



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

**MÁSTER INTERUNIVERSITARIO EN ANTROPOLOGÍA DE IBEROAMÉRICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
INSTITUTO DE IBEROAMÉRICA**

DE INDIOS Y MESTIZOS.

**REFLEXIONES SOBRE LA ETNOGRAFÍA DE LA SIERRA MADRE OCCIDENTAL
EN MÉXICO. EL CASO DE MAYCOBA, SONORA.**

Alumno/a:

Margarita Elena Hope Ponce

Director(es):

Dr. Ángel Espina Barrio

...

Salamanca, julio de 2013

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	3
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1: La Antropología del Noroeste de México	15
<i>La antropología mexicana frente al noroeste de México</i>	16
El surgimiento de la antropología mexicana y el indigenismo	16
El indigenismo en el noroeste de México: la Sierra Tarahumara	22
<i>Los olvidados: el caso de los grupos minoritarios de la Sierra Tarahumara</i>	24
Los estudios recientes: retos conceptuales y nuevas perspectivas sobre los pueblos indígenas de la Sierra Madre Occidental	29
Los pobladores mestizos de la Sierra Madre Occidental: <i>los blancos</i>	33
CAPÍTULO 2: Tierra de Indios, Tierra de Mestizo: La Baja Pimería	36
<i>Datos generales sobre la región</i>	37
La gente que habla la lengua	38
<i>Los pimas serranos: Maycoba</i>	39
Antecedentes históricos de Maycoba	41
Estructura política de Maycoba	43
CAPÍTULO 3: La Semana Santa en Maycoba:	
Conflicto y cooperación entre pimas y mestizos.	44
<i>El espacio ritual</i>	46
<i>El proceso ritual</i>	47
Los fariseos	49
Los Judíos	52
El desarrollo del ritual	52

El sábado de Gloria	58
CONCLUSIONES	66
<i>Violencia ritual, drama social</i>	66
<i>Reflexi</i>	
BIBLIOGRAFÍA	73
ÍNDICE DE IMÁGENES	80

PRESENTACIÓN

A pesar de que no pretendo que este sea un texto autobiográfico, me parece conveniente empezar contando una historia que me involucra. Nací y crecí en el sur de Jalisco, en la región que enmarcó la obra de Juan Rulfo y que inspiró los cuentos de Juan José Arreola. Un mundo donde *lo indígena* es una categoría histórica y el vocablo “indio” se utiliza de manera coloquial y despectiva para las cosas de mal gusto o las personas que parecen ignorantes. En esta región se vieron cristalizados los ideales que los intelectuales de principios del siglo XX plantearon para la nación mexicana. Es tierra de mestizos y cuna de los estereotipos de lo mexicano (el charro, el tequila, el mariachi, etc.), así pues, aquí la alteridad es un asunto lejano.

Sin embargo, en mi familia la situación era un poco diferente. Mi madre es originaria de Maycoba, un poblado de la sierra de Sonora, en la zona colindante con el estado de Chihuahua en el noroeste de México. Conoció a mi padre en un aserradero mientras se desempeñaba como maestra rural improvisada¹. Mi padre le pidió matrimonio y ella aceptó aun sabiendo que esto implicaba emigrar hacia tierras lejanas y desconocidas. Su decisión causó descontento y preocupación a su familia y el llanto general del pueblo que salió a acompañarla a su partida, nadie sabía si iba a regresar ni qué le depararía el destino.

A pesar de la distancia y de lo complicado que resultaba el traslado, mi madre no dejó de visitar a sus padres por lo menos dos veces al año, durante el verano y en las fiestas de octubre en honor a San Francisco², el santo patrono de Maycoba. Así, cuando llegaba julio y salíamos de vacaciones, emprendíamos el viaje de dos o tres días de camino en automóvil desde Jalisco hasta Sonora. Atravesábamos Zacatecas, los desiertos de Durango, Coahuila y Chihuahua, para después, en un viaje lento y accidentado por terracería, adentrarnos en la Sierra Tarahumara hasta cruzar el límite interestatal de Sonora.

