes y los padrinos hacen el *konti* hacia la iglesia junto con el difunto, en la que tiene lugar el ritual y luego el entierro en el cementerio con la presencia del grupo de la iglesia, a veces también los matachines y los fiesteros. Después de nueve días de la muerte, se realiza el novenario en el hogar del difunto; es una pequeña fiesta en la que participan los maestros, las cantoras, los matachines, los danzantes del venado y de pascolas, a veces los danzantes de coyote, dependiendo del cargo que ha ocupado el difunto. Es muy importante hacer el novenario ya que el alma del difunto vaga hasta nueve días después de la muerte, es decir, hasta el novenario (Shorter, 2009: 256). El funeral más importante entre los yoremes sin duda es *lutu pahko*, es decir, el cabo de año. Es una fiesta que se realiza en el hogar del difunto y en general dura dos o tres días, dependiendo de la disponibilidad económica de la familia en cuestión. El cabo de año no es dominado por el ambiente triste, sino que más bien el ambiente festivo ya que los yoremem necesitan morir para que les hagan un festejo (Olavarría, 2003: 197). En cuanto llegan a la casa del difunto, los parientes y los padrinos reciben el cordón negro que es atado por su cuello. Este cordón permanece hasta el día siguiente cuando es cortado y quemado en un barro especial en frente de la cruz de la casa. La fiesta sigue toda la noche, los maestros y las cantoras hacen el canto por el lado izquierdo de la ramada, en frente del altar y la foto del difunto; los danzantes bailan toda la noche por el lado derecho, tomando alcohol y fumando cigarros; los matachines bailan en el patio, en frente de la ramada; los visitantes y los padrinos permanecen sentados, viendo

la fiesta o charlando; la familia del difunto prepara toda la noche la comida, haciendo tortillas o preparando el caldo; los niños están jugando o viendo la danza del venado y de pascola hasta muy noche.



Ilustración 14, trenzado

Al día siguiente, en el momento del alba, se corta el luto, lo que simboliza terminar con el difunto. En los casos especiales, los matachines realizan una danza llamada “trenzado”: entrelazar cintas de colores a un poste con una paloma y flores de papel en lo alto. Al entrelazar las cintas la paloma desciende por el alma y al soltarlas la paloma levanta el vuelo llevándosela (Olavarría, 2003:201) Por

otra parte, los pascolas hacen un ritual especial para el cabo de año, esto es, la matanza del venado. Los pascolas simbólicamente matan al venado y el sacrificio del venado simboliza la bendición al difunto. La realización de esta fiesta no es fácil, la familia del difunto prepara para esta fiesta un año entero después de la muerte del difunto, lo que representa un gran esfuerzo y un gran trabajo de mano de obra que se ocupa esta fiesta. A través de estos rituales se crean y se establecen lazos fuera del ámbito doméstico, dichos lazos son mantenidos y reforzados por medio de los rituales mismos y el intercambio constante de dones que realizan las familias.

### **Entre hombre y Seres poderosos; la creación de los lazos con los seres sobrenaturales**

En las comunidades yaquis se cree que es posible tener comunicación con los seres sobrenaturales así como el intercambio con ellos. Esos seres sobrenaturales son los muertos (sus antepasados), Dios, los Santos y el *huya ania* o el *yo ania*; a través de las comunicaciones constantes con ellos reciben el don, la protección o la salvación. Los

maestros, cantoras, matachines y kohtumbres ejercen como contraprestaciones hacia la divinidad como parte del sistema de mandas y promesas.

La comunicación con sus antepasados se incrementa cuando las almas bajan del cielo en octubre. En las comunidades yaquis se celebra el día de los muertos y creen que el primero de noviembre, *aniimam*- espíritu de los ancestros- visitan las cacas de sus descendientes para comunicarse con los vivos. Todo el día se preparan comidas y colocan una mesita, *tapesti* en frente de la casa, sobre la que ponen las ofrendas (Erickson, 2008:107). Estas ofrendas nutren a los *animam* para el viaje largo al paraíso, o más bien, las ofrendas son preparadas para que los espíritus regresen a su tierra natal con buena voluntad hacia la gente hasta su siguiente visita (Shorter, 2009:269). En suma, se ofrecen las ofrendas a sus antepasados en el día de los muertos a fin de agradecerlos y comunicarse con ellos después de un año de la visita anterior.



Ilustración 15, *tapesti* en frente de la casa

La construcción de la mesa les corresponde a los hombres; el 30 de octubre los hombres van al monte para cortar carrizos, al terminar de limpiar y corar del mismo tamaño las ramas, hacen hoyos para levantar la mesa. La mesa es colocada en frente de la cruz que está por la entrada de la casa; cuando terminan de levantar la mesa, lanzan cohetes para avisar a los muertos que la fiesta ya ha empezado y colocan velas prendidas en frente de la cruz.

Después de que se ha levantado la mesa, el trabajo masculino da paso al trabajo femenino. Al día siguiente por la mañana, las mujeres ponen el mantel con el bordado de *sewa* encima de la mesa y preparan comidas para la ofrenda. Una vez colocadas las ofrendas la denominan *tapanko*.



Ilustración 16, Tapanco

Sobre la mesa, colocan el café, las frutas (sandías, naranjas, toronja, manzanas, cañas, etcétera), el pan de los muertos, los dulces (galletas, dulce de malvavisco, carameros, gomitas) y platos típicos yaquis como wakabaki, carne con chile, frijoles puercos y tortillas de harina. Como no toda la casa levanta el *tapanko*, los parientes de la familia vienen tanto a ayudar a las anfitrionas en la preparación de las comidas como a poner las ofrendas. En la medida que vienen los parientes a poner las ofrendas, la mesa se va llenando de comidas; así, una casa se transforma en un lugar sagrado donde se realizan los rituales, esto es, *place making*, en términos de Shorter (2009). De tal

forma, como menciona Spicer, la casa yaqui se define como una unidad funcional en las nuevas actividades centradas en la iglesia y se le atribuye un papel ritual equivalente al de la propia iglesia (Spicer, 1998:374). En la noche, la familia sale de la casa y espera alrededor de la mesa a los maestros y las cantoras que realizan el rezo. Al terminar el rezo, la comida es repartida entre los maestros y las cantoras.



Ilustración 17, coronas que decoran en las tumbas

El día siguiente, es decir, el 2 de noviembre las familias van al panteón para decorar las tumbas y poner las ofrendas. Alrededor de las tumbas se reúnen los parientes y platican entre ellos. Los maestros y las cantoras dan una vuelta rezando por el cementerio y luego las familias reparten las comidas entre los maestros, las cantoras y los

niños que están esperando recibir los dulces.

Poner *tapankos* para los muertos es la manera de demostrar el amor y el respeto; el sentimiento yaqui hacia los *animam* es cálido e íntimo, desprovisto de horror. Existe la creencia de que los muertos ayudan a los vivos y la ofrenda generosa de la comida en el día de los muertos genera “la buena voluntad” entre los espíritus visitantes (Spicer, citado por Erickson, 2008: 109).

Por otra parte, los yaquis intentan tener lazo con Dios y con los Santos mediante la manda y la promesa. Cuando un niño se encuentra enfermo, los padres lo ofrecen al niño en manda de uno de los grupos ceremoniales, ya sea de los matachines, de la sociedad militar, o de kohtumbre, y en caso más grave, del maestro litúrgico, para que lo cure y salve a cambio de su devoción. En el caso de las niñas la manda la hacen a las cantoras o a las *tenanchis*, dependiendo de la gravedad de la enfermedad o del gusto de los padres. Los iniciados son colocados bajo la tutela del padrino para su instrucción en los deberes propios de su dignidad. La devoción a una Virgen y los trabajos rituales se dan en formas de contraprestaciones ya que gracias a la promesa hecha a Dios y los Santos y la devoción hacia ellos, les corresponden con la protección y la salvación.

En la creencia yoreme hay otras formas para recibir la salvación sin entrar en ningún grupo cuyo trabajo ritual en general dura toda la vida; cumplir la manda de organizar un rezo en diciembre, o hacer una fiesta (posada) en Cuaresma<sup>29</sup>.



Ilustración 18, rezo realizado en la casa de Marcela

En las comunidades yaquis se organiza el rezo en el hogar en honor a la Virgen de Guadalupe antes del día del 12 de diciembre. Marcela decidió hacer la manda a la Virgen de Guadalupe: se trata de organizar nueve días de Rosarios de cadenas (nueve días de rezo en cadenas) por su hijo. El niño está

aparentemente sano, pero él vio un espíritu unos días antes del día de muertos y éste le avisó la muerte del niño. Marcela, al escucharlo, empezó a llorar ya que ella sabía la muerte de uno de sus parientes cercanos a través de los sueños aunque no sabía quién iba a fallecer. A partir de entonces ella trató de hacer todo posible para salvar la vida de su hijo; ir a la

---

<sup>29</sup> Hay variedades de la manda para que les de la salvación. Por ejemplo, doña Fernanda hizo la manda a la Virgen de Camino, la cual consiste en participar en la fiesta de la Virgen de Camino que tiene lugar en los primeros de Julio como parte de la gente de Iglesia.

curandera, visitar al Padre de Vícam Estación para que lo bautizara de nuevo y, finalmente, hizo la manda a la Virgen de Guadalupe.

El rezo de cadena consiste en la realización de los rezos seguidos en casa de sus parientes durante nueve días antes del día de la Virgen; Marcela tiene la obligación de participar en todos los rezos, en calidad de la prometidora de la manda. El 2 de diciembre, Marcela hace el primer rezo en cadena en su hogar. Alrededor de las cinco de la tarde, Marcela empieza a preparar la comida para el rezo; la tía de Juan, esposo de Marcela, le ofrece la leche para prepararla con chocolate. Marcela, su cuñada Elena y sus parientes preparan el menudo y el chocolate, mientras los hombres juntan leñas para hacer las fogatas. Marcela saca una mesa y pone un mantel sobre ésta para preparar un altar. Debajo del altar, tanto sus parientes como sus vecinos y amigos ponen velas y flores; a las ocho de la noche, dos maestros y dos cantoras llegan a la casa con dos Vírgenes y las colocan sobre el altar. Se reúnen alrededor de la fogata y platican un rato. El rezo empieza bajo un ambiente especial y dura más de media hora. Después del rezo, primero los hombres por orden de edad y luego las mujeres se acercan al altar, se persignan y colocan unas monedas en una caja mientras los maestros y las cantoras siguen rezando.

Al terminar todo el rezo, preparan la mesa y ofrecen la cena a todos los invitados. Después de la cena, el maestro *yoo'we* pronuncia las palabras de agradecimiento y de consejos y contesta el abuelo de Juan, agradeciendo el trabajo. Las dos Vírgenes se duermen en la casa de Marcela hasta el día siguiente, hasta que la siguiente anfitriona venga a recogerlas. A pesar de las enfermedades que padecía la familia en ese tiempo, Marcela asistió a todos los rezos y cumplió la manda.

La manda de hacer posadas en el hogar es la manda que dura tres años. La realización de las posadas en Cuaresma es concebida a fin de dar refugio a Jesús quien está perseguido por los *hurasim*. Estas fiestas tienen lugar en los recintos domésticos donde, simbólicamente, Jesús se refugia por las noches (Olavarría, 2003:150).

El 18 de marzo de 2011 alrededor de las ocho de la noche los anfitriones de la posada llegan a la cocina que se sitúa junto con la iglesia del Señor de los Milagros, Estados Unidos. En Arizona no se realiza *pahko* domestico, sino que lo hacen en el lugar fijo, donde

se sitúan la iglesia, la ramada y la cocina. Cada quién traen sus provisiones, consistentes de diferentes tipos de carne, verduras, frijoles, harina, manteca, frutas, dulces, panes, café y té que en total es una gran cantidad de comidas para alimentar tanto a los participantes ceremoniales que alcanzan más de 100 personas, como a los visitantes. Para realizar esta fiesta, los fiesteros ahorran un año entero para comprar las provisiones destinadas a la fiesta. En ese sentido, tanto en Arizona como en Sonora la realización de una fiesta requiere un gasto extraordinario, un gran esfuerzo familiar para cumplir la manda. La cabeza de los fiesteros es Manuel, quien hizo la manda de realizar la posada por su hijo enfermo durante tres años. La mayoría de los fiesteros son parientes tanto de sangre como rituales de Manuel, por tanto la fiesta se convierte en un lugar precioso donde se re-encuentran las personas cercanas. En Arizona donde el trabajo ocupa gran parte del tiempo de las personas, la fiesta proporciona una oportunidad de reunir los parientes y conversar de su vida, un momento de compartir sus experiencias y de confirmar y reforzar el lazo.

Manuel no sólo manda en la cocina sino también él mismo prepara la comida, una cosa que no ocurre en Sonora. Afuera de la cocina se encuentran la gente de iglesia, los fariseos y los chapayecas, realizando el *konti*. Los kohtumbres se quedan en la iglesia a pasar la noche; mientras en la cocina hay mucha actividad hasta la madrugada pues están haciendo las tortillas. Muy temprano del día siguiente los músicos y los danzantes acuden a la iglesia mientras que en la cocina ya hay poca gente: Manuel, su esposa y unas cocineras siguen trabajando ahí. Don Ignacio es el capitán de los caballeros pero ese día trabaja como fiestero estando casi todo el tiempo en la cocina, aunque los kohtumbres le vienen a hacer preguntas. Por la mañana ofrecen el *wakabaki*, el menudo, el burrito y tortillas como desayuno y los participantes vienen a la cocina a comer. Al terminar el desayuno, el jefe del grupo (de preferencia debe ser una persona que hable el yaqui) pronuncia las palabras de agradecimiento y Manuel responde a la palabra. A mediodía, los cocineros salen de la cocina y se dirigen a la ramada que está en frente de la cocina. Al lado izquierdo de la ramada los danzantes de pascolas ya han empezado el baile y los fiesteros se quedan en la parte derecha, donde se sitúa el altar, teniendo en su mano las velas prendidas. El capitán

pronuncia palabras en español<sup>30</sup> a los fiesteros, lo que significa el comienzo del ritual. Aquí empieza el pequeño *konti* hacia el santo y la cruz donde están colocados en la posición de los kohtumbres. En la primera fila van los danzantes de pascola y su músico, después los maestros y las cantoras y finalmente los fiesteros. Los fiesteros y kohtumbres se persignan enfrente de la cruz y las cuatro fiesteras cargan el santo y lo llevan al altar. Al llegar en ramada, los fiesteros se arrodillan a ambos lados del altar teniendo cada persona la bandera roja o azul. Los kohtumbres colocan los petates en el suelo y los danzantes y el músico se persignan primero en el altar. Luego dos kohtumbres se quitan el sombrero, toman las manos del otro, se arrodillan cinco veces, primero en la entrada de la ramada, en el medio, y en frente del altar se persignan por la cabeza, en el medio, y finalmente saliendo de la ramada. Van persignando todos los kohtumbres de dos en dos, después siguen los fiesteros. Después de los fiesteros se persignan los maestros y las cantoras.

Al terminar, los fiesteros regresan a la cocina para continuar el preparativo de la comida que está compuesta de carne con chile, enchiladas, ensaladas de papas, frijoles y tortillas. En la ramada, del lado derecho, los maestros y las cantoras hacen rezos mientras que por el lado izquierdo los danzantes de pascola siguen bailando constantemente. A las tres de la tarde ofrecen la comida a los participantes, primero a los danzantes y luego a los maestros y las cantoras. Los kohtumbres vienen a recoger la comida para comer en su posición. Más tarde, llegan otros fiesteros para hacer otra fiesta, es decir, la cena. Igual que los fiesteros de mañana traen muchas provisiones para la noche. Alrededor de las seis de la tarde los fiesteros se reúnen de nuevo en la ramada. Los kohtumbres realizan la marcha que dura más de una hora, mientras que los fiesteros permanecen en la ramada. Ya está haciendo el frío, los niños están jugando por la cocina y comen la comida que venden en los puestos en vez que comer en la cocina. Al terminar la marcha los fiesteros regresan a la cocina y ofrecen la cena a los participantes. La cena consiste en varios platos: pollo asado, carne asada, ensalada de col y tortillas. En la cocina empieza el reparto de la comida sobrante mientras

---

<sup>30</sup> El don Ignacio, quien siempre dirige palabras en yaqui en Cuaresma como el capitán de la Caballería, no estaba, por tanto las palabras son emitidas en español. El don Ignacio comenta que él iba a ser chapayeca, pero como nadie sabe hablar el yaqui, tiene que ocupar el cargo de capitán de caballeros para llevar palabras en yaqui.



que en la ramada la fiesta empieza de nuevo. La fiesta continúa más tarde y los kohtumbres realizan de nuevo la marcha.

Estos trabajos rituales se conocen como *tekipanoa*, esto es, el deseo de cumplir la promesa hecha a un Dios o a un Santo. Asimismo, el *tekipanoa* se entiende cualquier trabajo ritual; participar en fiestas, hacer fiestas en la casa, limpiar la iglesia, etcétera son percibidos como don, presentados como señal de la fidelidad a Dios (Erickson, 2008: 114). En suma, el *tekipanoa* se refiere a la importancia de participar de la vida ceremonial y hacer favores; es decir, participar del intercambio simbólico y material que ello implica (Olavarría, 2003: 79, 80).

En la mitología yoreme, son Jesús y María quienes hicieron la primera fiesta en las comunidades yaquis y la participación en ella es la obligación para conseguir la salvación.

Jesús hizo las Pascolas y a los danzantes de Venado y Coyote y a uno de sus discípulos lo hizo moro. Y entonces también la Virgen hizo a los soldados –los matachines- y los llevó a la fiesta de Jesús. Entonces Jesús y la Virgen hicieron la fiesta para toda la gente. Entonces la Virgen le dijo a los Matachines que tenían que hacerlo con toda devoción para lograr la salvación. Porque ella- la Virgen- y el Señor les darían la salvación y bendiciones. (Olmos, 2005: 220).

De este modo, la participación ritual entraña cierto sentido obligatorio y no se refiere sólo al intercambio entre los humanos y lo sobrenatural, sino que requiere el intercambio material entre los humanos, la reciprocidad entre los yaquis, ya que

Aquellos que no acatan el modo de vida tradicional lloran por toda la entidad y cada uno, de acuerdo con su forma de muerte o a las faltas de cometidas, corresponde un castigo particular. Al que nunca hizo favores y aunque lo estén velando, Jesús lo regresa a la Tierra para que haga fiestas, dé comida y haga favores para que así le den las gracias; es decir, cumplir con el ciclo de reciprocidad que caracteriza a la ritualidad colectiva: Jesús lo regresa y nunca lo deja entrar en el Cielo, lo manda a un lugar cerca de la iglesia donde hay un camino lleno de espinas, por ahí tienen que transitar las almas por no haber realizado favores (Olavarría, 2003: 80).

De tal modo, el cumplimiento del compromiso se convierte en los actos de la reciprocidad.

### **Recibir dones de Dios, de Santos y de “yo *aniya*” y dar a su vez**

Entre los yoremem hay algunas personas que han recibido el don por parte de los sobrenaturales, estas son los poseedores de *seewa takaa*, es decir, el cuerpo flor. Lo poseen sólo ciertas personas, a saber, los curanderos, los danzantes, los músicos, las parteras, los hechiceros, los videntes, los vaqueros y los cazadores (Olavarría, 2009:72). Cuando un yoreme tiene *seewa takaa* se dice que tiene dos espíritus y un don competente que Dios le dio y quien carece de él es considerado *kia poloobe*, un pobrecito (Olavarría, 2009: 56).

Los dones, gracia, protección y ayuda de los Santos y las Vírgenes son otorgados a través de los sueños; los danzantes y músicos de pascola y venado reciben sus dones por medio de revelaciones oníricas en las que enfrentan peligros o pueden adquirir el don a través de una solicitud directa al *huya Ania*. Asimismo, los curanderos yoremem reciben los dones por medio de sueños, pero entran en contacto a través de una cadena genealógica. En la medida que esos dones provienen tanto de Dios como del *yo ania* a través del sueño, ambos términos no son excluyentes (Olavarría, 2009: 73). El curandero recibe el aire, o espíritu de Dios o el don del monte con los que cumplirá su cometido social. El curandero se concibe como destino a cumplir impuesto por la divinidad a través de la revelación del Dios (Olavarría, 2009:135). Los curanderos realizan la curación a través del contacto físico, el manejo del espacio, la oración y la invocación de sus auxiliares sobrenaturales: los Santos y la Virgen. Para hacer la curación sólo necesitan el *seewa takaa*.

Si se cuenta con el Don, no hace falta nada más: hay que nacer con el don para curar, el que sabe curar nomás con las manos porque no necesita nada más, has de cuenta que van a tener piedra de imán, se tiene a la persona y ahí se saca el mal porque se siente, pero hay que heredar el don. (Olavarría, 2009: 141)

La curandera Andrea, que vive en la Vícam, adquirió el don a través del sueño. Igual que otros curanderos, ella recibió el don relacionado a la cadena genealógica, ya que tanto su abuela como su hermana son curanderas. Al principio, los sueños eran pruebas.

Soñaba una (..) grande con una puerta. Al abrir una puerta veía una cruz, pensé que es Dios. Al acercarme, era la cruz roja y sentí que es el Diablo, quiere engañarme. “No es

Dios, es Diablo”. Me fui corriendo de ese lugar a la puerta. Muchas veces he soñado ese sueño (Andrea, la curandera, entrevista realizada en su casa de 2010).

Pero más adelante,

Soñé el río y álamos, Virgen, chapayecas y fariseos. Los chapayecas y fariseos me andaban correteando junto con Diablos. Yo me vestía de ángel y pegaba al Diablo. Cerca del río había un señor, Dios sentado, y me dijo que me acostara en su pierna. Me dormí. Apareció un vaquero, y el Dios me dijo que es ángel. Me desperté, estaba volando en el cielo, y me caí con el hábito de Dios, muy blanco. Entonces tenía cicatrices de la cruz en las manos y los pies. Los chayayecas gritaban, “no te vayas, cúranos”. Así empecé a curar, volando, tocando a las cabezas de chapayecas, a mucha gente. Curé con mi mano tocando la cabeza. Después de ese sueño empecé a curar a las personas que no son mis parientes (Andrea, la curandera, 2010).