¹ En Maycoba sólo se impartía hasta el cuarto grado de primaria, por lo que mi abuelo decidió llevar a mi madre (nueve días de camino a caballo entre la nieve) hasta Cd. Guerrero, Chihuahua, su ciudad natal, para que continuara sus estudios y terminara la primaria. Ahí vivió con unas tías. Cuando terminó la primaria regresó a Maycoba, pero después de un conflicto con su padre se fue a vivir con un tío a El Talayote, Chihuahua, uno de los aserraderos más importantes de la región. Ahí reunía a los niños de la localidad y les enseñaba a leer y a escribir.

² Para las fiestas de octubre mi madre generalmente hacía el viaje sola o con mi padre.

Este viaje era el preámbulo de un encuentro fascinante con lo extraño. Así como cambiaba el clima, el paisaje y el ambiente, cambiaba también la comida, el lenguaje y la gente. Conforme las poblaciones más grandes iban quedando atrás, íbamos dejando también las carreteras de asfalto, la electricidad y el agua potable. Ante nuestros ojos aparecían imponentes paisajes de cañones, barrancas, cuevas, montañas y ríos. Era como llegar a otro mundo, a otros tiempos.

Una vez internados en la sierra, mi madre sabía dónde podíamos parar para descansar del viaje, no era en cualquier lugar, ella sabía dónde estaban los aguajes de los que podíamos obtener agua confiable o cuál llano o rancho era de algún *blanco*³ conocido de mis abuelos, o de algún pariente. Cuando nos deteníamos en la casa de alguien, las personas nos recibían con mucho gusto, casi siempre nos invitaban a pasar a la cocina, ponían a calentar agua para café sobre sus estufas de leña y nos ofrecían algo de lo que tuvieran para comer. Yo sentía que nos veían con curiosidad y al mismo tiempo parecían contentos con nuestra visita.

Cuando retomábamos el camino era común que nos hiciera la recomendación, medio en serio medio en broma, de que tuviéramos cuidado con algún “indio borracho” por la carretera. Viniendo del sur de Jalisco, yo asumía que se referían a alguien que no sabía manejar bien, pero luego mi madre se encargaba de aclararme que por estos lugares sí había muchos indígenas que salían de la nada. Cuando la noche nos alcanzaba, que era lo más común, mi madre nos alertaba: “a ver si no se nos hecha un indio apache encima del carro”, luego se reía, pero nos dejaba un poco intrigados con lo que podría pasar.

De esta forma, durante la travesía, mis nociones sobre los indios iban cambiando, primero dejaban de ser una categoría histórica para convertirse en personajes vivos aunque enigmáticos que habitaban los lugares más recónditos de la sierra, durante el camino podían representar una amenaza, conforme nos íbamos aproximando al pueblo de mis abuelos se empezaban a volver cada vez más familiares. Ya no se trataba de apaches a los que temer

³ Utilizamos este término puesto que es la forma en la que la población *no indígena* de esta región se suele denominar a sí misma.

sino de *indios pimas*⁴ a los que mi madre conocía de nombre y apellido y ellos la conocían a ella también. Conforme iban apareciendo sus casas en los parajes cercanos a la carretera, mi madre las señalaba diciendo quién vivía ahí, esto nos indicaba que estábamos cerca de Maycoba.

Después del largo viaje desde las lejanas tierras de mestizos llegábamos a tierra de indios: Maycoba, centro ceremonial y principal asentamiento de los pimas serranos⁵. Entre ellos vivían *los blancos*, quienes habían llegado ahí en busca de riquezas (oro y plata) enfrentándose a la adversidad. Estos osados personajes que habían logrado apropiarse del territorio indómito e imponerse ante los indios me resultaban casi tan exóticos como los pimas, a pesar de que se trataba de mis parientes: mis bisabuelos, mis abuelos, mis tíos, mis primos.