Igual que la revelación del don, todos los conocimientos de las plantas medicinales los recibió a través de los sueños. En Vícam ella no es muy conocida como curandera, pero hace curaciones de vez en cuando junto con su esposo quien es también curandero. Dos o tres veces al año acuden a Pascua Nuevo para realizar curaciones, porque por un lado el don otorgado a ella exige la curación, porque por otro, se necesitan recursos económicos para mantener a la familia.

El don es otorgado por Dios con la finalidad de ejercerlo no sólo por beneficio del que lo posee sino, y sobre todo, para beneficiar a los demás. El hecho de realizar la curación les proporciona una protección, una gracia divina que ayuda en las curaciones que hacen y confiere el perdón de todo lo que ha hecho en la vida. Así, a través de la curación, se establece una cadena de dones entre el poder sobrenatural, el curandero y el paciente. Este es el testimonio de una persona entrevistada al respecto por Aguilar y Merino (2009):

Yo no puedo dejar de ser curandera porque si la dejo me voy a morir, Dios me ha dado ese don, ese trabajo pa’ curar a la gente y si yo dejo entonces Diosito me va llevar. – “Si no vas a trabajar, entonces, vámonos”- me va decir y no me quiero ir por eso estoy contenta con mis pacientes (Olavarría, 2009: 150).

Algunos curanderos se identifican así mismos como “intermediarios”, entre el enfermo y el santo.

La gente tiene su santo de devoción y a ellos les piden directamente, yo nomás soy un intermediario (Olavarría, 2009: 151).

Así, los curanderos yoremem realizan la curación con ayuda de los poderes sobrenaturales, siendo ellos mismos intermediarios, lo que requiere una comunicación constante y el intercambio frecuente con ellos.



Ilustración 19, monte, huya ania

Otros poseedores de *seewa takaa* que quiero destacar son los danzantes y los músicos. Los danzantes de pascolas y del venado y sus músicos adquieren sus dones en forma completamente distinta y sin ninguna relación con la iglesia. Los adquieren por medio de una solicitud directa al *huya ania* o a través de sueños que vinculan al individuo con el *yo ania* (Spicer, 1994: 398). *Yo ania* puede aparecer en forma de visiones en lugares silvestres y alejados del desierto o las

cuevas. También puede llegarse a él a través de los sueños.

*Yo ania* es también el hogar de *los surem*, los antepasados de los yaquis. Es el mundo de encanto donde uno puede recoger un talento como tocar los instrumentos musicales o cantar sin ninguna práctica. Los danzantes y los músicos adquieren los dones a través del acceso al *yo ania*, la mayoría de las veces mediante sueños. Aunque pareciera que *yo ania* es un lugar imaginario y místico, sólo accesible a través del sueño, según los yaquis es una lugar físico, accesible a través de la búsqueda en la montaña, pero es un lugar fuera del lugar y el tiempo, y está disponible inmediatamente aquí y ahora (Shorter, 2009: 39). Ahí *los surem* hacen fiestas y llevan a los visitados a un tour, probando la fuerza, el valor y el corazón de los visitantes. Si los hombres no pasan esta prueba, se convierten en locos o mueren. Si los hombres salen con éxito, pueden recoger el talento o poder que pueden llevar a las comunidades (Shorter, 2009: 40). Los poseedores de *seewa takaa* aprenden la verdad de los mayores no por ser enseñado por otros yaquis sino como el don del hogar respetado de *los surems*, *huya ania* y *yo ania*.

En la mitología yoreme, *los surem*, antes de llegar la Conquista y la Evangelización, se retiraron al *huya ania*<sup>31</sup>, o quizás al *yo ania* y se conservaron inmortales (más detalles sobre el origen de los yoremem, véase Shorter). Esos seres inmortales que existen en todas partes en el *huya ania*, convirtiéndose en animales, les confieren dones y ponen una parte de su poder al alcance de algunos seres humanos. Es a partir de los inmortales que el poder esencial de bailar y hacer la música apropiada para el pascola, la danza del venado, otras danzas de animales se canaliza hacia los seres humanos (Spicer, 1994: 80). De tal modo, los danzantes y los músicos adquieren los dones a través de la comunicación con *yo ania*, con *los surem* o a través del acceso directo a *huya ania*. Una vez adquirido el don, bailan o cantan muy bonito sin que les enseñen. Esos dones son indispensables, ya que los danzantes del venado y de pascola se convierten en el venado o los animalitos del monte (especialmente en los chivitos), respectivamente cuando empiezan a bailar. Asimismo mantienen la comunicación frecuente con esos poderes sobrenaturales mediante su trabajo ritual o a través de los sueños. Según Shorter, mediante el performance de los músicos y los danzantes del venado se recrea el mundo de flor, *sea ania*. Es el mundo que se re-establece dondequiera que empiece la fiesta, es el hogar mitológico e histórico de los venados. Los danzantes y los músicos del venado crean, recrean y visualizan el *sea ania* a través de performance en cualquier momento y cualquier lugar donde hacen fiestas (Shorter, 2009: 240).

Igual que los curanderos yoremem, los danzantes y los músicos tienen la obligación de ejercer su don para ayudar a los demás. La relación entre el ser humano y la fuente de poder una vez establecida, es definida, y es obligatorio seguir su dictado de manera de ayudar a otros hombres (Spicer, 1994: 79). A pesar de los trabajos duros, es decir, bailar toda la

---

<sup>31</sup> *Huya ania* se puede traducir “mundo salvaje”. *Los surem* viven ahí. *Huya ania* incluye las dimensiones espirituales y humanas de la vida de *los surem*. Según Spicer, *huya ania* es mundo de árboles, y es fuente de todo; los alimentos, los utensilios de la realidad cotidiana, así como los poderes especiales de la música y la danza. El monte es la parte de *huya ania*; el monte es un ámbito asociado con las históricas rebeliones yaquis, así como a las propiedades esotéricas de la iniciación de los danzantes y los músicos del Venado, del Pascola y de los curanderos. El monte se relaciona con el pasado rebelde, los dones, y una serie de entidades espirituales que los habitan (Olavarría, 2009: 73,74).

noche, desvelarse y aguantar el frío invierno quedándose casi desnudo, no dejan de participar en las fiestas con total devoción.

Como dicen los mayores, somos escogidos, nos dieron “gracia”. Como tengo la fe de Señor, no siento frío. Participo en las fiestas por la fe, no por otra cosa (Felipe, el pascola de Vícam, entrevista realizada en su casa, 2010).

Se lo transmito, la herencia, con eso me identifico. Todo el pueblo me conoce como venado, Ángel *Masso*. Hago por la fe, mi pueblo y la tradición (Ángel, el *masso* de Pótam, entrevista realizada en su casa, 2010).

Aquí, el cristianismo y la creencia ancestral no son excluyentes, aunque son contrastantes. Muchos coinciden en la importancia de participar en la fiesta para Dios, los Santos, el pueblo y la gente. Don Luis, el músico de los matachines y de pascola en la Loma de Guamúchil, buscó un lugar para participar en una fiesta, donde pudiera ejercer su don. Desde hace diez años don Luis participaba en los rituales de Cuaresma en Arizona, sin embargo, en contra de sus expectativas, este año no lo invitó ningún pueblo. Don Luis, decepcionado, acudió al pueblo Tórim, de donde es su padre, y ofreció el trabajo ritual por su propia voluntad a cambio de nada. Aunque no pudo participar en la fiesta en Arizona, ofreció su don en Tórim, con sus hijos, uno de pascola y otro de venado, lo cual resultó satisfactorio tanto para la gente de Tórim como para don Luis y sus hijos.

Oscar, el *masso* de Arizona recibió el don a través del sueño. Teniendo seis años empezó a soñar pero no practicó hasta a los dieciocho años ya que le dijeron que esperara hasta que él fuera más grande. En el sueño, él era venado, comiendo hojas y tomando el agua. Soñaba muy seguido y esos sueños eran muy poderosos, tanto que hasta ahora recuerda claramente el sabor y el olor del sueño. Después de tener varias veces el mismo sueño, acudió a hablar con Anselmo Valencia, quien era el capitán de la tropa y el cantador del venado, éste le dijo que lo estaban llamando a través del sueño, es decir, le dieron el don. Cuando bailó primera vez en un funeral de un bebé que tuvo lugar en Pascua Nuevo tuvo visiones: comenzó a ver lluvias, flores y se sentía muy débil. Estaba muy serio y preocupado. Después de esta experiencia fue a hablar con su tío con quien empezó a bailar. Su tío le dijo: *es algo muy poderoso y sagrado, debes tener la fe, tienes que estar rezando*. Todavía cuando él baila,

tiene visiones, siente el olor de las tierras. Asimismo, el don conferido por *yo ania* le ayuda a tener la mejor vida.

Cuando algo no me estaba bien, en mis sueños decía que algo estaba mal, porque yo tomaba mucho, y comencé a tener sueños poderosos. Soñaba que estaba en una fiesta grande, todos estaban muy borrachos. Casi un año soñaba ese sueño. Estaba haciendo “guide”, para que regresara al camino correcto. Después regresé otra vez a la vida completa, es mejor (Oscar, 34 años, el *maso*, entrevista realizada en su casa, 2011).

Según lo que comenta Oscar, el *masso* es espiritual, es decir, la comunicación constante con el *huya ania* y *yo ania*. Ese don influencia grandemente a la vida de los receptores del don hasta la muerte, o más bien después de la muerte, puesto que las almas de los danzantes y los músicos en virtud de su doble pertenencia a la religión de los pueblos y del monte ocupan una sección del Cielo llamada *so'uria*, en donde está un árbol muy frondoso bajo cuyas ramas todo el tiempo se celebran fiestas religiosas, o bien, se quedan en los encantos *yo'ata*, es decir, en las cuevas, o los cerros o los túneles, sitios donde recibieron el don de la danza y la música (Olavarría, 2010: 80, 81).

Aunque dividí en tres partes el presente capítulo, esta división es analítica, ya que se alude al don entre ámbito doméstico en la vida cotidiana y al don en ámbito ceremonial en el que intervienen los hombres y los seres sobrenaturales. Algunos hacen manda o promesa a los seres sobrenaturales a cambio de la salvación y todas devociones a ellos en forma de contraprestación; otros adquieren los dones de los seres sobrenaturales sin ninguna solicitud, pero una vez reconocido su don, tienen la obligación de ejercer su don para otras personas, y a cambio de la curación o la participación en las fiestas les proporciona la salvación y la protección por parte de los seres sobrenaturales. Aunque Godelier (1998) niega de la posibilidad de tener el intercambio del don entre los hombres y los seres sobrenaturales, los yaquis creen tanto en la comunicación como en el intercambio simbólico del don con ellos.

En ambos casos, tanto en el intercambio doméstico y en el intercambio ceremonial ocupa el concepto de la reciprocidad, la ayuda mutua y la deuda recíproca mantenida voluntariamente. Erickson nos ofrece una noción yoreme que se ilustra este acto de la reciprocidad. Esto es, *lutu'uria*; cumplir la responsabilidad social, tanto en los deberes

rituales como en los trabajos cotidianos en servicios para otros (Erickson, 2008: 136). *Lutu'uria* se puede traducir “la verdad”. Un individuo quien reconoce dicha obligación y entrega uno mismo a lo largo de su vida para cumplirlos tiene *lutu'uria*, por haber demostrado las más altas cualidades humanas (Spicer, citado por Erickson, 2008: 136). La reciprocidad, la obligación social y la ayuda mutua penetran en la vida de las comunidades yaquis.



Ilustración 20, una presentación de la danza, Tórim



#### **4. Intercambio de dones entre los yaquis de Sonora y los de Arizona**

En el capítulo anterior he discutido el intercambio de dones al interior de las comunidades yaquis, tanto en Sonora como en Arizona. En este capítulo abordaré el intercambio entre dos comunidades yaquis de ambos lados de la frontera, es decir, el intercambio entre los pueblos yaquis de Sonora y las comunidades yaquis de Arizona en términos de parentesco, rituales, culturales y económicos. Este tipo de intercambio, no obstante, ha continuado desde la primera inmigración de los yaquis a Estados Unidos en el siglo XIX, aunque con ciertas variaciones en el tipo y la frecuencia a lo largo del tiempo. Por ejemplo, en la época de la Guerra del Yaqui los yaquis refugiados en Arizona ayudaban con el tráfico fronterizo de los sublevados y el contrabando de las armas y las municiones al otro lado de la frontera para continuar la guerra. A partir de las décadas de 1930 se incrementó el intercambio ceremonial a medida que el movimiento de las personas hacia Estados Unidos seguía, aunque en menor escala. En aquel tiempo el tráfico de las personas en la frontera estadounidense-mexicana era mucho más libre y fácil, algunos yaquis de Sonora visitaban las comunidades yaquis en Arizona sin ningún documento legal.

El intercambio estrecho y extenso empezó a partir de las décadas de 1980 y 1990 cuando los yaquis de Arizona conseguían cierta estabilidad política, económica y social con el desarrollo de la organización política, *Pascua Yaqui Tribe*; y también fue el momento en el que los mayores yaquis empezaban a fallecer y los rituales se encontraban en peligro de realizar debido a la escasez de los portadores de la cultura y la tradición, es decir, los mayores yaquis. Además, cabe señalar que dirigir negocios propios dentro de la reserva (sobre todo, los dos casinos) les permite desarrollarse como la tribu y fortalecer y aumentar el intercambio de dones entre los yaquis en ambos lados de la frontera.

Aquí me limito a mencionar algunos intercambios actuales destacados que hacen los yaquis, aunque soy consciente de que esta selección es un poco arbitraria<sup>32</sup>. Son intercambios de parentesco, rituales, económicos y culturales. También quiero enfocarme en el aspecto

---

<sup>3232</sup> Hay otros tipos de intercambios, por ejemplo, el partido amistoso en béisbol y fútbol, el intercambio de conocimientos entre los maestros, la asesoría técnica, etc.

jurídico, ya que las leyes les limitan y condicionan el intercambio fluido y el movimiento de las personas y, a veces, de los objetos también.

### **Frontera como filtro y barrera del intercambio**

Las dos comunidades se dividen por la frontera en dos países diferentes y contrastantes, México y Estados Unidos. No obstante, la frontera no es sólo una línea divisora que geográficamente divide el territorio en dos países, sino que también es inmenso sistema burocrático, político y social que formal o informalmente la define, a la vez que define que también a las personas que son divididas por ella y que la cruzan (Kearney, 2006 :32). Por esta doble función de la frontera, el intercambio entre las dos comunidades yaquis es afectado seriamente en los movimientos tanto de las personas como de las cosas.

Según Kearney, las fronteras tienen dos misiones que en mi opinión son muy importantes, esto son, clasificar y filtrar, tanto a las personas como a los objetos que cruzan por las fronteras. Clasificar en el sentido de definir, categorizar y afectar de varias formas de identidades que son circunscritas y divididas por ellas, a la vez que las atraviesen, y filtrar, en el sentido de permitir pasar ciertas cosas, pero no otras y controlar la proporción en que algunas cosas pasan (Kearney, 2006: 33,50,51). Así, la frontera estadounidense-mexicana<sup>33</sup> define y clasifica legal y formalmente a aquellos que la cruzan en varias categorías, por ejemplo, visitantes no inmigrantes, inmigrantes indocumentados, residentes legales o potenciales ciudadanos norteamericanos. Y esta clasificación legal y formal interactúa con los patrones informales y populares de clasificación sociocultural y, en consecuencia, los inmigrantes sin documentos legales se ven obligados a aceptar los trabajos mal pagados bajo pésimas condiciones, además de la inestabilidad del empleo.

La frontera permea o excluye a ciertas personas que intentan atravesarla conforme a la identidad legal formal, impuesta por ésta así como los objetos acompañados a aquellas y las mercancías destinadas a Estados Unidos. A partir de la concertación del Tratado de Libre

---

<sup>33</sup> Kearney hace una diferenciación entre la frontera estadounidense-mexicana y la frontera mexicana-estadounidense. La primera es la frontera construida por Estados Unidos y la segunda por México.

Comercio, la frontera se hace más permeable al capital y a las mercancías, pero menos permeable a los movimientos de las personas que van a Estados Unidos como consecuencia de la severización de la política inmigratoria.

En el caso de los yaquis de Sonora, como grupo indígena fronterizo, tienen derecho a visitar a las comunidades en Arizona en caso de que presenten en la oficina de inmigración las cartas oficiales elaboradas por Pascua Yaqui pero con ciertas limitaciones, por ejemplo, algunas personas que han permanecido en Estados Unidos más días del plazo concertado, la próxima vez que viajen a Tucson no les será permitido pasar por la frontera o les darán menos tiempo de permiso de la estancia en Arizona. Es importante agregar que los yaquis de Sonora que entran con permiso sólo tienen derecho a estar dentro de la reserva; aunque es posible salir de la reserva y pasear por la ciudad, no es recomendable hacerlo ya que si el policía lo detiene fuera de la reserva no cuentan con mismos derechos que los demás extranjeros. Además, la frontera ejecuta la filtración no sólo a las personas sino también a los objetos, sobre todo objetos rituales que llevan los danzantes y los músicos; estos objetos ceremoniales son inspeccionados y revisados en la oficina de inmigración sin ninguna consideración cultural y dado que para los yaquis sus objetos rituales son sagrados, no quieren que los toque una mujer ni que sean maltratados.

Con esta breve presentación teórica de las fronteras, abordaré diferentes tipos de intercambios que se realizan entre las comunidades yaquis de ambos lados de la frontera y al mismo tiempo que analizaré cómo la frontera afecta y limita al intercambio fluido y estrecho entre ellas.

### **Intercambio matrimonial- la creación y la reproducción de la familia transnacional –**

El intercambio de parentesco no es un proceso reciente, pero ha aumentado considerablemente en los últimos veinte años debido a la creciente comunicación entre ambos lados de la frontera. Me refiero al matrimonio entre el yaqui arizonense y la yaqui sonorenses o el yaqui sonorenses y la yaqui arizonense, aunque éste es mucho más común que el primero. Aquí sólo mencionaré el matrimonio entre el hombre yaqui sonorenses y la

mujer yaqui arizonense, ya que durante mi estancia del campo no encontré un caso contrario a éste, es decir, la pareja de un hombre yaqui arizonense y una mujer yaqui sonorense.

Los vínculos de parentesco establecidos entre los dos lados de la frontera no son el resultado del proceso histórico sino más bien de un proceso reciente. La mayoría de los yaquis saben que tienen parientes en Arizona, pero ya han perdido los viejos lazos. Casi todos los lazos familiares que tienen en la actualidad los yaquis de Sonora con los yaquis de Arizona son resultado de matrimonios o migraciones recientes; algunos dicen que tienen hermanos, hermanas y otros tíos, tías o sobrinos, sobrinas, pero son yaquis mexicanos migrantes o en algunos casos son yaquis norteamericanos porque sus padres migraron a Estados Unidos. El motivo de la migración o la estancia temporal es, en la mayoría de las veces, la participación en los rituales. De este modo, la migración de los yaquis de Sonora a Arizona tiene mucho que ver con el matrimonio, ya sea primero el matrimonio o la migración.

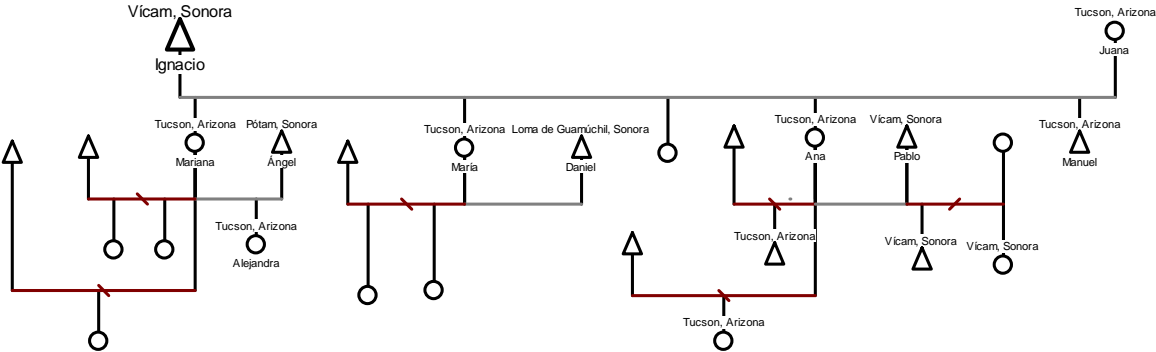
Mi trabajo de campo en Arizona empezó en marzo de 2011, unos días antes del Miércoles de Ceniza. Al llegar al centro de Tucson, empecé a preguntar sobre la reserva de los yaquis, pero nadie sabía indicarme con certeza dónde se ubicaba, incluso algunos ni siquiera sabían de la existencia de la reserva yaqui en la ciudad de Tucson. Después de tres o cuatro horas perdida en Tucson, por fin pude llegar a la reserva, Pascua Yaqui transbordando varios autobuses que corren en la ciudad. La Pascua Yaqui se sitúa por el suroeste de Tucson y al sur de la reserva se encuentra la reserva de San Xavier<sup>34</sup>. Hay dos rutas de autobús que comunican a la reserva con el centro de Tucson: una a la reserva y otra al Casino del Sol. Cuando llegué a la reserva, llamé a una chica yaqui estadounidense, María a quien conocí en Sonora. María tiene un novio yaqui de Sonora, Daniel, quien empezó a vivir con ella desde hace un año. María llegó con Daniel y sus dos hijas al lugar de la cita y me llevó a la casa de sus padres. Sus padres viven en la reserva, en una de las casas de renta. A medida que avanzaba la plática, me di cuenta de que el padre de María, don Ignacio es yaqui originario de Sonora y la madre, doña Juana es yaqui de Estados Unidos. Asimismo, otras

---

<sup>34</sup> Es la reserva de los tohomo o'odham en la que se encuentra la Misión de San Xavier del Bac

dos hijas tuyas también tienen como pareja a yaquis sonorenses. También conocí por azar a las personas que estaba buscando y llegué a una casa adecuada para la investigación, porque la familia de don Ignacio es precisamente la familia transnacional que cada generación se une y fortalece el lazo entre familias yaquis de Arizona y las de Sonora.