No hablaban una lengua distinta, pero sí un español muy diferente (una variante dialectal) con anacronismos⁶ y alguno que otro término prestado de las lenguas indígenas de la región⁷. Físicamente el contraste con la población promedio del sur de Jalisco era muy evidente, si se me permite generalizar, diré que eran muy altos, rubios y de tez muy blanca. Yo pensaba que era como “gringos”, de esos que salían en las películas del oeste. También eran muy parecidos a los menonitas que habíamos visto al cruzar por los valles de Cuauhtémoc. Ellos se referían a sí mismos como *los blancos* o *los de razón*.

Desde entonces intentaba comprender la complejidad de las relaciones entre estos dos grupos; por un lado se distinguían de manera tan tajante que rallaba en la hostilidad. Por otro lado, compartían un territorio y muchas estrategias para sobrevivir en él, un Santo Patrono (San Francisco de Maycoba), un templo y el olvido de la sociedad Nacional.

⁴ En Maycoba, *los blancos* se refieren a los pimas simplemente como *indios*, en épocas muy recientes, los agentes externos con presencia en esta región han tratado de fomentar el uso del término indígena e incluso de reivindicar el etnónimo pima.

⁵ También denominados pimas bajos por oposición a los pimas del desierto de Arizona. Su etnónimo es o’ob u o’oba. Como son los únicos en territorio mexicano, en este texto nos referiremos a ellos simplemente como pimas pues es la forma en la que ellos también hablan de sí mismos.

⁶ En lugar de fierro o hierro decían *jierro*, *Jelipe* en lugar de Felipe, *famas* para jamas. A los peines les llamaban *destramadores*, a los pasadores *chavetas* e incluso se referían a los pesos (monedas) como reales, por poner algunos ejemplos.

⁷ *Tehueca* para hablar de una muchacha, *maguechi* para referirse a tierras de culvito, y *guarí* para las canastas. Las *tehuas* eran los zapatos de uso diario, etc.

Años después, ya formada como etnóloga en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y habiendo cursado estudios de posgrado en la Universidad de Salamanca, regresé a la región con la encomienda de realizar un trabajo de investigación sobre los pimas para el Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio dirigido desde la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, tarea que realicé con entusiasmo.

Gran parte de las reflexiones que aquí expongo responden a los resultados de ese proyecto de investigación. Otra parte es producto de los trabajos de campo desarrollados posteriormente como profesora-investigadora de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (antes ENAH Chihuahua). Pero todo es producto de la inquietud, que sigo sin resolver, de comprender las relaciones de reciprocidad, hostilidad, conflicto y cooperación que se establecen entre los pobladores de estos territorios ocultos de la Sierra Madre Occidental en el Noroeste de México.

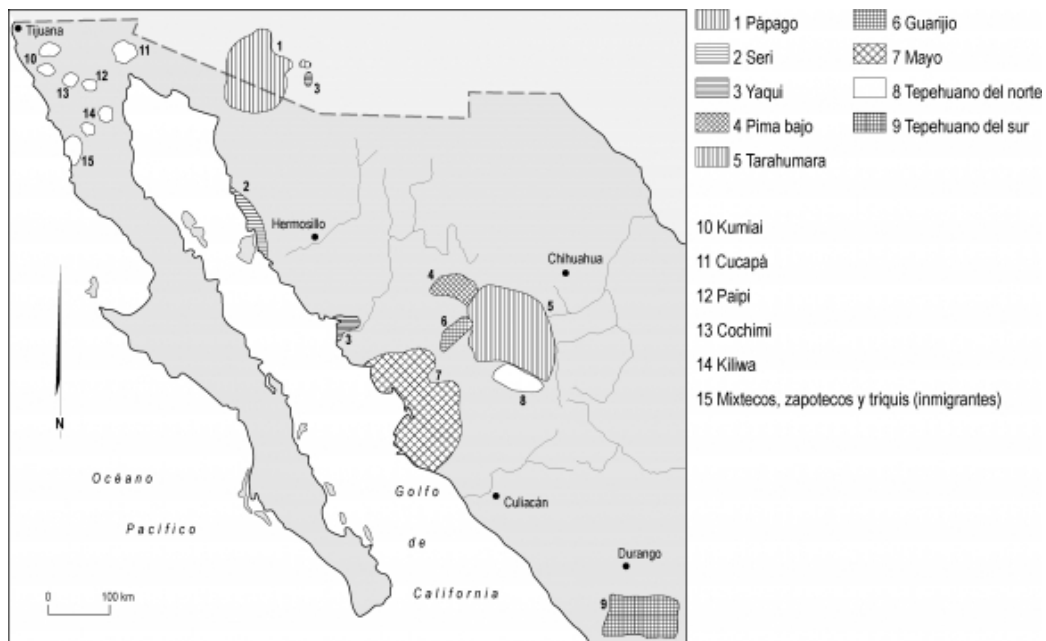
INTRODUCCIÓN.