Don Ignacio (61 años) y doña Juana (67 años) tienen 4 hijas, Mariana (38 años), María (35 años), Marina, Ana (29 años) y un hijo, Manuel así como 22 nietos y 2 bisnietos. Toda la familia de don Ignacio, excepto sus nietos y bisnietos, habla el yaqui además de inglés y un poco de español, por lo cual la gente de Arizona respeta a la familia y la considera como yaqui auténtica. Don Ignacio y doña Juana trabajan en el *Language Department* donde enseñan el lenguaje yaqui. Además de esa actividad, don Ignacio tiene un programa de radio tres días a la semana, en el que narra los cuentos en el yaqui y emite los sones de pascola y del venado. La familia de don Ignacio también se dedica con devoción a los rituales, don Ignacio es el capitán de caballería en la iglesia del Señor de los Milagros y fuera de la Cuaresma trabaja como moro; su hija Ana es cantora en la misma iglesia; su hijo Manuel tiene cuatro identidades: el danzante del venado y pascola, el arpista y chapayeca en la estación de Cuaresma; hijo mayor de Ana es danzante del venado y pascola y cabo del kohtumbre. La alta participación en los rituales es otra de las razones por la cual muchas personas conocen y respetan a la familia en tanto poseedores de *lutu'uria*.



Gráfica de la genealogía de la familia de don Ignacio con omisiones

### *Don Ignacio y doña Juana*

Don Ignacio nació en Bataconcica, pero se trasladó a Vicam Swich cuando era niño. Al principio iba a escuela, pero la necesidad económica no le permitió seguir estudiando y empezó a trabajar en varios tipos de trabajo: manejo de trocas en el campo, pisca de tomates y calabazas, trabajo temporal en el mar, trabajo en la linera divisora entre los mexicanos y los yaquis, etcétera. Don Ignacio conoció a doña Juana mediante su hermano, quien había ido a Arizona varias veces. Después del intercambio de cartas de VÍcam a Tucson, en 1973 don Ignacio cruzó la frontera y visitó a las comunidades yaquis por primera vez a fin de asistir a una boda invitado por doña Juana. Sin embargo, don Ignacio y doña Juana terminaron casándose antes de la boda invitada. Después del matrimonio, don Ignacio arregló los papeles con ayuda de un abogado para conseguir la residencia. En Tucson, consiguió varios tipos de trabajos, por ejemplo, hacer techos, enseñar la lengua yaqui en el preescolar dentro de la reserva y en escuelas públicas fuera de la reserva.

Su trabajo ritual empezó después de la inmigración. Cuando estaba en México él no participaba en los rituales y sólo veía las fiestas. Sin embargo, debido a la necesidad, en Arizona empezó a enseñar la danza del venado y pascolas y el canto del venado en la escuela pública del distrito; más adelante entró en el grupo de kohtumbre cuando sus hijas todavía eran pequeñas pero no fue por manda sino que su tío le pidió que entrara en kohtumbre; al principio don Ignacio no pensaba hacerlo, ya que toda su familia tenía salud y no encontraba la necesidad de participar en aquello. No obstante, finalmente decidió participar en kohtumbre por sus hijas para que crecieran sanas y lo persignaron en el fariseo, ya que como sabe hablar yaqui pensaron que en el futuro él podría dirigir palabras en yaqui.

Primeramente comencé a ser moro con el grupo de pascolas, pues la cultura me gustó, para servir a la pueblo, a la comunidad, como puedes ponerle (..). Para que () esto, duré tantos años como 18 años de fariseo, para que entienda no chapayeca, fariseo, ahorita voy 4 años de capitán, de capitán es muy difícil, tienes de una responsabilidad muy grande, una responsabilidad muy grande con el pueblo (don Ignacio, 61 años, el capitán de caballería y el moro, entrevista realizada en 2011).

Cuando sus padres de VÍcam todavía estaba vivos, don Ignacio y su familia iban a visitarlos cada dos semanas, sin embargo, después de la muerte de sus padres y sus parientes mayores, don Ignacio no quiso tener muchos recuerdos de sus mayores y ahora sólo va de vez en cuando al pueblo natal, cuando hay necesidad, por ejemplo, la muerte de un pariente cercano, el bautizo o el cabo de año. También regresa a su pueblo para amarrar a los danzantes y músicos de Sonora, así como para traerlos a Arizona y llevarlos de regreso.

Don Ignacio es famoso y reconocido tanto en Arizona como en Sonora por su trabajo ritual. En la estación de Cuaresma, cuando vienen varios danzantes y músicos de Sonora, éstos visitan a la casa de don Ignacio donde se les ofrece comida y algunos de ellos se quedan en su casa viendo televisión o descansando. Entonces, entre la familia de don Ignacio y los danzantes y músicos de Sonora que vienen cada año en la Cuaresma o en fiestas patronales se establece una relación, un lazo en el que se da el intercambio de dones, especialmente la comida y el hospedaje.

### *Ángel y Mariana*

La hija mayor, Mariana tiene una hija con un *masso* de Pótam, Ángel. A partir del 2000 Ángel empezó a participar en los rituales en Pascua Nuevo, Arizona. Ahí conoció a Mariana y procrearon una hija en Tucson. Como tenía la visa, Ángel iba a Tucson y se quedaba ahí unos meses y después regresaba a Sonora. Ese fue su estilo de vida durante tres o cuatro años hasta que en el 2008 le quitaron la visa por una razón confusa y desde entonces ya no puede visitar a la familia de Tucson. Mariana y su hija de vez en cuando lo visitan en Sonora pero su trabajo no les permite quedarse por mucho tiempo. Aunque quiere conseguir la visa de nuevo para visitar a la familia, Ángel no puede adaptarse bien a la vida de la reserva.

A veces no quiero ir ahí, porque necesito salir, trabajar algo. No puedo dejar mi raíz. Mi esposa está impuesta vivir allá, no puede vivir aquí, aunque dice que “voy a venir a vivir aquí”. Muchas personas se quedaron allá ‘por su gusto. (..) Aquí (Sonora) está libre de todo, estando allá, tiene que trabajar todo el día, aquí no. Tiene que pagar la luz, el agua, el gas. Tiene que comprar todo, la comida, terreno. Aquí no usa el gas, sólo paga la luz y el agua (Ángel, el *masso*, 2010).

Su hija ha vivido en Sonora con la familia de Ángel algunos meses y aprendió el yaqui, aunque no intenta hablarlo. Los padres de Ángel iban a Tucson muy seguido para vender las artesanías cuando vivía el padre, pero en la actualidad la madre de Ángel no se anima a ir sola a Arizona. Sin embargo, ambas familias mantienen la comunicación y la visita a sus casas cuando tienen la oportunidad.

### *Daniel y María*

La segunda hija de don Ignacio, María, tiene un novio yaqui sonorense, Daniel. Es originario de Loma de Guamúchil cuyos padres son don Luis, el músico de los matachines y de pascola y doña Guadalupe, la cantora de Loma de Guamúchil. Daniel es danzante del venado y pascola, aunque en Sonora nunca ha participado como danzante en las fiestas y no lo reconocen como tal. Daniel empezó a ir a Arizona desde hace cuatro años a fin de participar en las fiestas y a partir de entonces iba regularmente a Tucson por motivo ceremonial. Fue en Arizona donde Daniel y María se conocieron y a partir del 2010 han vivido juntos en la casa de María, situada fuera de la reserva. María trabaja en los casinos y tiene dos hijas quienes no tienen relación sanguínea con Daniel.

Daniel ha participado en varios tipos de fiestas, por ejemplo, la de Cuaresma, cabo de año, boda y fiestas patronales, sobre todo en la iglesia del Señor de los Milagros, puesto que aunque todavía no están casados por la iglesia, la pareja es considerada como legítima y por consecuencia, se produce tanto la relación parentesco entre la familia de don Ignacio y la familia de Daniel como la obligación como parte de la familia de don Ignacio.

Igual que para Ángel, la vida en Tucson no es fácil ni cómoda para Daniel. Aunque él sí tiene la visa, se queda en la casa casi todo el día debido a la falta de transporte mientras María trabaja en los casinos. Tampoco tiene muchas opciones a dónde ir ya que sus amigos y conocidos están trabajando. Además, Daniel no sabe hablar inglés, lo cual lo impide en gran medida comunicarse con las demás personas fuera de la reserva. Esto muestra un marcado contraste entre la vida de Arizona y la vida de Sonora puesto que en los pueblos yaquis siempre se mantiene la comunicación con la gente, ya sea en la calle o en la casa, por el hecho de que todos se conocen. Ese tipo de vida no existe en Tucson y muchos yaquis comentan que “Tucson es muy triste”, a pesar del desarrollo urbano y la comodidad



que presenta la ciudad. La falta de lengua común también afecta a la familia de María. Daniel y María se comunican en yaqui, a veces con un poco de español mientras que María y sus hijas se comunican en inglés, aunque su hija mayor también domina un poco el idioma yaqui.

Después de haberse trasladado a Tucson, Daniel no pierde la comunicación con su familia y sus amigos de Sonora. Habla frecuentemente con ellos por su celular y de vez en cuando María manda remesas a la familia de Daniel. La pareja intentó casarse dos veces, una vez en Tucson y la otra en Sonora, un día antes de la fiesta de la Virgen del Camino. Sin embargo, la boda tradicional “con tamales y pascolas”, que se iba a celebrar en la Loma de Guamúchil se canceló debido a la muerte de un pariente de Daniel y hasta ahora no tienen fecha programada para la boda.

#### *Pablo y Ana*

La hija menor, Ana, está casada con un pascola de Vícam, Pablo. Es pascola muy famoso y reconocido en Sonora y ha participado en muchas fiestas desde niño. Desde hace quince años empezó a cruzar la frontera a fin de participar en fiestas y la pareja se conoció en una que se realizó en Arizona. Cuando la conoció, Ana tenía quince años y la relación de ellos era más bien familiar; Pablo visitaba la casa de don Ignacio cuando estaba en Arizona. Como nunca tuvo la visa, su estancia en Arizona era temporal, sólo cuando asistía a los rituales. A medida que Pablo iba a Arizona y se encontraban en las fiestas, poco a poco se iban acercando y por fin se casaron el año pasado. Después del matrimonio, comenzaron a hacer los trámites para conseguir el permiso de la residencia en Estados Unidos, sin embargo, debido a la falta de recursos económicos para contratar un abogado y reunir los documentos necesarios no pudieron concretar el proceso. Mientras tanto, Pablo no podía regresar a Sonora, incluso no podía salir de la ciudad por las leyes inmigratorias porque no tenía un documento oficial que le permitiera su estancia en Estados Unidos y único que protegía su estado legal era el hecho de haber comenzado los tramites de la inmigración. Unos días antes del Sábado de Gloria cuando salió por fin su visa, Pablo, Ana y sus hijos se trasladaron a Sonora a ver las fiestas de Semana Santa y aprovecharon para visitar a la familia.

Pablo es de Vícam Swich, Sonora. Cuando tenía cuatro años sufrió la separación de sus padres y comenzó a vivir con su madre y sus hermanos. Sin embargo, cuando tenía siete años falleció su mamá y se quedó a cargo de su hermano mayor. Sólo pudo terminar hasta el segundo año de la secundaria por falta de dinero. A partir de entonces trabajó como jornalero en las fábricas de Hermosillo, Chihuahua y Guaymas así como en los campos de cultivos y en la construcción. A los ocho o nueve años comenzó a bailar el pascola y a participar en las fiestas. Obtuvo todos los conocimientos, la tradición y las danzas de pascola participando en las fiestas. Él siempre estaba rodeado de las personas mayores, los danzantes y los músicos. Cabe mencionar que todos los danzantes y los músicos con quienes Pablo trabajaba en Sonora son muy famosos y respetados en Sonora lo que le confiere prestigio como danzante de pascola. Antes de casarse con Ana tenía una esposa yaqui sonoreense y procrearon dos hijos; después de un tiempo, la separación fue inevitable. Desde que se mudó a vivir a Arizona cada mes manda un poco de dinero para sus hijos en Sonora. Debido a su condición legal se le ha dificultado sobremanera conseguir un empleo, aunque trabajaba temporalmente en el *Language Department* enseñando la danza y la cultura yaqui.

La situación de Pablo en Tucson y la relación con la familia de Ana parece mejor que la que prevalece en otras parejas. Aunque no puede salir de la casa, igual que los demás, Pablo siempre está alegre y animado. Se encarga de los quehaceres domésticos mientras Ana trabaja y la espera en la casa con la comida preparada. Asimismo, la relación con los hijos de Ana es buena; Pablo y Ana se comunican en el yaqui mientras Ana y sus hijos se comunican en inglés, pero siempre hay entendimiento en cierto grado en la familia ya que Pablo aprende el inglés con los hijos de Ana y éstos entienden el yaqui perfectamente, aunque no quieren hablarlo. Pablo ha podido adaptarse en la vida de Estados Unidos, pero añora fuertemente a su pueblo y a su familia.

Extraño a mi familia, mis amigos, mi pueblo, mi gente, mis compadres, como quisiera andar ahí. Aquí no me acostumbro. La ciudad todo muy rápido, hay que checar la hora. Extraño mi pueblo. Quiero seguir participando en las fiestas de allá, no quiero perder raíces, lazos (Pablo, el pascola, entrevista realizada en su casa, 2011).

Ana a los trece años comenzó a participar por gusto en los rituales como cantora, pero sin persignarse. Con el tiempo iba aprendiendo los cantos y los rezos y le fue gustando cada vez más. Sin embargo, como dice Ana, en su juventud siempre existía una lucha interna en ella: entre servir como cantora y salir al baile o divertirse con sus amigos. En 2004 se persignó como cantora en la iglesia del Señor de los Milagros y participaba en todos los rezos y las fiestas como cantora principal<sup>35</sup>. A los quince años tuvo a su primer hijo y se vio obligada a trabajar aunque nunca dejó el estudio. Por las mañanas iba a escuela y por las noches trabajaba en el Casino en la limpieza. Sin embargo, volvió a embarazarse y tuvo que dejar ese trabajo. A partir de entonces ha tenido varias experiencias laborales en la reserva, en el casino o en el concilio, aunque también ha pasado temporadas como desempleada. Para Ana los pueblos yaquis en Sonora no eran ajenos ni extraños ya que desde niña visitaba los pueblos de Sonora con su familia frecuentemente. Cuando está en Sonora, siente que su raíz está ahí y su corazón está en paz y tranquilidad porque “en Arizona hay mucho estrés”. Asimismo, cuando se encuentra en Sonora se le ocurre una idea;

Cómo vivía la gente, los antepasados, me viene la mente la idea e imaginar el pasado, mi raíz, mirar monte, la sierra, pensar a la pobre gente que se murió. Me dio tristeza (Ana, 29 años, la cantora, entrevista realizada en su casa de 2011).

Pablo y Ana intentan crear una familia transnacional, incluyendo a los hijos de Pablo que viven en Sonora para lo cual planean -cuando tengan suficientes recursos económicos- conseguir la visa para que ellos puedan visitarlo cuando quieran. Unos días antes de que empezara la fiesta de la Virgen del Camino Pablo, Ana y los hijos de ésta llegaron a Sonora para asistir a la fiesta junto con los hijos de Pablo; al llegar a Sonora fueron por los hijos de Pablo y se dirigieron a la playa para jugar en el agua y pasear un rato. Después de dos días en la playa se trasladaron a la casa de doña Guadalupe, la madre de su hermano político, Daniel. Cuando yo llegué a la casa de ésta por la mañana, estaban todos en su casa. Pablo, Ana y sus hijos dormían en los catres al aire libre. Ana llamaba a la doña Guadalupe *commai* (comadre) y ambas preparaban el desayuno. Mientras esperaban el desayuno Pablo,

---

<sup>35</sup> En la actualidad ha dejado de participar debido a los problemas internos del grupo de la iglesia.

su hijo y el hijo de Ana se fueron a cortar el pelo, mientras que una hija de doña Guadalupe, que estaba de visita en la casa, le cortó el pelo a la hija de Ana. Al terminar de preparar el desayuno, todos desayunaron juntos. El intercambio siguió en la casa de la doña Guadalupe hasta que Pablo, Ana y sus hijos partieran a Vícam para visitar a los parientes de Pablo. Cuando doña Guadalupe visita Tucson los anfitriones son don Ignacio y su familia; esto nos demuestra claramente que aunque entre las dos familias existen distancias físicas, las relaciones de parentesco por alianza son estrechas y el intercambio de dones se da siempre cuando se visitan.

Por otra parte, tanto Pablo como Ana, en tanto participantes activos en los rituales, están preocupados por la situación actual de los yaquis de Arizona y Sonora.

Está perdiendo la cultura. Todo va cambiando tanto aquí como allá, los jóvenes, los niños ya no quieren participar, las televisiones, las computadoras nos están quitando la cultura, aquí la juventud casi no habla dialecto, 80 por ciento de dialecto, ni lo entiende el idioma. No lo habla el yaqui, dice que corre la sangre yaqui, tanto allá, México igual. Alcoholismo y drogadicción afectan al idioma. (Pablo, el pascola, 2011)

Preocupados por la pérdida del idioma y la participación pasiva en los rituales, creen que muy pronto se perderá el idioma y la cultura yaqui. Pablo quiere transmitir lo que ha aprendido en Sonora con su gente, en especial la danza y el idioma. Tanto Pablo como Ana consideran que la transmisión del lenguaje y la práctica cultural es la tarea principal para ellos y están muy interesados en enseñar el idioma y la danza para que los yaquis continúen como yaquis, porque para ellos la pérdida del lenguaje y de las prácticas culturales significa el fin de la tribu yaqui.

Estoy muy orgulloso de pertenecer a la tribu, el gobierno mexicano ha quitado muchas tierras. La raíz, la cultura tan grande, tan rica. Por eso siento muy orgulloso de ser yaqui. La tribu yaqui, es la tribu reconocida por el gobierno mexicano y norteamericano, es orgullo, nunca se acabe la tribu yaqui. Si pierde el lenguaje, sólo va a quedar la historia. Aquí va a quedar como seris, porque son pocos. Si se acaba el dialecto, se acaba la tribu (Pablo, el pascola, 2011).

*Nicolás*

Nicolás tiene 48 años, es originario de Pótam pero tiene 31 años viviendo en Tucson. Actualmente trabaja en el *Language Department* con don Ignacio y doña Juana como maestro de la lengua yaqui. Nació en un rancho situado cerca de Pótam y su familia se trasladó a Pótam después de la muerte de su tío. Terminó la escuela hasta el sexto grado de primaria y empezó a trabajar con su padre en el campo. En su juventud tuvo varios trabajos en los pueblos yaquis, pero en 1979 migró a Estados Unidos por dos razones principalmente: quería conocer la ciudad de Tucson y porque tenía una novia de yaqui estadounidense quien ya estaba embarazada de su primogénito. Inicialmente pensaba quedarse en Tucson sólo por un tiempo, sin embargo su mujer no le permitió regresar a Sonora puesto que ya había nacido su hijo. Igual que otros yaquis de Sonora, no podía acostumbrarse a la vida de Tucson.

Me ponía muy triste, los primeros días que llegué, me acordaba mucho para atrás, extrañaba mi pueblo de allá, mis amigos, mi gente. Extrañaba todo. Duré como 2 o 3 meses extrañando mi pueblo, tierra natal, me acordaba mucha comida que no comía aquí, la comida allá de México, y sucesivamente, pus así fui hasta que fui un poco olvidándome, olvidándome lentamente, me fui más, poco a poco acostumbrándome aquí, la vida, el ambiente (Nicolás, 48 años, el maestro de la lengua, entrevista realizada en 2011).

Después de tres años de unión libre con su mujer, Nicolás se casó por lo civil y tuvieron más hijos. Después del matrimonio arregló los papeles y consiguió la residencia, lo cual le permitió el retorno a su pueblo natal después de tres años sin visitar a su familia. Sin embargo, en 1998 falleció su esposa y se vio obligado a trabajar para mantener a su familia como único responsable de la casa. Antes de la muerte de su esposa tenía negocios informales como limpieza o venta de tortilla; al morir su esposa consiguió empleos más formales, primero en el casino y luego en el que se encuentra actualmente en el *Language Department*. Hoy en día vive en la reserva con su hijo menor. Para él las fiestas que tienen lugar en Arizona son iguales que las de Sonora:

Ya me acostumbro todo aquí (Tucson), el ambiente, la cultura, la cultura casi lo mismo de allá, la cultura que los mayores trajeron de allá de México. Con eso no tengo problema, lo que miro allá aquí lo miro, matachín, fariseo, todo eso los yaquis acostumbran hacer los yaquis, no me quejo. Para mi es como ir a México y mirar la fiesta, igual aquí, el lenguaje aquí la persona que habla, nunca se me ha olvidado mi lenguaje, español, yaqui, un poco de inglés (Nicolás, 48 años, el maestro de la lengua, 2011).

Nicolás mantiene comunicación constante con su familia de Sonora y de vez en cuando los visita, cuando su trabajo y su situación económica se lo permiten. La situación económica en su familia no marcha bien puesto que sus hijos se encuentran desempleados, por lo que él tiene que ayudarlos económicamente. Cuando se encuentra más desahogado de sus gastos, ayuda a sus parientes que se encuentran en Sonora.

Ahora fui, en enero, cada año voy por meses, cada año voy, duré un año sin ir, después un año dos meses voy, como no tengo chance, casi no voy, casi no voy porque por el trabajo, no hay dinero para ir, me gusta pasear pero dinero, para dar a mi familia, si no tengo, mejor no voy, así poco dinero mejor no voy, eso que me gusta ir mucho allá, cuando me dijeron no puede ir, es obvio que muchos van para a una parte, pero muchos para juntarse su dinero, me dicen todo, no hay dinero, la pobreza donde quiera, algunos tiene más que otro, algunos de verás no tiene nada, no tienen ni siquiera sobrevivir, aunque llega el momento difícil, como se dice, el crisis, donde quiera en el mundo la gente pasa muchos crisis, mucho tiempo lo tienen, también mi hija lo tienen, y pues tengo que ayudar, aunque yo también paso crisis, no me ahorca, por la crisis no me afecta (Nicolás, 48 años, el maestro de la lengua, 2011).

#### *Don Miguel y Doña Carmen*

La mujer yaqui de Estados Unidos, doña Carmen de 70 años, está casada con un yaqui sonorenses, don Miguel de 72 años y viven juntos en la reserva desde hace 23 años. Don Miguel, originario de Pótam, venía a Tucson desde cuando era joven como cantante de la música popular; actualmente sigue siendo guitarrista de los matachines y el moro en Sonora. Tanto él como su familia son muy respetados en Sonora: su hermana, doña Petra, es considerada como parte de la Autoridad Tradicional de Pótam y toda la familia y sus

parientes la respetan mucho como jefa de la familia. Doña Carmen iba a las fiestas cuando era niña. Sólo sabía el yaqui, pero en las escuelas aprendió el inglés. Terminó el estudio hasta la preparatoria y empezó a trabajar en escuelas como maestra del idioma yaqui. En ese tiempo no había textos ni libros del yaqui y enseñaba el idioma en forma comunicativa. Más adelante se casó con un mexicano originario de Texas y tuvieron siete hijos; en 1984 falleció su esposo y se quedó viuda.

La relación entre ella y don Miguel se remonta a años anteriores. Ella lo conoció a través de sueños y luego por los discos musicales compuestos por él que circulaban en Tucson, pero nunca lo había visto en persona. Después de décadas de conocerlo indirectamente, por fin doña Carmen y don Miguel se conocieron en una fiesta de Cuaresma y se casaron en Sonora después de cinco años del primer encuentro. Ella tenía 49 y él 50 años. Aunque su residencia está en Tucson, don Miguel nunca permanece mucho tiempo ahí; constantemente cambia de residencia, en Pótam o en Tucson, ya que en Estados Unidos don Miguel no tiene negocios mientras que en Sonora tiene tanto conciertos musicales como trabajos ceremoniales. Actualmente tienen 23 años de casados; cabe aclarar que, debido a las actividades de don Miguel, pasan poco tiempo juntos. Doña Carmen, por su parte, ya tiene ocho años sin visitar debido a un accidente de tráfico que tuvieron en el camino de Tucson a Pótam. La familia de don Miguel no los visita en Tucson por la falta de documentos legales y recursos económicos que requiere el viaje. Para doña Carmen don Miguel es “muy” yaqui por todos los lazos que éste tiene con los pueblos yaquis en Sonora y por su forma de ser como yaqui.

Miguel es puro yaqui. Es yaqui, nunca cambia la forma de ser. Conoce más Sonora que aquí, tiene más honores ahí que aquí. Quiere ir ahí cuando se muere él, está enfermo, tiene diabetes. Él quiere morir ahí, por eso yo quiero acompañar. (..) Tiene mucho talento, puede hacer un cinturón de fariseos, huaraches. También sabe tocar la guitarra, es puro yaqui (Doña Carmen, 70 años, la ama de casa, entrevista realizada en su casa en 2011).

Al principio sus hijos no lo aceptaban como padre pero la relación poco a poco ha ido mejorando. Asimismo, el nuevo lazo matrimonial permitió a la familia de doña Carmen conocer sus raíces; por ejemplo, su hija Isabela conoció por primera vez Pótam gracias a

don Miguel, cuando ella tenía quince años. Don Miguel los llevó a conocer otros sitios que Isabela no había conocido en Sonora. En la actualidad Isabela tiene un novio yaqui, oriundo de Sonora. Igual que en el caso de la familia de don Ignacio, cada generación reproduce y fortalece el lazo entre los yaquis de Arizona y los de Sonora.

### *Don José*

Don José tiene 78 años, nació en Guadalupe, Arizona pero se trasladó a Tórim con su familia cuando era niño y creció ahí. Su padre era de Tórim y su madre era de Guadalupe. Es primo de don Anselmo Valencia, líder espiritual yaqui. Es una de las razones por la cual don José es muy respetado en Arizona. A diferencia de otros yaquis, su traslado a Arizona es mucho más fácil por su binacionalidad, aunque su vista a Arizona no es muy frecuente.

Yo casi no voy. Muy poco a lo largo. Cuando los parientes tienen la fiesta, quieren que vaya yo, me invitan, entonces sí voy. O vienen por mí. Vienen por mí cuando quieren que vaya. Vienen en un ben grande. Solamente así muere un pariente, sí. Vienen por mí. O quieren que esté con ellos, ahorita vienen por mí. (..) Mis parientes tienen buenos carros. Me llevan a la frontera, camión, se pagan el pasaje. Se siente muy bien ahí. A gusto. Con los parientes. Me llevan a pasear por ahí, no se enfada uno. Teniendo negocio no dura mucho uno. Todo el día tengo que estar allá, río, ya me vengo (Don José, 78 años, el agricultor, entrevista realizada en su casa en 2010).

Don José tiene dos hogares, tanto en Arizona como en Sonora, pero prefiere estar en Sonora ya que tiene tierras de cultivo. Para él, ir a Arizona es como ir a ciudad de Obregón.

Ya tengo impuesto aquí, pero lo que puedo quedar me puedo quedar. Quédate, pues si me quedo. Hace cuenta que estoy aquí, estoy allá. Saben que soy de allá, tengo papeles. (..) Aquí me dieron tierras, tengo tierras para acá y aquí puedo estar y allá puedo estar. Quiero ir, si puedo ir, agarro papales y vámonos. Subir al camión o echar telefonazo, vengan por mí y ya vienen por mí. Estoy en dos partes. Aquí me llevo más por las tierras. Trabajamos en tierras aquí (Don José, 78 años, el agricultor, 2010).

Asimismo, sus parientes de Arizona lo visitan en Sonora, sobre todo en tiempo de fiestas.



Vienen, a veces en Cuaresma ellos. Vienen en cuaresma, se ponen manda aquí con santitos de aquí. Traen dinero, cooperación, veladoras, Semana Santa, Sábado de Gloria, los que no están ocupados, porque todo el tiempo están ocupados, igual que aquí. Tienen negocios (Don José, 78 años, el agricultor, 2010).

*Don Jaime*

Don Jaime tiene 59 años, es originario de Vícam, tiene 35 años viviendo en Tucson. Cuando tenía 24 años, cruzó la frontera a fin de participar en las fiestas de la Cuaresma; aunque en Sonora era de la tropa de kohtumbre, en Arizona empezó a participar en los rituales como moro.

Quando me vine para acá no conocía a nadie, no más mi tío, él ya vivía aquí, llegaba para acá también, y pues, cuando estaba haciendo una fiesta, en Marana, San Ignacio, parece, había, se miraba muy bonito todo, había mayores y estaba unos muchachitos hablando en hiyaki, me quedé mirando, me quedé muy contento porque aquí viven yaquis porque no conocía a nadie, nadie, nada más miraba a la gente, si son yaquis o no son yaquis, eran unos de Guadalupe que estaban participando ahí, cantado de venado, *masso*, pasoclas, y después comencé quedarme, quedarme y me quedé. (.. ) Me quedé aquí, a trabajar y ayudar ahorita para todos (Don Jaime, 59 años, el maestro de la lengua, entrevista realizada en Pascua Nuevo en 2011).

Con el tiempo comenzó a bailar el pascola y el venado danzas que aprendió viendo, “trabajando con los mayores”, porque en aquel tiempo había muy pocos danzantes. Participaba como danzante en varias fiestas en diferentes comunidades, como Guadalupe y Marana.

Me cuido yo mismo cuando ellos tienen la ceremonia, pero yo siempre lo respeto. Todo eso porque mis mayores me dijeron eso, todo me explicaron, cómo hace esto, trabajar como, ese movimiento, así vine, tengo como unos, después de eso no más venía, de allá para acá, a trabajar (Don Jaime, 59 años, el maestro de la lengua, 2011)

Se casó con una mujer yaqui quien participaba con él en los rituales, sin embargo, falleció cinco años después del matrimonio. Se volvió a casar con otra mujer y tuvieron hijos. Actualmente trabaja en el *Language Department* enseñando la danza y transmitiendo los

conocimientos rituales. Cabe señalar que don Jaime consiguió la ciudadanía estadounidense hace un año y ahora ya no es mexicano inmigrante, sino ciudadano estadounidense. Asimismo, es reconocido políticamente como miembro de Pascua Yaqui y goza de todos los beneficios proporcionados por la tribu.

La relación con su familia de Sonora no es muy favorable. Hace visita a su casa de vez en cuando y su familia a su vez tampoco viene a visitarlo por falta de recursos económicos. Sus parientes de Sonora, en su mayoría, ya fallecieron y don Jaime sólo tiene a su madre y su hermano. De vez en cuando manda dinero a su madre en forma directa o indirecta, es decir, encargar a una persona que viene de o va a Sonora. Don Jaime se acuerda todo lo que le han contado los mayores, la enseñanza de los mayores que transmiten en la cadena del don. La experiencia familiar y colectiva de la diáspora es una de esas.

Como ellos miraron muchas cosas que pasó antes, hubo guerras entre ellos, allá, en el Río Yaqui, muchos, mis abuelitos vino para acá, cuando, qué año, eso no me dijeron, entonces ellos iban como 6, 6 meses viajando por () andando a pie, él tuvo aquí, él trabajó aquí, porque antes no había líneas, no tenían que pedir permiso, no más entraron acá, los comieron porque los rancheros también, porque estaban asustados, querían matar, algo así, eso platicaron a mí, me acuerdo, no mucho, pero ellos me platicaron por eso tengo aquí, no más grabada. Y estuvo bien todo, mis abuelitos dijeron que tuvo una hija aquí, familia pero no los conozco, no los conocí porque ya falleció, entonces después todo eso pasó, y como se fue para atrás, entonces allá agarraron y llevaron para allá, al lado de México, que le dicen un pueblo, isla María, para allá lo llevaron. Y allá lo hicieron, dejaron, pero siempre él portaba pobre, salió del mar, nadaron, muchos se quedaron allá, entonces llegó otra vez atrás. Entonces ya estaba bien el pueblo, y había paz, él vino para acá, traía dólares para acá porque ha ganado, tenía acumuladitos (Don Jaime, 59 años, el maestro de lengua, 2011).

Don Jaime está muy consciente del vínculo y la continuidad entre los antepasados y los sucesores, la herencia de los mayores. Los conocimientos rituales, la fe hacia Dios y la importancia de participar en las fiestas que heredó de los mayores conforman su forma de ser, su identidad. Valora este don conferido por los mayores y considera que la transmisión de ese don a la siguiente generación es indispensable.

Ahorita todo lo que están trabajando la ceremonia también ya, son puros jóvenes que están de mayores ahorita, lo que yo conocí con que participé, ya fallecieron, pero es lo mismo, quedaron ellos como ellos decían que ellos se van a quedar en lugar de nosotros, tiene que grabarlo como, así tiene que grabarlo para que mañana pasado van a saber qué vamos a hacer, todos los mayores, pascolas, ya fallecieron también, ahora venados (Don Jaime, 59 años, el maestro de lengua, 2011).

Y sigue;

Paso, paso dice, que hizo en todos los pueblos, no aquí no más sino hasta donde quiera en otro país, pasó todo eso, por eso los mayores hicieron todo eso, ahí sacó todo, ahí sacaron todo eso, eso están trabajando aquí los yaquis, con respeto, en todas partes, santa iglesia, eso están haciendo.(..) Y nosotros, pasos que lo dieron, el pesado para uno, que están trabajando hace muy, pero ellos hacen, porque los mayores los hicieron así. Pero están dejando a nosotros, a los que manteniendo, van aprendiendo ahí, como en la escuela, aprendiendo a leer, así van a aprendiendo. Como nosotros muchos les platican cuando están ahí en Santa iglesia, ellos van diciendo qué lo que indica. Ese no es juego, ya tiene que trabajar todo bien, él va a tener sus hijos e hijas, él va a explicar a hijos, eso van quedando y como nosotros como yo te estoy diciendo, es todo mi vida, yo me voy a ir, por eso yo tengo que darle ejemplo, a explicar a las personas, así no más van subiendo, así van yendo, como tú vas a explicar a las personas, así lo explicaron a los mayores para que aprendan, para que expliquen, algún día me van a preguntar, con cuantas palabras, tengo que decir eso lo que estoy diciendo ahorita, lo que yo, desde mi cabeza, pero hay uno que saben más, más que yo, los mayores peor ahorita los mayores están poquitos que andan por aquí (Don Jaime, 59 años, el maestro de lengua, 2011).

Durante la entrevista, don Jaime se emocionó por todos los recuerdos y las memorias que resucitaron en su mente y la continuidad de las prácticas culturales desde tiempos remotos.

(Llorando) Lloro, lloro... porque me acuerdo de mi familia, lo que ellos me dieron, el corazón de hiyaki, de hiyaki, yaqui, porque, por eso ando todas partes, dándole, ayudándole a todo, es lo bonito. Yo, yo porque, me acuerdo lo que me dieron a mí, estoy muy, como se dice, contento, tiro lagrimas de mi parte, de mi parte estoy contento, *muy happy*, como dicen en ingles, porque ellos duraron, como hicieron los

mayores, porque la creencia, la herencia, qué están pasando en este mundo, este, este, eso lo que dijeron ellos, antes de que fallecieron, como vamos a morir (Don Jaime, 59 años, el maestro de lengua, 2011).

Asimismo, conserva los conocimientos que heredó de los mayores no sólo los rituales sino también consejos de la vida, cómo debe vivir uno.

Cómo vas a trabajar. Cómo vas a mantener a tu familia. Primero enséñate a trabajar. Si vas a tener una novia, todo eso me explicaron, no te va querer todo, comer, zapato, todo va querer. Curiosidad, todo va querer, no te va querer por bonito, porque te enamoraste con ella. Eso me platicaron. Por eso yo dije, primero tiene que saber a trabajar. Eso todo explicaban todos, los mayores, y las muchachas tienen que saber hacer tortillas, comidas, todo eso decían ellos, si tu novia no sabe hacer comida, te vas a morir de hambre. Era muy escrito. Primero trabajar, eso lo bonito. Si no sabes trabajar, qué vas a comer. Qué van a hacer. Por eso aprendí, vivir, querer. Ok. Como amar, quiere decir querer, respetar, tu mamá, tu tío, tu hermano, como vive, se quiere, respeto, es igual, ese estaba hablando, yo no entendía, pero entendí. Vivir todas partes. Pero todo eso que estamos haciendo ahorita, donde quiera allá o aquí donde quiera es trabajar, yo ceremonia que trabaja esta haciendo ahorita allá hay, donde salió todo (Don Jaime, 59 años, el maestro de lengua, 2011).

Sin embargo, su transmisión de los conocimientos a la siguiente generación no tiene mucho éxito. Se queja de que nadie quiere heredar el don, recibir el don que ha sido transmitido desde el tiempo remoto. Lamenta y está muy triste de que la cadena del don se interrumpa y que se desaparezca todo lo que ha aprendido sin ser heredado a nadie.

Porque yo explico, cuando quiero explicar, pero nadie quiere aprender, pero eso lo bonito (...) Porque nadie aprende conmigo, debo decir, este, lo que estoy diciendo (Don Jaime, 59 años, el maestro de lengua, 2011).

Los ejemplos de las familias transnacionales que he mostrado aquí son sólo una parte, ya que existen otras parejas yaquis de dos nacionalidades diferentes tanto formales como informales. Aunque cada persona tiene trayectorias y experiencias diferentes en su vida, todas las familias transnacionales mantienen el lazo y la comunicación establecidos por la

alianza entre las dos familias y, en consecuencia, el intercambio de dones que requiere la relación.

Por otra parte, los ejemplos de matrimonios transnacionales que di en este capítulo conllevan algunos problemas; la diferencia entre los dos países afecta el intercambio fluido, por ejemplo, las familias de Arizona no cuentan vacaciones mientras que las familias de Sonora no tienen recursos económicos ni los documentos inmigratorios que exigen en las oficinas inmigratorias fronterizas para el tránsito de la frontera. Asimismo, tanto los hombres recién llegados a Arizona muestran la dificultad de acostumbrarse en la vida de Tucson como los hombres con más diez años de experiencia viviendo en Tucson como don Ignacio y Nicolás, muestran gran nostalgia a su pueblo, su gente y el modo de la vida de Sonora.

Aunque las visitas y el intercambio de dones no tienen lugar en forma muy seguida, los rituales les proporcionan las oportunidades del reencuentro. Porque el momento del reencuentro entre ambas familias se da, casi siempre, cuando realizan las fiestas y los rituales, ya sea fiestas patronales que se celebran en cada pueblo o las fiestas familiares como bautizo, boda o cabo de año en los que se da el intercambio fluido entre las familias de ambos lados de la frontera. Asimismo, el intercambio económico entre familias transnacionales también se produce, aunque este hecho varía tanto entre las mismas familias como en la forma de envío.

Quiero poner énfasis en que la relación establecida por el matrimonio proporciona a las familias la oportunidad de conocer el otro lado de la frontera, tanto los lugares como las personas que no habían conocido y, por consecuencia, a veces generan otros vínculos matrimoniales en las próximas generaciones trasciendo la frontera, como es el caso de la familia de don Ignacio y la familia de Carmen. De tal modo, la relación entre ambas comunidades se reproduce y se refuerza cada vez más a través de la alianza matrimonial y el intercambio de dones que se da entre ellos. En todo caso, la presencia de los yaquis sonorenses en Arizona favorece a las comunidades yaquis de ahí. Los yaquis sonorenses, como don Ignacio y Pablo, están motivados a ayudar a la gente, dar continuidad de las

prácticas culturales y conservar el idioma. Así la transmisión de las prácticas culturales y del idioma yaqui se seguirá dando en Arizona a través del intercambio del parentesco.

### **Intercambio de rituales**

El intercambio de rituales no es una cosa reciente sino que tiene su desarrollo histórico. Después de haber establecido los asentamientos y reorganizado los rituales con la construcción del centro ritual, es decir, la iglesia, los yaquis de Arizona invitaban a los yaquis de Sonora a las ceremonias tradicionales, así como los yaquis de Sonora invitaban a los yaquis de Arizona. Algunas personas me indican que desde hace muchas décadas, los danzantes, los músicos y la gente de iglesia acudían a los pueblos yaquis en Arizona para participar en los rituales. En las décadas de 1970 y 1980 llegaban los *vans* para llevar a la gente de Sonora, tanto a los participantes como a la gente sin cargo a fin de que participaran en los rituales que tenían lugar en Arizona<sup>36</sup>. Actualmente la participación en rituales que realizan en Arizona casi se limita a los participantes directos de Sonora, en cambio la participación en los rituales en Sonora por parte de los yaquis de Arizona sigue siendo activa, pero en calidad de visitantes. La única participación en los rituales en Sonora sólo se da en la fiesta de la Virgen del Camino<sup>37</sup> que se celebra en Loma de Bácum, en la que se reúnen todos los danzantes matachines de ocho pueblos y de Arizona. Respecto a dicha fiesta, voy a abordar en el siguiente capítulo. Cabe señalar que los danzantes y músicos como poseedor de *seewa takaa* están libres y pueden ejercer su don dondequiera que los inviten. No obstante, hay forma de amarrarlos social y informalmente.

Aquí los mismos pueblos, por ejemplo, Loma de Guamúchil, necesitamos el atuendo para la danza del venado, aquí está, entonces ellos consiguen medio de municipios, o medio de estado, o sea a danzante no le cuesta. Hay unos que sí compra, cuando no tiene compromiso con nadie, si Loma de Guamúchil ese atuendo entrega, si decir a

---

<sup>36</sup> Actualmente los *vans* sólo utilizan para invitar y llevar a los danzantes y músicos, y a veces también a los maestros y las cantoras.

<sup>37</sup> Se celebra el 2 de julio. Es la única fiesta que congrega a toda la población yaqui en Loma de Bácum, tanto a las autoridades tradicionales y a los participantes directos como a los indirectos.

Jesús *Masso*, el más famoso de todos, él se va sentir comprometido con el pueblo, entonces lo que hace algunos danzante, voy a conseguir propio, cuando no tiene compromiso con nadie, a donde me invite (Juan, artesano de Vícam, entrevista realizada en su casa en 2010).

Ahora bien, el tráfico de los danzantes y los músicos sonorenses es sistematizado. Un mes o a veces incluso una semana o unos días antes de la realización de la ceremonia, los capitanes o el moro vienen a los pueblos del Río Yaqui para “amarrar”<sup>38</sup> a los danzantes y a los músicos. Al haber amarrado a los danzantes, regresan y vienen de nuevo uno o dos días antes de la fecha de la fiesta en *vans* para llevar a los danzantes y músicos a Arizona. Mientras están en Arizona, tienen asegurados el hospedaje y la comida, y al terminar la fiesta, los llevan a sus casas. La mayoría de los danzantes y los músicos que han tenido la experiencia de participar en los rituales en Arizona tienen la visa estadounidense, adquirida por parte de *Pascua Yaqui Tribe*. Es un contraste el hecho de que la mayoría de los yaquis no cuenta con la Visa norteamericana mientras que casi todos los participantes en los rituales del Río Yaqui adquieren la visa con toda facilidad.

La mayor participación de los danzantes y músicos sonorenses en Arizona tiene lugar en la estación de Cuaresma, los rituales que se celebran tanto en los pueblos de Sonora como en las comunidades de Arizona, lo cual implica que se requieren muchos participantes, los danzantes y músicos. En Sonora se celebra por lo menos en trece localidades y en Arizona en cinco comunidades y cada fiesta necesita, como mínimo, un danzante del venado, tres músicos para el venado, dos danzantes de pascolas y tres músicos de pascolas. Entonces, los capitanes de kohtumbre hacen esfuerzos para amarrar a los mejores danzantes posibles a fin de tener éxito en el ritual más importante, Cuaresma. El 5 de marzo por la mañana, don Ignacio y doña Juana, y María y Daniel dirigieron a Sonora para traer a los danzantes y músicos de Sonora a Tucson en dos *vans*. Su estancia fue muy corto, sólo ir y venir rápidamente, ya que tenían que estar en Tucson antes del Miércoles de Ceniza que cayó en

---

<sup>38</sup> El amarrar quiere decir invitar o contratar a los danzantes o músicos para las fiestas. Generalmente el moro está encargado de hacer este oficio. Para contratarlos, el moro tiene que acudir a su casa, hablarle en el yaqui y llevarle un paquete de cigarro, algo que raspe garganta y mil pesos simbólicos. Así se hace el contrato.

el 9 de marzo, 2011. Aunque don Ignacio está acostumbrado manejar el *van* muchas horas y cruzar la frontera, es también una tarea muy cansada;

Eso donde lo tengo, tener que cumplir con ellos, y siendo capitán, como muchos son capitanes, pero mandan a uno de confianza a México para que invite a las personas, como yo conozco mucha gente allá, y tienen confianza conmigo y me mandan. Y el día que voy a levantar o cuando venga de allá ya contraté este, este... está bien. Y cuando voy a levantarlo, cuando voy a otra vez, pero siempre se cansa uno de viaje de aquí para allá y luego uno correteándolos donde viven, algunos viven en rancho, pueblito de ahí, como barrio o comunidades que le dicen, pero siempre uno llega cansado y el mismo día comienza la visita (don Ignacio, 61 años, el capitán de Caballería y el moro, 2011).