En 1970, Timothy Dunnigan señalaba en el prefacio de su tesis de doctorado sobre los pimas que la literatura sobre los pueblos indígenas del noroeste de México era extremadamente desigual. Ahora, 43 años después, esa afirmación sigue siendo cierta.

“Very little has been published about certain indigenous groups who possess viable cultural systems quite different from those of the surrounding non- Indian populations. This is the situation with regard to the Lower Pimas of eastern Sonora.” (Dunnigan, 1970:iii)”

La región conocida como Noroeste de México es hogar de varios pueblos indígenas distintos: 1) los grupos Yumanos entre los que se encuentran los Kumiai, Cucapá, Paipai, Cochimí y Kiliwas que habitan en la península de Baja California. 2) Los Pápago, Seri y Yaqui de Sonora, 3) los pimas y guarojíos que habitan en las fronteras de Sonora y Chihuahua. 4) Los rarámuri y Tepehuanes del Norte de la región serrana de Chihuahua y los Tepehuanes del Sur ubicados en el Estado de Durango y norte de Zacatecas.

MAPA 1. GRUPOS INDÍGENAS DEL NOROESTE DE MÉXICO



Fuente: Moctezuma (1991)

A pesar de esta enorme diversidad cultural, el corpus etnográfico sobre la región se concentra en sólo algunos de estos grupos, de manera preponderante en los rarámuri o tarahumaras que habitan en la porción de la Sierra Madre Occidental que atraviesa el Estado de Chihuahua y en los yaquis que habitan en el centro y el sur del Estado de Sonora.

A lo anterior tenemos que añadir que esta es también tierra de mestizos, es decir, de pobladores no indígenas que, aun cuando podría pensarse que representan a la sociedad nacional en estos territorios inhóspitos, se distinguen también de ella por sus formas particulares de vida que son producto tanto de sus proceso de adaptación a un medio hostil, como de sus relaciones complejas con los distintos pobladores indígenas.

A lo largo de este texto mostraré como la desigualdad etnográfica que caracteriza a la antropología mexicana -donde Mesoamérica concentra la atención de las obras antropológicas- se reproduce al interior del ya de por si minimizado noroeste de México al privilegiar el estudio de unos cuantos grupos que destacan por su exotismo, dejando en la indiferencia antropológica a los demás.

Desde sus orígenes, la antropología en México tuvo un papel relevante en los procesos de definición y consolidación de la nación mexicana. En un primer momento, fueron los antropólogos los encargados de llevar a cabo el proyecto de unificación nacional a partir del mestizaje, buscando la integración de las diferencias en una sola patria con un pasado indígena común y con un promisorio futuro mestizo. En este proceso, el noroeste quedó excluido. El glorioso pasado indígena al que se hacía referencia no contemplaba a los grupos nómadas y seminómadas de la Gran Chichimeca que eran vistos desde el centro del país como bárbaros y sin rasgos culturales de que jactarse. Tampoco incluían a los pobladores de origen europeo que se habían adentrado en esos inmensos y agrestes territorios del noroeste en busca de oro y riquezas, pero que se negaban a toda costa a mezclarse con los pobladores indígenas que ahí habitaban.

Podemos afirmar entonces que el proyecto de consolidación de la nación mexicana y la definición de “lo mexicano” omitieron la realidad cultural del noroeste de México. Esta exclusión se tradujo además en desinterés por el conocimiento de esta vasta región del país.