El 7 de marzo a las diez de la noche don Ignacio y doña Juana por fin llegaron a la casa muy cansados. Al día siguiente por la mañana llegaron a dos hombres a la casa de don Ignacio, uno es David, músico de pascolas, originario de Pitahaya, Sonora y otro Carlos, danzante de pascola, originario de Guasimitas, Sonora. David y Carlos llegaron a Arizona en el día anterior con don Ignacio y doña Juana a fin de participar en el ritual del Señor de los Milagros y fue don Ignacio quien los amarró. Doña Juana les ofreció el desayuno y desayunamos juntos en la casa. Como tanto David como Carlos ya habían participado en los rituales en Arizona, tienen una relación estrecha con la familia de don Ignacio. Después del desayuno, fuimos a un supermercado que se sitúa fuera de la reserva, donde don Ignacio les compró los artículos de uso diario, como jabón, champú, toallas, etcétera. David y Carlos permanecieron hasta la tarde en la casa viendo televisión o platicando con la familia de don Ignacio, mientras que don Ignacio y doña Juana fueron a trabajar. David y Carlos venían diario a la casa y se quedaban hasta la tarde, compartiendo las comidas y charlando en el yaqui.

Asimismo, a la casa de don Ignacio tiene visitas seguidas; algunos son los danzantes o los músicos de Sonora para saludar o pedir unas cosas y otros son los kohtumbres, a fin de conseguir los cueros para hacer máscaras de chapayecas. En suma, el lazo establecido a través de los rituales genera una relación especial entre ellos así como la obligación de ayuda mutua. Esta relación extiende más que el puro intercambio de las comidas y cosas de



primera necesidad. Don Ignacio me comenta que en el Señor de los Milagros cuando un pariente o una persona importante de los danzantes o músicos de Sonora se encuentra enfermo, les ofrecen una cantidad de dinero que sobró de la fiesta y hacen una cooperación entre ellos para que ocupen ese dinero para gastos médicos. Entonces, la relación establecida por medio de los rituales exige el intercambio tanto material como económico.

El don en forma del valor económico no sólo se da en ese caso sino también en el momento del amarre. En la estación de Cuaresma, el Concilio ofrece una ayuda económica a las comunidades donde se celebran los rituales con objetivo de que los capitanes traigan los participantes de Sonora. Este dinero es destinado tanto para el viaje como la limosna que se ofrece a los participantes de Sonora. Para amarrar a los danzantes y músicos los capitanes les obsequian los cigarros y la limosna. En caso de que reciban los dones, se concluye el amarre y los danzantes y músicos tienen la obligación de participar en la fiesta. Asimismo, cuando van a traer a los danzantes y músicos a Arizona unos días antes de la fiesta, los capitanes ofrecen de nuevo la limosna a las familias de aquellos para que ocupen ese dinero mientras los danzantes y músicos se encuentran en Arizona. Esta ayuda económica es indispensable porque los sostenes de la familia estarán ausentes por lo menos 40 días en la casa, el tiempo que dura la Cuaresma, o incluso algunos permanecen dos o tres meses en Arizona, hasta el 3 de mayo, día de Santa Cruz<sup>39</sup>.

Los rituales que se celebra en Arizona, sobre todo en tiempo de Cuaresma cuentan tanto con los participantes de Sonora como con los de Arizona. En el Señor de los Milagros, los danzantes y los músicos, la gran mayoría, son de origen sonorenses; el pascola *yoowe*, el segundo y el tercero son de Sonora y los cuarto y quinto son de Tucson; el tamborilero y el arpista son de Sonora y el violinista es, parece, de Arizona. Además, iban a llegar más participantes, el danzante del venado y sus músicos antes del Domingo de Ramos. Aunque en el Señor de los Milagros tiene pocos participantes de Arizona, el intercambio de conocimientos se da, ya que los pascolas jóvenes de Arizona aprenden el baile y el procedimiento de los rituales a través de los rituales junto con los participantes de Sonora. En suma, es en los rituales en que la transmisión de dones de los danzantes sonorenses a los

---

<sup>39</sup> En Arizona, los rituales de Cuaresma termina en el día de Santa Cruz.

danzantes arizonenses tiene lugar y los danzantes jóvenes de Arizona van a yendo aprendiendo como don Jaime aprendió con los mayores<sup>40</sup>.

No obstante, el motivo de invitar a los danzantes y músicos sonorenses es no sólo el escasez de los participantes sino también la falta de personas que sepan tanto la danza como el procedimiento de los rituales, ya que en las fiestas yaquis no hacen el trabajo ritual sin ningún reglamento sino que existen los cantos adecuados conforme a tiempo así como los ordenes de rituales que tienen que seguir. Fue muy sugerente cuando pedí al director del *Language Department* que me recomendara unos danzantes o músicos de origen Arizona. El director del Departamento, quien tanto me ayudaba como controlaba mi investigación, me dijo que son pocos danzantes y músicos originarios de Arizona, lo cual me sorprendió, ya que he visto a los danzantes y músicos no sonorenses en las fiestas del Señor de los Milagros, Cristo Rey y San Martín. Al hablar con el director más detalle, me di cuenta de que se referiría a que son pocos danzantes y músicos que *saben bien*, no sólo las danzas y los cantos sino también el significado de cada movimiento, orden de los rituales y el lenguaje.

(Los pascolas de Arizona) no saben cómo va la fiesta. (..) Los pascolas deben saber hablar el yaqui. Los pascolas de aquí hablan el yaqui y saben llevar las palabras, por eso los llevan. (..) Para ser pascola tiene que saber el yaqui. Los danzantes de pascua, muchos, no saben el yaqui. (Mario, el pascola de Vícam, entrevista realizada en su casa en 2010)

Los danzantes de otro lado bailan bien, igual que aquí. Pero no saben bien el idioma yaqui. Es la diferencia. Danzar no más. (..) Para bailar, tiene que saber y hablar el yaqui, tiene que entender qué dice la canción. (..)El pascola mayor tiene que empezar, empieza hablar y saludar. Los pascolas de allá no saben hacerlo. Los que no saben el idioma, no saben el significado. No conocen bien los cantos, danzas, lengua yaqui (Ángel, *masso* de Pótam, 2010).

---

<sup>40</sup> En Arizona, se desarrolla la otra forma de enseñar a los niños iniciados. En el *Language Department* dan clases de la música y danza a los niños quienes están interesados en ellos.

Por otra parte, los danzantes y los músicos de Sonora coinciden en que participar en las fiestas tanto en Arizona como en Sonora es lo mismo, lo hacen para la gente, la fe y las promesas hechas con la gente, a pesar de las diferencias que existen entre los rituales de Arizona y los de Sonora.

Viene siendo lo mismo, para mí lo mismo participar en las fiestas de aquí y allá (Mario, el pascola, 2010).

A ellos interesan, pero a mí no me interesa ir a otro lado, porque aquí también hace la fiesta. Ellos vienen primero, por eso voy. (...) Los rituales de allá son diferentes, pero no más miramos y no dijimos nada. A ellos ya impuestos, no metemos, ellos hacen así, así lo dejaron, ya no hay gente mayor. (La participación en las fiestas) es por el respeto a los otros, las personas que me invitan. Por un respeto a ellos, no puedo decir que no, es compromiso que hace a uno (Roberto, el cantador del venado de Pótam, entrevista realizada en su casa en 2010).

Aquí, allá, en otra parte, eso estoy haciendo yo, así me aconsejaron, así me explicaron, es bonito entender todas partes, estos Santa Iglesia, entender, respetar, mirar, todo eso bonito. Es lo mismo en todas partes, es diferente, pero es lo mismo para uno, por el Dios. Nuestra madre que tenemos, no hay diferencia, no más unos movimientos que dicen, es diferente, pero ese lo mismo. Es lo mismo, están trabajando. Si vas a otro pueblo, miras otro, diferente, pero ese, ese, lo mismo que están trabajando en la ceremonia. Porque yo también miro, pero ellos lo entienden, los mayores trabajan así, ellos dejaron así a ellos, cómo explicaron, trabajaron. Ese, no hay más. Es lo mismo, no hay diferencia. Solamente el movimiento que hace, ese es diferente, pero no hay más. Queremos lo que los mayores dejaron. Creencia lo que tengo yo. No hay que discutir, decir por qué lo hacen, por qué están haciendo eso, no, porque ellos aprendieron así, así dejaron los mayores (Don Jaime, el maestro de lengua, 2011).

Fuera de la estación de Cuaresma la participación de los danzantes, músicos y la gente de Iglesia sonorenses también tiene lugar en Arizona por algunas razones; primero, los yaquis están acostumbrados a invitar a los mejores danzantes y músicos aunque se encuentran muy lejos; segundo, en Arizona algunas personas no presentan oficios fuera de la Cuaresma, ya sea danzante o maestro, y resulta siempre falta de participantes; tercero, como he dicho

antes, la mayoría de los participantes de Arizona no saben el procedimiento de los rituales así como lenguaje yaqui.

La participación de la gente de iglesia, es decir, los maestros, las cantoras y rara vez, los matachines tiene lugar, pero bajo ciertas condiciones y con limitaciones. A diferencia de los danzantes y los músicos, cada pueblo tiene propia gente de la iglesia, maestros, cantoras, matachines y entre otros, igual que el kohtumbre, por tanto ellos deben de cumplir sus promesas en su pueblo donde hicieron su manda, ya sea en fiestas patronales o en fiestas familiares como el cabo de año o la boda. Mientras no tienen oficios en su pueblo, pueden salir a otros pueblos para participar en fiestas de cualquier tipo<sup>41</sup>.

En la estancia del trabajo de campo en Sonora que realicé de octubre a diciembre de 2010, me tocó ver la tensión que generaba en la Loma de Guamúchil respecto a esto. Este año, la fecha de la celebración de la Virgen de Guadalupe, la santa patronal de dicho pueblo, cayó en el sábado, lo cual tanto los pueblos del Río Yaqui como los de Arizona iban a festejar en el mismo día<sup>42</sup>. Dos semanas antes de la fecha de la fiesta don Ignacio y doña Juana vinieron para amarrar a los danzantes, músicos, maestros, cantoras y matachines, explicando que no iban a tener los suficientes participantes en el Señor de los Milagros, porque todos iban a ir a Guadalupe, Tempe para celebrar su santa patronal. En Loma de Guamúchil invitaron a un maestro, unas cantoras y unos diez matachines. Sin embargo, al llegar Daniel y María a Loma de Guamúchil, les dijeron que no iban a ir, y en fin sólo lograron llevar las familiares de los que vinieron a amarrar. Un informante me explicó la razón por la cual no fueron: aunque nadie les obligó a quedarse en el pueblo, hubo presión social muy fuerte, y en consecuencia la mayoría decidió quedarse en su pueblo.

Los danzantes y músicos sonorenses aprovechan en la estancia en Arizona para conseguir un poco de dólares. En los días libres unos hacen “trabajitos” como cortar leñas y otros

---

<sup>41</sup>En ese sentido, la gente de iglesia no *debe* participar en los rituales de Cuaresma y Semana Santa ni el de día de muertos, pero sí les es posible en las fiestas patronales de los pueblos yaquis de Estados Unidos y en rituales particulares, cabo de año o funerales en condición de que no tengan oficio en su pueblo.

<sup>42</sup> Los yaquis de Sonora hacen la fiesta en la fecha que caiga el día de Santo Patronal. En cambio, los yaquis de Arizona realizan los rituales sólo en los fines de semana.

como Carlos, traen unas servilletas o máscaras para vender a sus conocidos o en un lugar particular. Por otra parte, la doña Guadalupe aprovechó la ocasión de la participación en los rituales en Arizona y permaneció un mes vendiendo las tortillas y los tamales para ganar un poco de dinero. No obstante, no todos trabajan y venden las artesanías, pero la mayoría aprovechan la estancia en Arizona, ya sea para llevar un poco de dinero a Sonora o para jugar en los casinos por un rato. Así, la entrada en Estados Unidos en calidad de participante en los rituales les proporciona una oportunidad de conseguir de dólares.

Aunque no se expresa verbalmente, hay ciertas ventajas en la participación en los rituales que tienen lugar en Arizona. Por un lado, existen ventajas económicas recibiendo la limosna como contraprestación de su trabajo ritual o trabajando temporalmente en Arizona. Por el otro, en Arizona como capital cultural los participantes muchas veces reciben más el reconocimiento y el prestigio que en Sonora, sobre todo para algunos participantes que no son famosos ni reconocidos como tal en Sonora. Como los danzantes y los músicos son libres, algunos prefieren participar en las fiestas donde hay más ventaja, ya sea económica o política.

El intercambio ritual es como una prueba de que los yaquis de Arizona intentan y quieren mantener los patrones rituales de los ocho pueblos. Por tanto, sin duda, la colaboración de los participantes de Sonora contribuye considerablemente a conservar la herencia como referente identitario y dar la continuidad en los rituales que han continuado desde tiempo remoto.

## **Intercambio cultural**

### **Los curanderos**

Este tipo de intercambio es también muy reciente y ahora lo encontramos muy sistematizado. En los ocho pueblos del Río Yaqui existen 60 curanderos y diez de ellos trabajan en una clínica, *hiak hitebi center*, situada en Pascua Nuevo desde hace más de diez años. Dichos curanderos trabajan por turno durante una semana y a cada curandero le toca dos veces el viaje a Tucson por año. Este intercambio de curanderos es administrado por

Pascua Yaqui quien elabora una lista que diga a quién toca tal fecha y en dónde hospedarse. Igual que en casos de los danzantes y músicos, la gente de Pascua vienen por ellos y los traen para Sonora. Asimismo, les asignan los hospedajes y dan dinero para los gastos, aparte del sueldo establecido. Cabe añadir que los curanderos yoremem también cuentan con la visa norteamericana.

### *Doña Andrea*

La curandera de Vícam, doña Andrea visita a Pascua Yaqui dos veces al año, en febrero y septiembre de 2011 para dar tratamientos a los pacientes que vienen a la clínica. La estancia en Tucson es muy corta, sólo una semana, pero muy ocupada, llena de los pacientes. Cabe señalar que el servicio proporcionado en la clínica es sólo asignado a los miembros de la Pascua Yaqui y es servicio gratuito. Doña Andrea trabaja con su esposo en la curación y juntos acuden a Pascua Nuevo. Tiene diez años de experiencia yendo a Tucson desde que una curandera originaria de Arizona la invitó a participar en dicho programa de intercambio de curanderos yaquis. Antes de la fecha indicada, viene un *van* para recogerlos, o en caso de que no venga, les dan dinero para el transporte y los gastos necesarios durante el viaje. Los curanderos hacen tratamientos en un cuarto que se sitúa entre el Concilio y la clínica. En la clínica trabaja de las ocho de la mañana hasta las cinco de la tarde y en el medio día toman comida en el comedor de la casa de anciano, *the liogue senior center*. Las enfermedades típicas son gases acumulados, dolores de cabeza, estómago, cintura, o pierna y diabetes. Doña Andrea cura con masajes y plantas medicinales. El espacio de la curación no es igual que las casas de los curanderos donde realizan la curación. En el cuarto no tiene altar, ni imágenes de Santo, entonces, doña Andrea siempre lleva una imagen de San Judas, Jesús o una cruz. Asimismo, no le permiten llevar las plantas medicinales ni aceites ya que en la inmigración no las permiten pasar. En cambio, se provee casi la mayoría de las plantas medicinales que ocupan los curanderos yaquis coleccionadas en California. Ella se queja de que en la clínica no está permitido el tratamiento de humos. De todas formas, doña Andera está contenta de tanto poder curar a la gente y ejercer su don como recibir un salario establecido.

Durante mi estancia en Tucson se encontraban dos curanderos yaquis en la reserva, una curandera y un curandero, originarios de Pitahaya. Mientras yo platicaba con las personas que venían a la casa de anciano, los dos curanderos llegaron al comedor para tomar la comida. La curandera se vestía del vestido tradicional, una blusa con bordado de *sewa* amarilla y una faldilla de color naranjada y el curandero se vestía de vaquero. Al entrar los curanderos al comedor, todos empezaron a fijar la mirada a ella, a la curandera y rumoreaban. Una señora que se sentaba al lado de mí me dijo; “es una curandera de Pitahaya, muy buena, me curó la vez pasada”. Algunos se acercaron a la mesa donde se sentaba la curandera para platicar o pedir consejos y otros permanecían viendo, con una mirada especial, supuestamente de respeto y admiración. Asimismo, cuando fui a visitar al cuarto de tratamiento, al abrir la puerta, estaban llenos de los pacientes esperando el tratamiento. Como su estancia en Tucson es muy corta, el tiempo que permanecen en Tucson se llenan de los pacientes quienes quieren recibir el tratamiento de los curanderos yoremem.

Es importante agregar que los curanderos que trabajan en dicha clínica, son los que tienen menos popularidad en los pueblos del Río Yaqui y algunos ni siquiera tienen el reconocimiento social como curandero. La participación en el programa del intercambio es voluntaria, es decir, sólo van los que quieren participar y los que no quieren o no pueden se quedan en Sonora. Asimismo, algunos curanderos acuden a los diferentes estados de Unión Americana por su propia cuenta haciendo curación no sólo a los yaquis sino también a cualquier persona que quiera recibir la curación.

El caso de los curanderos también muestra la continuidad de las prácticas culturales y la creencia en ella. Los yaquis de Arizona creen tanto en el curanderismo como en la medicina occidental y ocupan dos tipos de medicina conforme a síntomas. Asimismo, la continuidad de las creencias en medicinas tradicionales he observado en la vida cotidiana; el hijo de Ana tenía dolor de cabeza después de regresar de la fiesta y sobó con el huevo blanco y se le quitó el dolor, igual que los yaquis de Sonora que utilizan huevos blancos para quitar hechizo; Mariana no quiso comer los mariscos cuando tenía menstruación ya que los mariscos provenientes del agua enfrían al cuerpo caliente por la menstruación y hacen daño al cuerpo, igual que las mujeres yaquis de Sonora.

## **Las artesanías**

El otro intercambio cultural es el de objetos culturales. Son máscaras, vestimentas tradicionales, instrumentos musicales, cuadros, músicas tradicionales y entre otras cosas que ya casi no se producen en Arizona. Aunque estos objetos culturales son intercambiados con la intervención del dinero, es posible incluir en el marco del intercambio de dones, en mi perspectiva, ya que estos objetos culturales son altamente estimados por ambas comunidades que entran en la transacción y el uso de dichos objetos son principalmente rituales. Como indica Appadurai (1991) respecto al conocimiento, no hay gran diferencia entre el vendedor y el comprador de los conocimientos del objeto en cuestión como los casos de la compraventa de las artesanías entre turista y el artesano indígena. Es decir, el comprador y el vendedor comparten, en gran medida, los conocimientos sobre el objeto y los valoran en el mismo contexto cultural. La única excepción es las máscaras de pascolas que atraviesan de marco cultural y son adquiridas y valoradas por los coleccionistas occidentales, aunque colocadas en contextos culturales diferentes.

### *Doña Petra*

Doña Petra, la hermana de don Miguel pasa la mitad del tiempo del año en Tucson con objetivo de vender los objetos rituales. La doña, desde era joven, venía a Tucson de vez en cuando para vender las tortillas o comidas a fin de ayudar a la familia. Durante su estancia en Tucson permanece por la mañana en la casa de ancianos y por la tarde en la clínica. La gente sabe que la doña está en la clínica por la tarde y viene a encargarse de cosas según la necesidad que uno tiene. Por ejemplo, le piden los vestidos tradicionales, hábitos, rebozos, manteles, huaraches y aretes de oro, etcétera. Doña Petra acepta la petición y trae los pedidos en la siguiente visita. Por otra parte, su estancia en Arizona sirve para la transmisión de los conocimientos y las experiencias que ella ha tenido en la vida. Doña Petra me cuenta que muchas personas vienen a preguntar sobre el procedimiento de los rituales y prácticas culturales.

Nos preguntan. Recuperan sus conocimientos preguntando a la gente de aquí. Aquí están sus raíces. Las personas que están encargadas de cultura preguntan a la gente de



aquí, porque no están seguras de que están bien o falta algo (Doña Petra, la parte de Autoridad Tradicional de Pótam, entrevista realizada en su casa en 2010).

Doña Petra es muy respetada y famosa en la Pascua Yaqui tanto por la ayuda que ofrece la doña como por la posición política que tiene en Pótam, y es considerada como la parte de Pascua Yaqui y recibe una parte de los servicios, aunque no es registrada como miembro de éste.

### *Juan*

Juan es artesano que vive en Vícam Swich. Produce todo tipo de artesanías, las máscaras, los instrumentos musicales, los huaraches, los cinturones, la cabeza del venado, etcétera. Juan aprendió hacer la cabeza del venado y los cinturones por su padre y luego adquirió más capacidades de hacer diferentes tipos de objetos rituales. Sus artesanías circulan tanto en las comunidades yaquis como fuera de éstas, ya que son vendidos en el museo de los yaquis y en diferentes eventos como en las fiestas patronales. Asimismo, sus artesanías pueden conseguir a través del internet ya que tiene una página de web donde se presentan las artesanías yaquis. Juan empezó a elaborar las artesanías por su gusto.

Parte de que me gusta, y una manera de sustento, de que sí valía la pena, aparte de gustarme. De sacar adelante mi familia con ese trabajo. Y sí salió. Como le digo juego papel muy importante aquí, en cuestión de la elaboración de la artesanía, siempre me gustaba ese tipo de trabajo. Cuando estábamos morritos, hacíamos máscara con papeles, para jugar (Juan, el artesano, entrevista realizada en su casa en 2010).

Juan rara vez acude a Tucson por su trabajo y por la falta de la visa estadounidense. En cambio, algunas personas de Arizona vienen a comprar las artesanías a su casa. Asimismo, un miembro del Concilio quien se encarga de la cultura visita a su casa dos o tres veces al año para hacer los pedidos. Juan también ofrece ayuda como artesano tanto en Sonora como en Arizona. Hizo obsequio de un tambor a la Autoridad de la Loma de Guamúchil al que pertenece Juan.

Yo siempre puedo cooperar, pero siempre regalando porque no debe de faltar en la guardia, con ese tambor, cuando se reúne la gente, aquí todavía en la guardia usan

tambor, son tres llamadas, en segunda llamada ya vienen de medio camino o ya estar en la guardia. Y eso no debe de faltar (Juan, atresano, 2010).

Por otra parte, en el 18 de noviembre de 2010 Juan fue a Pascua Yaqui a fin de tener una entrevista y un taller de elaboración de un tambor y una máscara. Es tanto una ayuda para que sepan elaborar los objetos rituales en Arizona como la transmisión de un don para que de seguimiento de las prácticas culturales. El papel que juega Juan en las comunidades yaquis es importante por el hecho de elaborar los objetos rituales y ayudar a la gente en ese aspecto, pero Juan no olvida del aspecto lucrativo de las artesanías, pues intenta producir más y vender la mayor cantidad posible de éstas. Algunos yaquis no están de acuerdo con el negocio de Juan y lo critica abiertamente.

### *Doña Marta*

Doña Marta, originario y habitante en la Loma de Guamúchil, tiene una tienda de las artesanías en dicho pueblo. En la tienda, se provee casi todo tipo de las artesanías yaquis, pero sobre todo objetos femeninos; vestidos tradicionales (blusas y faldas bordadas), rebozos de diferentes tipos, manteles, servilletas, pañuelos, huaraches de tres puntadas y máscaras. Todos vestidos que se disponen en la tienda son originales y únicos ya que doña Marta misma hace diseños de los vestidos y encarga a las mujeres del pueblo la costura y el bordado. Otros objetos expuestos en la tienda los compra directamente de los artesanos yaquis de diferentes partes. Unos días antes de las fiestas muchas personas del pueblo acuden a su casa para conseguir cosas que les faltan; huaraches o vestidos. No obstante, la gente de fuera también viene a comprar las artesanías yaquis, pero uno debe de saber antemano la existencia y la ubicación de la tienda, ya que aparentemente no hay ninguna indicación ni un letrero. En ese sentido, el consumo de las artesanías es, en mayoría, interna y no es lo mismo de los casos como otros grupos indígenas que la venta de las artesanías a los turistas sustenta la economía del grupo. Doña Marta me dijo que alrededor de la fiesta de la Virgen del Camino vienen a su tienda muchas mujeres yaquis de Arizona a fin de conseguir los vestidos tradicionales y compran más de la mitad de los vestidos expuestos en la tienda. Es el momento que más tiene la venta. Las mujeres yaquis se acostumbran estrenar los nuevos vestidos tradicionales en el día de las fiestas. Doña Marta me comenta

que cuando está diseñando o bordando, se olvida de todo y se concentra en el trabajo. Para ella elaborar los vestidos tradicionales es su vocación y le encanta hacerlo.

Tanto los curanderos como los objetos culturales procedentes de Sonora son altamente estimados y valorados en las comunidades en Arizona. El intercambio cultural es indispensable para las comunidades yaquis en Arizona donde carece de éstos.

### **Intercambio económico**

El intercambio económico entre las dos comunidades se varía de formas y presenta una diversidad de los casos; primero, el intercambio económico que tiene lugar dentro de la familia; segundo, de manera personal o colectiva, una ayuda por parte de la gente de Arizona a la gente de Sonora; tercero, la inversión en diferentes sectores de Sonora por parte de Pascua Yaqui.

Como he mencionado en la parte del intercambio de parentesco, algunos yaquis residentes en Arizona ofrecen una ayuda económica a las familias de Sonora. Sin embargo, como el motivo de la inmigración no es por la búsqueda de trabajos sino más bien por el matrimonio, no está sistematizada la forma del envío ni la frecuencia del envío. Las parejas jóvenes como Ana y Pablo o María y Daniel suelen enviar el dinero por compañías remesadoras, como *western union* mientras que los mayores prefieren encargar a una persona la entrega del dinero o dar directamente. En todos casos, las familias de Arizona ayudan económicamente a las de Sonora cuando les piden o cuando les pasa algo, siempre existe la ayuda material y económica entre ellos. Este aspecto todavía falta mucho investigar.

La ayuda económica fuera del ámbito parentesco se varía de formas. Por ejemplo, ya mencioné en presente capítulo, en el Señor de los Milagros establece una manera de ofrecer una ayuda económica a los participantes de Sonora en caso de que tengan enfermos. Por otra parte, existe una cooperación tanto personal como colectiva. La gente de Tórim me menciona que la familia de Valencia, el fundador de la reserva vino a Tórim en la estación de Cuaresma y les cooperó una cantidad de dinero para los rituales de Cuaresma. Como

Anselmo Valencia fue originario de Tórim, la familia de Valencia establece un lazo con el pueblo de Tórim e intenta ayudar a la gente de dicho pueblo. Por otra parte, Don José Luis, un miembro del Concilio también muestra un caso parecido. Don José Luis fundó en 2002 una casa de anciano en Pótam, de donde eran sus padres y ofrecían una comida al día alrededor de 80 personas, tanto ancianos como niños. Sin embargo, este proyecto era mantenido por su propia cuenta y después de un año de la fundación se vio obligado a cerrar por falta de los recursos económicos. En suma, algunas yaquis de Arizona intentan reforzar el lazo con el pueblo de origen y ayudar al pueblo.

El ejemplo último son las inversiones que planea hacer el Pascua Yaqui en el sector agrícola, pesca, ganadería e invernadero en el Río Yaqui. Respecto a las inversiones existe una discrepancia entre las dos comunidades. En los pueblos yaquis de Sonora el tema de la inversión se menciona con entusiasmo y a veces se refiere a ellas como si las inversiones se pusieran en marcha en los pueblos de Sonora mientras que los miembros de Concilio prefieren no tocar el tema de las inversiones. De hecho, las inversiones todavía no se han puestas en marcha y el proyecto queda en el blanco. En la actualidad el apoyo que ofrece Pascua Yaqui se limita a los servicios jurídicos para la lucha por las tierras y el agua del Novillo. Según lo que comentan los miembros del Concilio, pareciera que la razón por la cual no se ha realizado las inversiones es, por una parte, Pascua Yaqui está invirtiendo mucho en sus nuevos proyectos y todavía no alcanza para invertir en el Río Yaqui, y por la otra, en el Río Yaqui los ocho pueblos tienen problemas políticos internos y eso dificulta que el Concilio haga inversiones en el Río Yaqui. Sin embargo, el proyecto sigue siendo vivo y considerado, aunque falta mucho ser negociado y desarrollado. En el presente trabajo, sólo quiero mencionar el caso de la inversión en la pesca puesto que es la única inversión que pude comprobar y conocer con más profundidad a través de la plática con los socios de Cooperativa, habitantes de la Bahía de Lobos.

La inversión en la pesca la propuso Pascua Yaqui a la Cooperativa Pesquera en 1990 según lo que comenta la gente de la Cooperativa. Se trata de la comercialización de los productos marítimos capturados en el Río Yaqui. A partir de entonces la negociación ha seguido, pero sin llegar a ningún acuerdo entre ellos más de diez años después. Los pescadores yaquis tienen la convicción de que el acuerdo con su hermano en la comercialización de los

productos marítimos es mejor que el con *Ocean Garden*, con quien tienen trato actualmente, aunque todavía no han llegado a firmar un trato de la comercialización.

Aquí, quiero abordar un breve análisis de manual de acuerdo del contrato de comercio internacional elaborado por el Pascua Yaqui. En dicho manual se expresa ocho lineamientos importantes para la comercialización de los productos marítimos, manifestando sobre todo quién hace cargo y hasta dónde. Existen tres puntos que quiero subrayar. Primero, el distribuidor, es decir, la Cooperativa Pesquera y las Autoridades Tradicionales hacen cargo de la compra, la exportación, la supervisión y el control de la calidad de los productos relacionados con la planta congeladora de envasado en el territorio Río Yaqui. El Pascua Yaqui por su parte se encarga de la administración del proceso operativo, proporciona el capital inicial para empezar las operaciones y vigilan el cumplimiento de las partes interesadas, en suma, actuar como gerente del negocio. Por la segunda parte, el financiamiento inicial por parte de Pascua Yaqui se utiliza para financiar la ejecución de las acciones de la pesca y de uso marítimo y se compromete a los pescadores para la venta exclusiva del producto capturado de las aguas territoriales del Río Yaqui a la Cooperativa. Por último, el Departamento Financiero de Pascua Yaqui realizará la transferencia de fondos de conformidad con el siguiente acuerdo; la inversión inicial se recuperará dentro de la duración de la temporada del producto; se retendrá el dinero sobre una base prorrateada de la inversión inicial en cada envío de transferencia hasta que la inversión está totalmente recuperada; también de cada transferencia, Pascua Yaqui adicionalmente retendrá siete por ciento como cobro de sus honorarios por proporcionar el capital inicial y la administración del proyecto.

Para el análisis comparo este manual con el contrato de *Ocean Garden*. En el contrato de *Ocean Garden* manifiesta que al entregar los camarones la Cooperativa, la empresa *Ocean Garden* procede la valoración preliminar del producto según algunos criterios y entrega en el día siguiente un anticipo en base a las estimaciones actuales del mercado. El precio definitivo será la cantidad que resulte de aplicar 92.5 por ciento al precio neto promedio de la venta que corresponda para el mes en que la empresa a su vez venda el camarón entregado. En función de las ventas que la empresa realice mensualmente, envía al productor una liquidación. A su vez, el productor se encarga de reunir condiciones de

inocuidad, calidad, embarque y entrega y de satisfacer los requerimientos sanitarios así como cubrir todos los gastos de procedimientos necesarios en la planta y de la transportación a las bodegas de la empresa, situada en California, Estados Unidos.

A primera vista, desde punto de vista la Cooperativa, la diferencia es pequeña en términos económicos. El contrato con Pascua Yaqui le permite comercializar diferentes tipos de productos marítimos, así como invertir más en los recursos de la pesca utilizando la inversión inicial por parte de Pascua Yaqui, aunque finalmente la cantidad de dinero que se ha invertido en la pesca se retiene a lo largo de la estación de la pesca en cada envío de la transferencia. Asimismo, Pascua Yaqui interviene en la administración en la comercialización de los productos marítimos. El problema en este manual, desde mi punto de vista, es que Pascua Yaqui es el que va a dirigir este proyecto como gerente y la Cooperativa y las Autoridades Tradicionales quedan subordinadas de él. De todas maneras, es muy claro que Pascua Yaqui considera la inversión en la pesca en el Río Yaqui como un negocio, es una actitud de intolerancia de la unilateralidad del don, como la reciprocidad equilibrada en términos de Sahlins.

La Cooperativa no está de acuerdo con el manual que presentó Pascua Yaqui e intenta entrar en negociaciones nuevamente para que el contrato sea más justo y aplicable para las dos partes y la inversión se ponga en marcha.

### **Intercambio de valores**

A medida que el intercambio de dones entre dos comunidades se da en forma más estrecha y frecuente, se ha producido otro tipo de intercambio, es decir, el intercambio de valores. Me refiero a la introducción del valor económico en los rituales en Sonora. Me explico. Algunos danzantes o músicos empezaron a pedir dinero a los fiesteros o a los capitanes de kohtumbre en Sonora, una cosa que no había ocurrido en el tiempo pasado. No obstante, ese pago de dinero no es considerado como precio de los trabajos rituales sino como una ayuda económica a los participantes quienes faltan al trabajo a fin de participar en la fiesta. Es una ayuda que sirva como recompensa por haber faltado trabajo en el tiempo que dura la

fiesta. La petición del dinero, sin embargo, ha generado el problema económico en los pueblos yaquis de Sonora donde siempre carece de recursos económicos para realizar las fiestas.

La introducción del valor monetario en los trabajos rituales en calidad de limosna ha causado tanto el cambio del modo tradicional como serios problemas financieros en las comunidades yaquis de Sonora. En Sonora existe otra forma de contraprestación de trabajos rituales a los participantes. Durante la fiesta les ofrecen comidas, cigarrillos y bebida alcohólica (excepto a la estación de Cuaremas) y al terminar la fiesta les dan víveres que no son sobrantes de la fiesta sino que los guardan para ellos, mayoría de las veces, las mejores partes de carne y una cantidad considerable de comida. No obstante, la intervención de dinero en los rituales de Sonora es causado no sólo por la limosna que se proporciona en Arizona sino también el avance del capitalismo y la penetración de nuevos valores acompañados a éste en los pueblos de Sonora. Los ocho pueblos ya no viven de manera tradicional, en la autosuficiencia sino que juegan partes del sistema capitalismo, trabajan como jornalero en campos agrícolas, fábricas textiles o maquiladoras.

La introducción de valor monetario ayudó económicamente a algunos danzantes y músicos, sin embargo es rechazado fuertemente por las comunidades sonorenses y, en consecuencia, la participación en las fiestas celebradas en Arizona son vistas como negativa, incluso no deseable para algunos yaquis de Sonora.

El dinero como valor de cambio por excelencia es necesitado más que nunca, ya que las familias de Sonora necesitan no sólo comer sino también comprar uniformes a los niños, darles pasajes de autobús y cubrir gastos médicos así como comprar las ropas y zapatos. Asimismo, el rechazo al dinero en los trabajos rituales tiene que ver con el simbolismo del dinero. Como explica Castaingts (2002), el dinero en su función de símbolo está relacionado con los conceptos como lo impuro, lo individual, lo desprecio, opuestos a valores rituales tradicionales como lo colectivo, lo sagrado, lo respeto, los que son altamente valorados en los pueblos yaquis en Sonora. Asimismo, el dinero se vincula con la mercantilización, el capitalismo y la sociedad capitalista en la que la mayoría de los objetos son mercantilizados y que todas las mercancías tienen un precio fijo y cualquier persona

puede entrar en la transacción. En este sentido, el rechazo al dinero es el rechazo a los símbolos del dinero así como a la mercantilización de los trabajos rituales, como manifiestan algunos danzantes; “la danza no tiene precio”.

Respecto al dinero, hay una diferencia epistemológica entre los yaquis de Arizona y los de Sonora, y es, supuestamente, resultado de las relaciones con su entorno en el que sumergen las dos comunidades en ambas partes de la frontera, una en Estados Unidos y otra en México. Las comunidades yaquis en Arizona que están inmersas en el sistema capitalismo que sitúa el lucro, el dinero como valor máximo y subestima otros valores, ya no comparten el mismo concepto del dinero con los pueblos yaquis de Sonora. Sin embargo, no estoy diciendo que el concepto del dinero concebido por las comunidades yaquis de Arizona es lo mismo que el de los estadounidenses, esto es muy claro en las palabras que utilizan: el dinero ofrecido a los participantes es concebido como limosna, la cooperación que proporcionan las comunidades yaquis de Arizona a los participantes yaquis de Sonora.

No obstante, el intercambio del valor económico en los rituales tiene lugar de vez en cuando en Sonora. No se puede decir que en los rituales en Sonora está desprovisto de valores económicos; en los rezos o bautizo tradicional yaqui se ofrece, aunque no siempre, una limosna a la gente de iglesia o a un rezador particular; cuando los matachines realizan la última danza en el cabo de año, la familia, los parientes y las visitantes arrojan las monedas o billetes a sus pies; en Huírivis se ofreció una limosna a los danzantes y músicos que participaron en la fiesta de la Virgen de Guadalupe. En todo caso, son dones voluntarios.

No estoy vendiendo, la danza no tiene precio. El que pone el precio es el que invita. Es una cooperación. Aquí no pido nada (Ángel, el *masso*, 2010).

Por otra parte, existe el intercambio de valores en la dirección opuesta, de Sonora a Arizona. Los iniciados jóvenes en Arizona aprenden a través de la participación en uno de los grupos ceremoniales los valores tradicionales como ayudar y respetar a la gente, trabajar con los demás. Estos son los deberes sociales establecidos entre los yaquis.



## Problemas del intercambio

En este trabajo he expuesto varios problemas del intercambio causado por razón externa o por el intercambio mismo entre dos comunidades de ambos lados de la frontera. Como la causa externa, la frontera y la política inmigratoria impiden el intercambio fluido entre las dos comunidades. Si un yaqui de Sonora atraviesa la frontera con permiso especial, les dan días mínimas para realizar su propósito, ya sea de la participación ritual o de visita a su familiar. Asimismo, para un yoreme de Sonora la adquisición de la visa es muy difícil, a menos que existan la ayuda económica y la recomendación por parte de Pascua Yaqui. En ese sentido para un yoreme sin cargo ritual ni relación parentesco con los yaquis en Arizona, sería imposible conseguir una visa, si no cambia la política inmigratoria. Hay una desigualdad entre las dos comunidades de ambos lados de la frontera ya que los yaquis de Arizona, por el hecho de ser ciudadano norteamericano, con mucha facilidad pueden cruzar la frontera con pasaporte o ETC (*Enhanced Tribal Card*) mientras para los yaquis de Sonora por el hecho de ser clasificado como yaqui mexicano, la cruce de la frontera es limitada y condicionada.

El intercambio mismo ha generado un problema sobre todo en los rituales. Algunos yaquis de Sonora expresan abiertamente el desacuerdo al intercambio ritual entre dos comunidades por el hecho tanto de recibir el dinero a cambio de los trabajos rituales como de no tener suficientes danzantes o músicos en los ocho pueblos yaquis al momento de celebrar un ritual (sobre todo Cuaresma).

(En Sonora) al terminar la fiesta les dan los que hay, y las gracias. El otro lado les dan dinero. No hacemos por dinero. Le gusta dinero, no le gusta el trabajo ritual. Pura gracia. A mí, no me gusta salir, me gusta quedar en mi pueblo. Los que van a otro lado son los de abajo. No cantoras verdaderas. Son los que aprenden escuchando. Pero no son así aquí, van para ganar dinero (Doña Fátima, la cantora de Pótam, entrevista realizada en su casa en 2010).

La crítica es no sólo destinada a los participantes rituales sino también a los artesanos y a los curanderos que dirigen a Arizona con frecuencia. Se critica que “están vendiendo la cultura” y se denomina como *Masso Dólar* a los danzantes del venado que participan

seguido en los rituales de Arizona. Se rumorea que en Arizona se arrojan dólares a los pies de los danzantes mientras bailan para que bailen más. Así, se manifiesta el sentimiento negativo hacia el intercambio ritual y cultural y la invención monetaria acompañada a dicho intercambio. Asimismo, algunas familias de los participantes en rituales en Arizona no están de acuerdo con que ellos vayan a Arizona, como el caso de la familia de Carlos.

En mi opinión esto se debe, la gran mayoría, a la desigualdad de la distribución de los conocimientos hacia otra comunidad; los yaquis de Arizona conocen perfectamente a los ocho pueblos de Sonora, mientras que éstos los conocen parcialmente y la información sobre las comunidades en Arizona es adquirida sobre todo mediante los rumores, incluso algunos no saben siquiera de su existencia. Asimismo, me parece que existen las diferencias epistemológicas en cuanto a la continuidad de la tribu yaqui, es decir, unos consideran a las comunidades yaquis en Arizona como diferentes a los ocho pueblos por el hecho de pertenecer a otro país y tener otro sistema político y económico, aunque admiten que son misma etnia mientras otros que han permanecido en Arizona perciben la cultura yaqui en Arizona como perdida, o acabada, pero manteniendo la base principal de las prácticas culturales yaquis, a pesar de las diferencias económicas y políticas. Es decir, creen en la misma raíz y la continuidad. Los que nunca han ido a Arizona, no saben la continuidad cultural, pero saben la discontinuidad, porque en los pueblos se rumorea la comunidad que se encuentra en otro lado de la frontera. El problemático de la continuidad o la discontinuidad está vinculado estrechamente con el conocimiento hacia otra comunidad.

Como hemos visto en este trabajo, en el intercambio entre los pueblos yaquis de Arizona y los de Sonora los dones que van de Sonora a Arizona, a grandes rasgos, son el capital cultural y de Arizona a Sonora el capital económico. Bourdieu (2001) señala diferentes tipos de capital y la transformación de uno en otro. El capital cultural puede existir en diferentes formas, bien en forma material o bien en forma interiorizada. El capital cultural en estado interiorizado o incorporado requiere un periodo de enseñanza y de aprendizaje, cuesta tiempo. Los danzantes y los artesanos poseen el capital cultural en forma interiorizada a través de los esfuerzos duraderos y constantes y el afán de apropiarse, por tanto dicho capital no puede ser transmitido instantáneamente mediante donación, herencia, compraventa o intercambio. Sin embargo, es posible la transferencia del capital cultural en

forma material, en términos de Bourdieu, el capital cultural objetivado, a través de su soporte físico (escritos, pinturas, o performance). Así, una vez cambiado de su estado interiorizado al estado objetivado, el capital cultural es transformable en capital económico e intercambiable con o sin intervención de dinero y funciona como arma y aparejo en las disputas que tienen lugar en el campo de la producción cultural. Esta transformación, sin embargo, es sólo aceptable en la medida en que son fabricadas con la intención de una expresa negación de lo económico. Pese a revestir objetivamente carácter económico, no son reconocidas ni reconocibles como tales en la vida social. Sólo pueden llevarse a cabo por mor de un relevante esfuerzo de simulación o más precisamente de eufemización (Bordieu, 2001: 134).

De tal modo, el intercambio de dones entre dos comunidades es asimétrico, ya que las cosas intercambiadas no son idénticas, ni parecidas como el caso del intercambio de dones al interior de las comunidades. Asimismo en términos epistemológicos el intercambio entre los pueblos de ambos lados es asimétrico, porque los yaquis de Arizona conocen perfectamente a los yaquis de Sonora, mientras éstos no los conocen todo, algunos no saben siquiera de su existencia (Olavarría, 2004).

Así el intercambio entre los yaquis de Arizona y los de Sonora no es el mismo intercambio que hacen entre los yaquis al interior de las comunidades, como he mostrado en el tercer capítulo. El intercambio tanto en ámbito doméstico como en ámbito ritual es en general, simétrico y recíproco e igual, ya que cualquier yaqui pueden asistir en las fiestas patronales que realiza cada pueblo y los dones que intercambian son cosas parecidas, como la comida, el baile, la música, la vestimenta, el chisme, las oraciones, etcétera. Desde mi punto de vista, la relación y el contraste entre Estados Unidos y México reflejan la relación entre los pueblos yaquis de Arizona y los de Sonora, aunque la comunidad yaqui está considerada la más pobre del sur de Arizona.

Aunque se ha creado el intercambio asimétrico, la relación entre los yaquis de Arizona y los de Sonora es la de interdependencia, porque los yaquis de Arizona necesitan a los yaquis de Sonora en términos culturales, en cambio éstos los necesitan en términos económicos. Además, como sugiere Godbout (1997), la asimetría y el desequilibrio en el intercambio

son indispensables para que sean más fuertes y duraderas las relaciones. No obstante, el tipo de intercambio que se realiza entre dos comunidades no es la reciprocidad generalizada (Sahlins, 1983), en la que la unilateralidad del don no afecta las relaciones sociales, favoreciendo al que no tiene, durante largo tiempo, pero tampoco es la reciprocidad equilibrada en la cual los dos actores intercambian los objetos equivalentes sin demoras, es decir, el intercambio simultáneo de las mismas clases de bienes en las mismas cantidades. En el intercambio de dones entre las comunidades yaquis de ambos lados de la frontera se observa la asimetría, pero no permite la unilateralidad de dones. Para que la relación entre dos comunidades sea duradera y fuerte, es necesario realizar el intercambio estrecho y fluido, creando una relación en deuda reciproca manteniendo voluntariamente.

### **Hacia una comunidad yaqui: esfuerzos para crear una comunidad yaqui transnacional con base en la identidad**

Ante esta situación actual, existen intentos y esfuerzos a crear una comunidad yaqui que abarca de las comunidades yaquis en Arizona hasta los ocho pueblos yaquis en Sonora. Un ejemplo de este tipo es la Alianza Indígena Sin Fronteras (*Indigenous Alliance Without Borders*). Esta organización es fundada en 1997 cuyo director actual es don Juan María, el yaqui originario de Barrio Libre. Don Juan María es reconocido y respetado tanto en Sonora como en Arizona no sólo por la lucha por derechos a los grupos indígenas fronterizos sino también por ser capitán en la iglesia del San Martín.

En esta organización participan los grupos indígenas que viven por el sur de Estados Unidos (de California a Texas) y las regiones fronterizas de México. Las tribus directamente afectadas por las fronteras son Yaquis, Tohono O'odham, Cocopah, Akimel O'odham, Pai Pai, Kumeyaay, Lipan Apache, Jumano Apache, Quechan, Tigua, Kickapoo, Mescalero Apache y Hualapai. La organización trabaja como motivo principal para asegurar los derechos de los pueblos indígenas, a saber, derechos de autodeterminación, de autonomía, de la protección de los sitios sagrados y de cruzar las fronteras internacionales sin ninguna restricción. Aunque la inmigración ha establecido la política y las pautas para la entrada de los visitantes no inmigrantes quienes son miembros o culturalmente afiliados

de los grupos indígenas norteamericanos situados en o cerca de las fronteras entre Estados Unidos y México para que mantengan su idioma y cultura, el tránsito de las fronteras sigue siendo difíciles y costosos. Como el grupo indígena fronterizo, el derecho de cruzar la frontera sin ninguna restricción es indispensable para todo tipo del intercambio. Aunque los participantes en la organización, en su mayoría, son grupos indígenas pertenecientes a Estados Unidos, incluyen a sus hermanos de la raza que se encuentran en México y luchan para asegurar el intercambio cultural, espiritual y ceremonial sin ninguna restricción fronteriza.

Don Juan María como capitán del San Martín ha traído a los participantes de Sonora a Tucson desde hace 30 años, argumenta que en la frontera existen repetidamente los acosos y las detenciones a los participantes y sus familiares. Un yaqui de Sonora que primera vez cruza la frontera a fin de participar en los rituales o visitar a una familia con el permiso lo detienen en la frontera por lo menos uno o dos horas revisando todos los documentos y sus equipajes, así como las entrevistas largas. En consecuencia, si traen diez yaquis de Sonora, los detienen por lo menos siete horas mínimas en la frontera. Asimismo, como indica la organización, existe el racismo hacia los grupos indígenas fronterizos entre Estados Unidos y México así como la desigualdad, ya que los grupos indígenas fronterizos entre Estados Unidos y Canadá gozan los derechos y la libertad que aquellos no tienen; los indígenas que nacieron en Canadá y tienen por lo menos 50 por ciento de la sangre aborígen, tienen ciertos derechos y beneficios en Estados Unidos. Estos individuos que poseen por lo menos 50 por ciento de la sangre aborígen tienen derecho a cruzar la frontera entre Canadá y Estados Unidos libremente, a vivir y trabajar en Estados Unidos, a recibir los servicios sociales y a registrar en las universidades estadounidenses como estudiante doméstico. Es un gran contraste la situación legal entre los indígenas fronterizos entre México y Estados Unidos y los entre Canadá y Estados Unidos.

El libre tránsito en la frontera estadounidense-mexicana es indispensable para el intercambio fluido y frecuente así como para crear una Comunidad yaqui. A pesar de las diferencias que existen tanto en dos comunidades como en dos países que extienden dos comunidades, la organización lucha por libre tránsito en la frontera y crear una Comunidad con base a la identidad yaqui.

## **5. Fiesta de la Virgen del Camino**

La fiesta de la Virgen del Camino es la fiesta patronal que se celebra en la Loma de BÁCUM el 2 de Julio. Esta fiesta es considerada como fiesta de todos los yaquis, o en términos de Spicer, la fiesta nacional de los yaquis, en la que participan tanto el grupo de la iglesia de los ocho pueblos en Sonora como el de las comunidades yaquis en Arizona. La convocatoria tiene como finalidad ofrecer sus trabajos rituales a la Virgen del Camino y como soldados de la Virgen los matachines ocupan el personaje central en dicha fiesta. Es la única fiesta en la que se reúnen todos los matachines de todos los pueblos, así como los que se van a persignar ese año en cumplimiento de una promesa, es decir, los iniciados en el grupo de los matachines. Asimismo, la fiesta moviliza no sólo a los participantes yaquis sino también a los visitantes de diferentes partes, tanto de los ocho pueblos y de las comunidades de Arizona como de las poblaciones mestizas y de los pueblos indígenas de otras partes de México. De cada uno de los ocho pueblos de Sonora salen camiones para transportar a la gente a la fiesta y el pueblo se llena de gente durante la fiesta.

Mi tercera estancia en Sonora coincidió con la fiesta de la Virgen del Camino, del primero al 3 de Julio. Este viaje tiene como objetivo observar y participar en la fiesta así como saludar a la gente que supuestamente va a venir a esta fiesta tanto de los ocho pueblos como de las comunidades yaquis en Arizona. Mi participación en la fiesta no fue como visitante “extraña”, sino como visitante pero “incluida”, es decir, participar en la fiesta junto con la gente de la iglesia de la Loma de Guamúchil cuya participación, no obstante, requiere el cumplimiento de las normas implícitas y explícitas y el compartimiento del tiempo y espacio con ellos. Al principio no me imaginaba desempeñar un papel en la realización del ritual pero, sin saberlo, estuve “adentro” por el hecho de compartir la experiencia vívida. No obstante, estar “adentro” me dificultó ver la totalidad pero al mismo tiempo me permitió enfocarme en algunos aspectos: observar la devoción de la gente y el trabajo ritual que realizan los yoremem, así como el lazo establecido a través del ritual, aunque fuera sólo durante la fiesta.

Mi preparación para la fiesta empezó a partir del 30 de junio. Metí mis ropas y cosas necesarias en mi mochila en la casa de Marcela y por la tarde me dirigí a la casa de doña

Fernanda quien iba a participar en la fiesta de la Virgen del Camino con su hija y sobrina, quienes son *tenanchis*. Doña Fernanda iba a hacer la manda de tres años a la Virgen del Camino y éste fue su primer año de participación en la fiesta. Participar en la fiesta implica pasar dos noches en el pueblo donde se celebra la fiesta; llevar las ropas para dos días así como un *sleeping bag* y unas sábanas para dormir en el suelo. Las *tenanchis* llevaban nuevos vestidos tradicionales y nuevas sandalias para estrenar en la fiesta. A las nueve de la noche se reunieron enfrente de la iglesia todos los participantes: el maestro, las cantoras, la tropa de matachines, las *kियोhteis*,<sup>43</sup> las *tenanchis*<sup>44</sup> y la Virgen cargada por doña Fernanda y nos dirigimos a la Loma de BÁCUM en dos camiones.

La tropa de los matachines de la Loma de Guamúchil está compuesta por dos monajas<sup>45</sup>, dos malinches, un tambor y alrededor de 20 soldados, del niño 7 o 8 años hasta el señor de 50 años, aunque en la Loma de guamúchil existen más matachines<sup>46</sup>.

La Loma de BÁCUM es el pueblo vecinal de la Loma de Guamúchil y la distancia entre ellos es relativamente corta, unos diez minutos en camión. Al llegar al pueblo, los camiones se dirigieron hacia un solar en el que se encontraba una ramada de carrizo junto a la casa. En cuanto llegamos, la Virgen es colocada en una mesa debajo de la ramada y los matachines realizan el baile para sacralizar el territorio. La familia del solar presta cada año el espacio para el grupo de la iglesia de la Loma de Guamúchil así como ofrecen el agua potable y el baño. Algunos pueblos ya habían llegado a la Loma de BÁCUM y tomaron posición en diferentes solares mientras que otros todavía no llegaban. Algunas mujeres de la Loma de Guamúchil llegaron a la posición para cumplir la manda, igual que doña Fernanda. En el pueblo, aunque ya estaban dando las once de la noche, había mucho barullo, el ruido de los coches y la voz de la gente hasta muy noche, pues el ambiente avisaba el comienzo de la

---

<sup>43</sup> Son las mujeres casadas encargadas de cuidar las imágenes femeninas y el manejo de los participantes femeninos en las ceremonias así como las tareas adicionales como barrer en la iglesia.

<sup>44</sup> Son las mujeres solteras encargadas de sacar en *konti* las imágenes femeninas.

<sup>45</sup> Son los jefes de los matachines.

<sup>46</sup> Como en la Loma de Guamúchil tiene un número considerable de los matachines, muchas veces los divide en grupos y cada grupo se encarga de los trabajos rituales por turno.

fiesta. Extendimos el *sleeping* y las sábanas en el suelo para descansar y dormimos al aire libre, como lo hacían todos los participantes y hacedores de la manda. A las tres de la madrugada, cuando todavía estaba muy oscuro, doña Fernanda me despertó ya que toda la gente se estaba preparando para recibir las Vírgenes. Las Autoridades Tradicionales de la Loma de Bácum se habían marchado hacia las cuevas del monte, sede de las imágenes de las tres Vírgenes que hacen su visita anual a la iglesia de la Loma de Bácum (Olavarría, 2003:130,131). Según lo que comenta Juan, sólo un señor de dicho pueblo sabe la sede donde se guardan las tres imágenes y esta información se hereda en la cadena genealógica, de padre a hijo o de abuelo a nieto, pero mantenida oculta sólo en una familia. Tanto los grupos de la iglesia de diferentes pueblos como la gente de la Loma de Bácum se reunieron en frente de las tres cruces que se sitúa en *tebat*, espacio abierto al otro lado de *teopo*. Mientras estaba esperando la llegada de las Vírgenes me encontré a Daniel y María, quienes habían llegado al pueblo esa noche y parecían cansados por el viaje largo. María me dijo que la gente de Arizona se quedaba en San Carlos e iba a llegar al pueblo por la tarde. María nunca había visto la fiesta de la Virgen del Camino y estaba emocionada por ver la llegada de las tres Vírgenes. A las 3:45, se oyó el sonido del tambor desde la carretera, el cual avisaba la llegada de las Vírgenes. Las Vírgenes aparecieron con las Autoridades Tradicionales de la Loma de Bácum rodeados por los soldados con rifles. Los soldados con rifles simbolizaban lo estricto del mantenimiento del orden durante la fiesta, ya que en las fiestas patronales de otros pueblos los soldados casi no portan el arma. De las tres cruces nos encaminamos hacia la iglesia y las imágenes fueron colocadas en el altar y los matachines empezaron a bailar. Volvimos a la ramada y descansamos de nuevo. A las seis de la mañana con la salida de sol la gente se despertó y comenzó a platicar entre ellos. Más tarde, el maestro litúrgico Jesús trajo las provisiones consistentes de un costal de harina, mantecas, verduras, un cajón de huevos, sal y cafés, y las mujeres empezaron a preparar el desayuno en la cocina situada en el fondo de la ramada. Las mujeres preparaban y servían comidas al maestro y a los matachines y después cada quien preparaba su plato ya que las mujeres saben hacer comida y deben hacerlo. Aquí, la división sexual del trabajo es todavía muy marcada y determinante sobre todo en los rituales. Después del desayuno, la tarea siguiente para las mujeres fue preparar la comida; cortamos las papas y otras verduras para preparar el caldo. Mientras estuvimos en la cocina algunos dormían y otros hablaban



con los demás. Ya estaba haciendo calor, casi alrededor de 40 grados en Sonora y todos permanecían descansando en la sombra. Como los rituales yaquis siempre empiezan al atardecer, estos momentos que preceden a la fiesta son tranquilos y calmados bajo el sol implacable pero con viento agradable. Por la tarde, ya con la comida preparada, comimos el caldo de papas por turnos, primero los hombres y luego las mujeres. Fuera de la ramada, seguían los preparativos de la fiesta; cerca de la guardia situada por el lado derecho de la iglesia levantaron una ramada para los danzantes de venado y de pascolas; llegaron dos autobuses y varios *vans*, lo cual avisaba que los yaquis de Arizona ya habían llegado al pueblo; fuera del *tebat* se iba organizando una feria, consistente en numerosos juegos mecánicos, diversos puestos de venta y un baile con música viva, así como puestos de bebida y comida. Lo que me llamó la atención fue la división del espacio muy marcada; de las tres cruces hacia el *teopo* se construía el espacio sagrado donde se celebra el ritual mientras de las tres cruces hacia la carretera eran espacios profanos, donde la gente se divierte en el espacio del entretenimiento con música y comida.



Ilustración 21, un matachin, foto adquirido por internet

Al atardecer se fueron a bañar y se empezaron a preparar para el comienzo de la fiesta. Las *tenanchis* estrenaron el nuevo vestido tradicional y las mujeres se ponían el vestido tradicional como de costumbre. La vestimenta tradicional de los matachines consiste en la blusa bordada de *sewa*, los pantalones blancos con un collar, la corona bajo de la cual lleva un cinto con bordado de *sewa* y los huaraches de tres puntadas. Sin embargo, en la actualidad lo más común es la camisa, los pantalones de cualquier color, una corona debajo del cinto y los huaraches de

tres puntadas. No obstante, los malinches siguen el patrón tradicional del vestido, es decir, un vestido blanco de faldón largo con blusa y falda muy bordada, la corona bajo del cinto, un collar con muchas cuentas de color y huaraches de tres puntadas. Al bailar los matachines portan en la mano derecha una sonaja que agitan constantemente,

mientras que en la izquierda llevan una palma que es una cruz hecha con carrizo y que está adornada con cinco montoncitos de plumas de colores en forma de hoja de palma.

Alrededor de las seis de la tarde el maestro, las cantoras, los matachines y las *kiyohteis* y la imagen de la Virgen cargada por las *tenanchis*, y los demás partimos de la ramada hacia las tres cruces haciendo *konti*. Por la falta de las cardadoras de la Virgen, me dejaron cargar la Virgen y me pusieron un paño bordado y una corona de color rojo. En la primera fila iba la imagen junto con las *tenanchis*, atrás de ella seguían el maestro y las cantoras y por último los matachines. Mientras realizamos el *konti* el maestro y las cantoras cantaban alabanzas y los matachines bailaban. Con el tiempo, otros pueblos también llegaron a las tres cruces con su imagen de la Virgen. Así, alrededor de las tres cruces se juntaban los grupos de la iglesia de cada pueblo, que alcanzaban más de 200 personas.

El grupo de la iglesia de la Loma de Bácum salió de la iglesia y se dirigió hacia las tres cruces haciendo el *konti*, donde se reunían otros pueblos. A partir de este momento, empezó la recepción y la bienvenida a otros pueblos por parte de la Loma de Bácum, que se simboliza por el intercambio de las Vírgenes. Los dos grupos de la iglesia, uno de la Loma de Bácum y otro pueblo, se alinearon al lado del otro y se realizó el intercambio de las Vírgenes, es decir, las *tenanchis* de la Loma de Bácum cargaron la Virgen del otro pueblo y éste, a su vez, cargó la Virgen de la Loma de Bácum. Asimismo, al intercambiar las Vírgenes, intercambiaron también los paños y las coronas que portaban las *tenanchis*. Después del intercambio, el grupo de la Loma de Bácum se dirigió nuevamente hacia la iglesia haciendo el *konti* y el otro pueblo lo siguió, al mismo tiempo realizando el *konti*.

Al llegar y entrar en la iglesia, las dos Vírgenes se alinearon enfrente del altar mientras que los matachines de los dos grupos realizaban el baile. En la iglesia resonaban y combinaban el zapateado y el sonido de las sonajas que emitían los matachines al ritmo de sones ejecutados por violín y guitarra, así como los cantos realizados por los maestros y las cantoras. En frente del altar, se realizó de nuevo el intercambio de las Vírgenes así como los ornamentos de las *tenanchis*. Después del intercambio, las dos Vírgenes fueron colocadas en una mesa que estaba al lado derecho de la iglesia y la gente se acercó al altar tanto para persignarse como para ofrecer una limosna. Al terminar la recepción del primer

pueblo, el grupo de la Loma de BÁCum regresaba a las tres cruces a fin de recibir al siguiente pueblo. Esta recepción del pueblo continuaba hasta que recibiera el último pueblo, el grupo de la iglesia compuesto por las comunidades yaquis en Arizona<sup>47</sup>. Durante el ritual el orden de la fiesta era controlado por el grupo militar quien vigilaba la fiesta con rifles para contener cualquier violación de la regla. Por ejemplo, cuando un joven estaba tomando fotos con su celular, el soldado se le quitó su celular y le obligó a pagar una multa.

Al terminar toda la recepción, los grupos de la iglesia de la Loma de BÁCum y de la Loma de Guamúchil se formaron una fila larga y otros pueblos, cada pueblo haciendo una fila, se acercaban a la fila por turno para realizar el “saludo”. El saludo yaqui consiste en tres apretón de manos, y cada apretón acompaña el saludo verbal en yaqui, “*lios emchaniabu*”. Los tres saludos también simbolizan la bendición, “Padre, Hijo y Espíritu Santo”. De tal forma, todos los participantes se saludaron con apretón de manos, algunos apretaban a la mano con mucha fuerza, mientras que otros agarraban ligeramente y movían la mano tres veces, que corresponden al saludo verbal. Es un saludo literal, pero simboliza algo más; a partir de ese saludo todos los participantes están comprometidos en la realización de una fiesta en honor a la Virgen del Camino sin ninguna diferenciación del pueblo ni del país. Bajo la devoción a la Virgen, se iguala a todos los participantes y consolida la unión.

Después de terminar el movimiento ritual, la gente empezó moverse hacia la feria. En la ramada de los danzantes donde ya había empezado el baile, se juntaba un gran número de personas, entre quienes algunos eran de Arizona y otros eran yoris. Algunos miraban las danzas con avidez y fijeza, como si no las hubieran visto en su vida. Desde Arizona venían tanto las personas que se iban a persignar en esta fiesta como las que querían conocer y ver la fiesta de la Virgen del Camino. Cabe señalar que la casa de anciano en la reserva cada año organiza la excursión a los pueblos de Sonora en la época de la fiesta de la Virgen del Camino y proporciona una oportunidad de conocer tanto a la fiesta como a los pueblos yaquis de Sonora a quienes nunca han ido a los pueblos yaquis de Sonora. Una señora que conocí en la casa de anciano me comenta que a través de la excursión de la casa de anciano

---

<sup>47</sup> El orden de la recepción fue del pueblo situado más este, al más oeste, es decir, primero a la Loma de Guamúchil, Tórim, Vícam, Pótam, Ráhum, Hurírvivis, Pitahaya y finalmente a Arizona.

pudo conocer por primera vez a los ocho pueblos, su raíz, y a partir de entonces viene cada año a visitar a la fiesta de la Virgen del Camino bajo el programa de la excursión.

La ramada de la gente de Arizona se encontraba en un solar por lado oriente de la iglesia. En vez de levantar una ramada de carrizo, estaba una carpa bajo la cual se cocinaban hamburguesas con batería de cocina moderno. Algunas personas permanecían sentadas en el solar comiendo o escuchando a la persona quien hablaba por altavoz. Como la mayoría de los visitantes de Arizona no tienen parientes ni conocidos en Sonora, paseaban entre ellos por la feria o por la ramada para ver a los danzantes o se quedaban en su posición platicando entre ellos. No obstante, había reencuentros. Choqui, una mujer de la Loma de Bácum quien ha vivido dos años en Tucson, paseaba con sus amigas de Tucson y las hospedaban en su casa durante la fiesta. Igual que Choqui, algunas personas de Arizona disfrutaban el reencuentro con sus parientes o con sus amigos. Otras personas quienes no tienen parientes ni amigos se hospedaban en un hotel de la Ciudad de Obregón. Aunque para ellos no hay mucha interacción con la gente de Sonora, la estancia y la experiencia en la fiesta son muy apreciadas y muchas veces contadas a otras personas cuando regresan a Arizona.

No obstante, en mi mirada la diferencia entre los yaquis de Sonora y los de Arizona fue muy marcada durante la fiesta; antes que nada, el lenguaje que se utiliza, las ropas que se visten y el uso de ciertas cosas que los yaquis de Sonora no las tienen, por ejemplo, sillas plegables. Algunos hombres de Arizona se vestían una playera dibujada el logo de Pascua Yaqui, mostrando su identidad yaqui. Sin embargo, estas diferencias no atraían la vista de los demás sino que más bien el ambiente envolvía a todos los componentes de la fiesta, tanto los yaquis como los yoris. La fiesta no excluía a nadie, sino que abarcaba a todos.

Cruzando el espacio sagrado, se extendía otro espacio, espacio del entretenimiento. Al terminar el movimiento ritual, la mayoría de las personas se trasladaron a la feria y se divertían en el otro espacio cultural, espacio del consumo. Al principio, no entendía la dualidad de la fiesta, pero poco a poco me di cuenta de que en el pensamiento yoreme la fiesta tradicional y la feria no constituyen una oposición, sino que más bien estas dos fiestas pueden coexistir, aunque la división del espacio es claramente definida y marcada.

Alrededor de la media noche, los danzantes del venado y de pascolas así como el tambolero acudieron a la iglesia. Los maestros litúrgicos, las cantoras y los matachines de la Loma de Bácum encabezados por los danzantes hicieron *konti* hacia castillo y llegó el momento culminante, la quema del castillo y el lanzamiento de los cohetes al cielo. Todos los yaquis esperaban este momento culminante y disfrutaron el tiempo efémero de la diversión. Después de haber lanzado los cohetes, la gente retornó a su casa y el pueblo recobró la tranquilidad. Aunque la mayoría de las personas regresaron a la casa, el trabajo ritual mantenía activo. La iglesia era abierta por toda la noche con la luz prendida, en la que los matachines de cada pueblo realizaban el baile por turno toda la noche. La víspera de la fiesta es cuando moviliza el mayor número de los visitantes, tanto los yaquis como los yoris y se llena de la gente en el pueblo. Sin embargo, doña Fernanda me comentó que en ese día, la víspera hubo poca gente a comparación con los años anteriores, supuestamente porque la gente no dispone recursos para ir a la fiesta por causa del empeoramiento de la economía.

Al día siguiente me desperté con el ruido de la ramada. Los matachines se estaban preparando para la danza especial, “trenzado”. Los matachines de cada pueblo se reunieron enfrente de la iglesia y empezaron a trenzar simultáneamente en su grupo, pero diferentes ritmos. Alrededor de la iglesia se juntaba la gente para ver el “trenzado” de diferentes pueblos al mismo tiempo, que se realiza sólo una vez al año en la fiesta de la Virgen del Camino por su carácter nacional de la fiesta. Cuando terminaron los matachines de la Loma de Guamúchil, se retiraron a la iglesia y otro grupo de los matachines seguían a ellos. El baile duró hasta que terminara el último grupo de los matachines el trenzado.

Los visitantes de Arizona salieron de tour de la Ciudad de Obregón a los ocho pueblos, aprovechando el lapso del ritual. Hicieron recorrido en dos autobuses de Pitahaya a la Loma de Guamúchil visitando a las iglesias de cada pueblo. Así, al final del viaje, los visitantes de Arizona han conocido tanto la fiesta de la Virgen del Camino como los ocho pueblos tradicionales. Después del lapso, el ritual se reanudó por atardecer. Alrededor de las seis de la tarde dirigimos a la iglesia, cargamos la Virgen y salimos a *konti*. Este *konti* no es lo mismo que el de anterior, ya que todos los grupos de la iglesia hacen *konti* simultáneamente manteniendo la división de los pueblos y dan una vuelta alrededor de la iglesia. En la procesión de cada pueblo la Virgen cargada por las *tenanchis* marchaba a la

cabeza de la fila y por atrás los matachines bailaban de espaldas hacia adelante. En frente del grupo de la Loma de Guamúchil otros grupos hacían *konti* y conformaban una fila larga de las procesiones. En la primera fila de toda la procesión, se encontraban los danzantes del venado y de pascolas y encabezaban la procesión. Alrededor del camino de *konti* la gente construía una muralla de personas y veía *konti* de todos los pueblos. Cuando nos acercamos a las tres cruces, se juntaron a *konti* el maestro y las cantoras quienes venían de la iglesia. Así, *konti* avanzó con alabanza y con el baile de los matachines hasta que regresáramos a la iglesia. Al llegar a la iglesia, el grupo de la iglesia de la Loma de Bácum entró en la iglesia así como el de la Loma de Guamúchil, mientras que otros permanecían afuera manteniendo la alabanza y la danza. Así, en el momento del auge todos se reúnen en la iglesia; los danzantes del venado y de pascolas realizan el baile; las dos Vírgenes cargadas por las *tenanchis* en frente del altar y los matachines de dos grupos realizan el baile; los maestros y cantoras cantan las alabanzas. Después, el baile se paró y la gente entró en la iglesia para persignarse. Todos salieron de la iglesia y nuevamente se saludaron uno por uno haciendo filas, pero esta vez es la despedida, ya que la fiesta ya se acabó.

Fuera de la iglesia ya muy oscura, la gente se iba hacia la feria para disfrutar el último momento. La ramada y el *tebat* estaban casi vacíos, lo cual avisaba el fin de la fiesta. En la feria había menos gente que el día anterior, pero todavía muchas personas se quedaban para cenar o comprar cosas. Alrededor de las diez de la noche, se quemaron el castillo y se terminó la fiesta oficialmente. Las tres Vírgenes se retornaron a su sede y esperan la próxima visita que tendrá lugar en el próximo año.

La fiesta de la Virgen del Camino proporciona a todos los yaquis el momento de reunir en un lugar específico con un motivo definido y compartido entre todos. Asimismo, la fiesta obliga a la gente estar orientada hacia el acontecimiento centralizador en colectivo y olvidar el trabajo o las preocupaciones. Igual que otros rituales yaquis, la fiesta de la Virgen del Camino exalta y dramatiza los valores tradicionales, tales como la importancia de “trabajar juntos”, la devoción a los seres sobrenaturales, la igualdad y reciprocidad entre los yaquis. Asimismo, quiero enfatizar que el ritual que tuvo lugar en ese día es la reproducción y la reinterpretación de la herencia transmitida de generación en generación, realizado por todos los yaquis colectivamente.

Como señala Da Matta (2002), la fiesta religiosa refuerza y enfatiza el orden social. El ritual obliga a los participantes y a los visitantes respetar las normas estrictamente establecidas, sincronizar las actividades y concentrar sólo en ellas. El ritual requiere el abandono de “yo” o lo individuo a favor de “nosotros” o lo colectivo. Por ejemplo, los participantes respetan y mantienen las reglas de la fiesta (ya sea el orden de los rituales, las vestimentas o los movimientos de las danzas) y no están permitidos expresar “yo”, es decir, las interpretaciones o innovaciones personales, manteniendo la uniformidad de las acciones o los movimientos dentro de un patrón establecido. No sólo las acciones de los participantes están restringidas sino también las de los visitantes (por ejemplo, no pueden sacar fotos, no interrumpir rituales o hay división de espacios que los visitantes no pueden invadir). Asimismo, el ritual marca y refuerza las diferencias existentes y la jerarquía en el momento riguroso. Los participantes no se mezclan trasciendo la unidad de los pueblos en cualquier momento, incluso en la procesión en la cual está muy marcada la división de cada pueblo. El ritual mantiene la diferenciación existente y los separa conforme a la diferencia de pueblos, género y cargos. Asimismo, el ritual enfatiza la jerarquía social y religiosa sobre todo en el momento culminante, la procesión; el ritual divide claramente los participantes de los no participantes, así como entre los participantes. La Virgen, como ser sobrenatural, se encuentra el arriba en la jerarquía y los participantes en el medio como hombres más cercanos a ella gracias a su trabajo ritual y los visitantes más bajos como observador de todos los movimientos rituales. Es durante los rituales cuando la jerarquía en el grupo de la iglesia marca claramente, de cargo, género y edades.

Por otra parte, los movimientos en el ritual, el intercambio de las Vírgenes y el saludo a manos estructuralmente establecidos en el ritual, que no tienen lugar en otros rituales excepto a la fiesta de la Virgen del Camino, muestran el deseo de establecer un lazo, tener la confianza, la amistad y la relación de igualdad y de la cooperación entre todos los participantes a pesar de las diferencias y los conflictos que existen entre las comunidades yaquis. Asimismo, el trabajo ritual por turno o simultáneo de los matachines y la procesión que moviliza a todos los participantes se puede interpretar como intentos de establecer de la relación de la igualdad, afirmar y reforzar la unión y la solidaridad entre las comunidades yaquis. No obstante, estas acciones pertenecen a la estructura, el orden social y no a la

antiestructura, ya que los participantes no las hacen por su propia voluntad, sino que están obedeciendo los reglamentos establecidos de antemano. Sin embargo, el ritual también iguala a todos, tanto los participantes como los visitantes frente al acontecimiento abarcador bajo la devoción a la Virgen. El ritual actualiza el momento de la neutralización de las posiciones, los grupos o de nacionalidad (Da Matta, 2002: 81) Todos los participantes, independientemente de la pertenencia del pueblo o del país y de la diferencia económica o política, realizan en colectivo el ritual bajo la misma condición, es decir, estar desvelados, dormir en el suelo, efectuar y sincronizar el movimiento bajo el mismo patrón. En términos de Turner (2002), el ritual crea el momento de *communitas*, el dominio de indiferenciados, igualitarios, libres, espontáneos, directos y no racionales. El lazo establecido por *communitas* es un lazo que “une a la gente por encima de cualquier lazo social formal” (Turner, 2002: 56) Este lazo, aunque es un lazo efímero que los une sólo durante la fiesta, crea el sentido de “nosotros” y abarca todos los componentes de la fiesta en la misma categoría de “nosotros”, aunque haya ciertamente la diferencia de grados en la percepción de “nosotros”. Además, en mi perspectiva, justamente del momento riguroso del orden social surge el momento de *communitas*, el sentimiento igualitario, el sentimiento de “nosotros”, no porque están obligados a hacerlo sino porque ellos mismos sienten, surgen de ellos mismos el sentimiento de “nosotros”, no sólo de los participantes sino también de los visitantes, por el hecho de que los participantes consolidan para lograr una meta compartida y de que los visitantes los ven cooperando, haciendo un trabajo ritual colectivamente sin ninguna diferenciación de origen o de nacionalidad. Sobre todo la procesión que tuvo lugar en el sábado por la tarde es el momento riguroso de la estructura, pero al mismo tiempo es el momento de *communitas*. Es en ese momento en el que los visitantes de Arizona que nunca había venido a Sonora sienten el sentido de “nosotros”, ser parte de la Tribu Yaqui *realmente*; en la procesión cristaliza y actualiza “nosotros”, por el hecho de vivir y experimentar el momento de “nosotros”. Esta percepción de “nosotros” es importante no sólo entre las dos comunidades de ambos lados de la frontera sino también entre los ocho pueblos o entre las comunidades en Arizona, puesto que siempre existen los sentimientos negativos o reproches hacia otro pueblo u otra comunidad, generando el divisionismo constante entre los yaquis. En este sentido, la fiesta de la Virgen del Camino crea y extiende un lazo de “nosotros” a todos los participantes a pesar de las diferencias de



posiciones o económicas o políticas y los sentimientos negativos hacia otros, por el hecho de estar orientada hacia un acontecimiento culturalmente valorado en colectivo y vivir y experimentar el momento de *communitas*.

### **A manera de conclusión**

A lo largo de este trabajo, he desarrollado un análisis para discutir el intercambio entre las comunidades yaquis de ambos lados de la frontera. En el primer capítulo, para analizar las cosas intercambiadas entre dos comunidades yaquis como don, desarrollé la discusión en torno a dones y basándome sobre todo en Mauss, enfatiqué que el don no está desprovisto de intereses y cálculos sino por el contrario, siempre conlleva interés económico, político o social de los actores involucrados en el intercambio. Asimismo, el don (re)crea y (re)alimenta las relaciones sociales y a lo largo del intercambio estrecho es posible llegar a una relación de deuda recíproca mantenida voluntariamente entre los actores que no tienen relaciones sanguíneas ni por alianza. Como he mostrado en el segundo capítulo, existen las diferencias y la discontinuidad entre las dos comunidades en términos económicos y políticos; sin embargo, en términos culturales prevalece la continuidad, como he mostrado en el tercer capítulo, ya que las prácticas rituales y culturales se mantienen activas entre las comunidades yaquis en Arizona, aunque hay ciertas diferencias.

En el cuarto capítulo me enfoqué en el intercambio de los siguientes elementos: el parentesco, los rituales, la cultura y la economía. Enfatiqué que el intercambio que tiene lugar entre ellos es asimétrico, ya que a pesar de que existe reciprocidad, las cosas intercambiadas son diferentes; de Sonora a Arizona se mueve el capital cultural y de Arizona a Sonora el capital económico y político. Asimismo, el intercambio mismo ha generado un problema en torno al dinero, que en mi opinión es la diferencia cognitiva de éste y es el resultado de la interacción con su entorno. En el último capítulo, presenté la descripción antropológica y cronológica de la fiesta patronal de la Virgen del Camino e intenté mostrar que dicha fiesta establece y extiende el lazo temporal de “nosotros” a pesar de todas las diferencias que se presentan entre las comunidades yaquis de ambos lados de la frontera.

Quiero enfatizar nuevamente que los dones que se intercambian entre las dos comunidades surgen de la espontaneidad y la gratuidad, pero al mismo tiempo son fenómenos económicos, políticos, jurídicos, religiosos, sociales y no están desprovistos de cálculos e intereses personales o colectivos. Las dos comunidades obtienen un provecho del intercambio. Por un lado, los yaquis en Arizona reciben el capital cultural indispensable para su identidad; por el otro, los yaquis en Sonora obtienen el capital económico y político necesario para su desarrollo.

En todo caso, el intercambio de dones entre las dos comunidades ha creado una relación de interdependencia. Sin embargo, este intercambio asimétrico no ha llegado al nivel del intercambio generalizado, que entre los dos grupos (o dos personas) existen la confianza y la amistad y permanecen en estado de deuda recíproca sin llegar al estado de equilibrio. Las relaciones entre las dos comunidades se apoyan sobre el flujo de objetos materiales y ninguna de las dos tolera la unilateralidad del don a largo plazo, a pesar de que el intercambio que se realiza entre las dos comunidades es asimétrico.

¿Finalmente existe la continuidad entre las dos comunidades? Yo creo que sí. A parte de tener el mismo origen étnico y cultural, comparten por lo menos dos grandes rasgos: primero es la identidad yaqui y el segundo son las prácticas tanto rituales como culturales con cierta diversidad, pero dentro de mismo patrón convencional. Como Anselmo Valencia enfatizaba en la discusión en torno a la adscripción, es decir, ser yaqui o no yaqui, así como está establecido en la membrecía de Pascua Yaqui, la participación en los rituales es factor determinante en la adscripción del yaqui tanto en Sonora como en Arizona. Las prácticas rituales son las que hacen sentir la continuidad entre las dos comunidades como manifiestan don Nicolás, don Jaime y muchos danzantes y músicos. Como ellos expresan, “es la misma cultura”, que es la respuesta por parte de *yoremem*, es la misma comunidad mientras que mantengan las prácticas rituales. El problema es que en la actualidad no se ha dado el intercambio suficiente entre las dos comunidades en el que se pueda involucrar al mayor número posible de las personas y, por consecuencia, se han generado malas distribuciones de los conocimientos entre las comunidades.

Es importante resaltar que esta investigación no ha llegado a una conclusión definitiva. Hay muchos elementos que faltaron por desarrollar e investigar a detalle. En este presente trabajo intenté describir el esquema del intercambio de dones entre las dos comunidades, pero no se pudo profundizar tanto como se hubiera deseado. La puerta está abierta a quienes quieran continuar con esta investigación.

## **Bibliografía**

Abéles, Marc, *Política de la Supervivencia*, Eudeba, Buenos Aires, 2008.

Aguilar Rivas, Cristina, *El cuerpo y sus representaciones: Imagen de la cultura Yaqui*, la tesis de la licenciatura en la UAM, México, 2002.

Appadurai, Arjun, “Introducción: Las mercancías y la política del valor” en (ed) A. Appadurai, *La vida social de las cosas perspectiva cultural de las mercancías*, Grijalbo, México, 1991, pp. 17-88

Balbás, Manuel/ Hernández, Fortunato, *Crónicas de la Guerra del Yaqui*, Gobierno del estado de Sonora, Hermosillo, 1985.

Besserer, Federico y Kearney, Michael, *San Juan Mixtepec, una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2006.

Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1997.

“Las formas de capital: capital económico, capital cultural y capital social”, en *Poder, derecho y clases sociales*, Desclée de Brouwer, España, 2000, p131-164.

Castaingts, T. Juan, *Simbolismo del dinero, antropología y economía: una encrucijada*, Anthropos Editorial, México, 2002.

Davenport, William H. “Dos tipos de valor en la porción oriental de las islas salomón” en (ed) A. Appadurai, *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*, Grijalbo, México, 1991, pp. 125-142

Dabdoub, Claudio, *Historia del Valle del Yaqui*, Porrúa, Hermosillo, 1995.

Da Matta, Roberto, *Carnavales, malandros y héroes, hacia una sociología del dilema brasileño*, Fondo de la Cultura Economía, México, 2002.

Douglas, Mary y Isherwood, Baron, *El mundo de los bienes: hacia una antropología del consumo*, Grijalbo, México, 1990.

Douglas, Mary, *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid, 1973.

Erickson C, Kirstin, *Yaqui homeland and homeplace*, The University of Arizona, 2008.

Figuerola Valenzuela, Alejandro, *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre los yaquis y los mayos*, Conaculta, México, 1994.

Fabila Alfonso, *Los tribus yaquis de Sonora, su cultura y anhelada autodeterminación-*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1978.

Fukuma, Mao, las notas y las transcripciones de las entrevistas grabadas en el trabajo de campo en los pueblos yaquis en Sonora y en Pascua Yaqui, 2010 y 2011.

García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona, 2004.

“El consumo sirve para pensar” en N.G. Canclini, *Consumidores y ciudadanos*, Grijalbo, México, 1995, pp. 41-55

Geary, Patrick, “Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales”, en (ed) A. Appadurai, *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*, Grijalbo, México, 1991, pp. 211-239

Gil Martínez de Escobar, Rocío, *Fronteras de pertenencia: hacia la construcción del bienestar y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2006.

Godbout, Jacques T, *El espíritu del don*, Siglo XXI, México, 1997.

Godelier, Maurice, *El enigma del don*, Paidós, Barcelona, 1998.

Gouy-gilbert, Cécile, *Una resistencia india, los yaquis de Sonora*, INI-CEMCA, México, 1985.

Hu-Dehart, Evelyn, Solución final: expulsión de los yaquis de su Sonora natal, en *Seis Expulsiones y un Adiós. Despojos y exclusiones en Sonora*, Plaza y Valdés, 2003, p133-167.

Kelly, Jane Holden, *Mujeres yaquis. Cuatro biografías contemporáneas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Kopytoff, Igor, “La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso”, en (ed) A. Appadurai, *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*, Grijalbo, México, 1991, pp. 89-122

Leach, Edmund, Cultura y comunicación, *La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XX, Madrid, 1976.

Lerma Rodríguez, Enriqueta, *Venado de dos cabezas: Políticas del lenguaje en las comunidades yaquis: el caso de las relaciones de poder en torno al proyecto educativo de la tribu yaqui*, tesis maestral en la UNAM, 2007.

Concepción y práctica de la autonomía yaqui: una lucha constante, en *Otras Geografías, experiencias de autonomías indígenas en México*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2010.

Lévi-Strauss, Claude. *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

Lévi-Strauss, Claude, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971, pp. 13-42.

Lozano Ascencio, Fernando (coordi), *Sonorenses en Arizona- Proceso de Formación de una Región Binacional*, Universidad de Sonora, Hermosillo, 1997.

Miller, Mark Edwin, Bypassing the Bureau: The Pascua Yaqui’s Quest for Legislative Tribal Recognition, en *Forgotten Tribes: unrecognized Indians and federal acknowledgment process*, University of Nebraska, United States, 2004, p 79-122.

Mauss, Marcel, “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971, pp. 155-263

Mendoza Ontiveros, Marivel, *La perennidad del don*, tesis doctoral en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2003.

Moctezuma Zamarrón, José Luis, *Yaquis*, CDI, México, 2007

Olavarría, María Eugenia, *Símbolos del desierto*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992.

*Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, Plaza y Valdés, México, 2003.

Creatividad y sincretismo en un ritual yaqui en *Alteridades* 5, 1995, p71-76.

Contexto calendárico yaqui, en *Alteridades* 10, 2000, p35-57.

*Katheri y Guadalupe: Expresión indígena de un culto macrorregional*

Olavarría, Aguilar y Merino, *El cuerpo flor, etnografía de una noción yoeme*, Porrúa /Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2009.

Olmos Aguilera Miguel, *El viejo, el venado y el coyote- estética y cosmología-*, Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste, 2005.

*‘La Etnomusicología y el noroeste de México’* en *Desacatos* número 12, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003

Padilla, Raquel, *Yucatán: Fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*, Gobierno del estado de Sonora, Hermosillo, 1995.

Pascua Yaqui Tribe, página de web, <http://www.pascuayaqui-nsn.gov/>

Pitt-Rivers, Julian, “El lugar de la gracia en la antropología”, en J. Pitt-Rivers y J.G.Peristiany (eds) *Honor y gracia*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 280-322

“Seudoparentesco”, en David Sills editor, Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales, Aguilar, Madrid, vol. VII

*Antropología de honor o políticas de los sexos, ensayos de antropología mediterránea*, Grijalbo, Barcelona, 1979.

Ramírez, Reyna, *Julia Sanchez Story, an indigenous woman between nations*, Frontiers, vol.23, No.2, 2002.

Rensick, Brenden, *The Transnational Immigrant-Refugee Experience of Mexican Yaquis and Canadian Chippewa-Crees in Arizona and Montana*, Jow, Summer 2009, Vol.48. No.3, 2009.

Shadow, Roberto, “Símbolos que amarran, símbolos que dividen”, en *Las peregrinaciones religiosas, una aproximación*, UAM-I, México, 1994.

Sahlins, Marshall, *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid, 1983.

Shorter, David Delgado, *We will dance our truth, yaqui history in yoeme performances*, University of Nebraska, 2008.

Spicer, H. Edward, *The people of Pascua*, The University of Arizona, Arizona, 1988.

*Los Yaquis- historia de una cultura*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.

Torúa Cienfuegos, Alfonso, *Frontera en llamas. Los yaquis y la revolución*, Universidad de Sonora, Hermosillo, 2005.

Turner, John Kenneth, *México Bárbaro*, Porrúa, México, 2009.

Turner, Víctor, *Antropología del Ritual*, Escuela Nacional Antropología e Historia, México, 2002.

Velasco Toro José, *Los Yaquis-Historia de una Activa Resistencia-* UV, México, 1988.







Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00092

Matrícula: 209380394

DOS COMUNIDADES YAQUIS  
FRONTERIZAS: DON,  
INTERCAMBIO E IDENTIDAD

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 24 del mes de octubre del año 2011 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA EUGENIA OLAVARRIA PATIÑO  
DRA. DANNA ALEXANDRA LEVIN ROJO  
DR. JOSE FEDERICO BESSERER ALATORRE



福間真央

MAO FUKUMA  
ALUMNA

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: MAO FUKUMA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

**APROBAR**

REVISÓ  
  
LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH  
  
DR. JOSE OCTAVIO NATERAS DOMINGUEZ

PRESIDENTA  
  
DRA. MARIA EUGENIA OLAVARRIA PATIÑO

VOCAL  
  
DRA. DANNA ALEXANDRA LEVIN ROJO

SECRETARIO  
  
DR. JOSE FEDERICO BESSERER ALATORRE