Aun cuando los principios de unificación nacional, que se enarbolaban en la primera mitad del siglo XX, fueron quedando atrás y el ideal para la nación mexicana empezó a contemplar la pluralidad cultural como una cualidad deseable, esto no modificó en gran medida el desinterés antropológico por el norte del país, simplemente integró al discurso de lo dicho sobre los grupos indígenas mexicanos, a unos cuantos grupos del noroeste que se destacaban por su “exotismo” cultural.

En la década de los noventa del siglo pasado, empezó a surgir un incipiente interés por la diversidad cultural del septentrión mexicano. A raíz del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional se pusieron sobre la mesa discusiones sobre la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas de México, se abrió el debate sobre la concepción de un Estado plurinacional y se arrojó luz sobre la enorme diversidad al interior de una categoría como la de “indígena” que englobaba a grupos con historias, realidades y contextos absolutamente distintos desde Chiapas hasta las Baja Californias.

Este movimiento sacudió a la sociedad nacional, pero de manera particular increpó a la antropología mexicana y la forma en la que había venido procediendo a lo largo de los años. En esta crisis, muchos antropólogos voltearon a ver aquello a lo que no habían prestado atención. Algunos miraron hacia el norte y se percataron de la ausencia de la antropología en esa región. Sin embargo, las primeras aproximaciones se centraron en la reivindicación de las etnicidades norteñas más allá de procurar el conocimiento etnográfico y la comprensión de la cultura de aquellos grupos que habían permanecido invisibles durante tanto tiempo.

En este sentido, considero necesario y relevante reflexionar en torno al descuido etnográfico que han sufrido algunos grupos culturales del noroeste, así como establecer sus condiciones actuales y revisar las líneas y acciones que está siguiendo la antropología mexicana contemporánea para solventar su ausencia en esta región. Sin lugar a dudas las visiones antropológicas de principios del siglo XX (en el periodo en que surge la antropología en México como disciplina profesional) sobre el noroeste de México han calado hondo en las concepciones actuales de esta región y su vinculación con la nación mexicana. Es por esto que resulta importante replantear la forma en la que los antropólogos

nos aproximamos y estudiamos a los distintos grupos que conforman el crisol cultural de esta gran región.

El objetivo principal de este trabajo es, precisamente, contribuir a esta reflexión y aportar elementos de análisis para la consolidación de una antropología mexicana del noroeste que aporte conocimientos etnográficos sobre las particularidades culturales de cada uno de los grupos que habitan este extenso territorio, de manera que podamos contribuir en algo a la comprensión y explicación de las dinámicas y los procesos sociales que se viven aquí.

De manera particular, deseo colaborar en el conocimiento de dos de los grupos descuidados por la antropología: los pimas y los blancos. Pobladores de la Sierra Madre Occidental, estos grupos comparten los territorios ocultos en los límites de la porción correspondiente a la llamada Sierra Tarahumara, en un área conocida como Baja Pimería. Las relaciones construidas por los indígenas y los mestizos a lo largo de siglos de compartir los mismos territorios han tendido a ser vistas y analizadas de manera simplista en términos de una imposición de los mestizos sobre la población indígena. Sin embargo considero que se trata de relaciones muy complejas que obedecen a la particularidad de esta área cultural y merecen un estudio más escrupuloso.

Tratando de avanzar en ese sentido, el trabajo que presento presta especial atención al análisis de una de las manifestaciones culturales más importantes en la Baja Pimería, la Semana Santa en Maycoba, Sonora. Esta celebración representa un espacio ideal para el estudio de las relaciones interétnicas pimas-blancos. La descripción del ritual nos arroja luz sobre los mecanismos de persistencia de ambos grupos para mantenerse como unidades culturales diferenciadas. Esto implica relaciones de hostilidad, violencia, confrontación y conflicto; pero también involucra vínculos de cooperación, reciprocidad y reconocimiento mutuo.

La primera vez que realicé trabajo de campo formal en la Baja Pimería fue en enero de 2003 en la comunidad de Yepachic, en Chihuahua. En esa ocasión iba con la encomienda del “Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio” de desarrollar una investigación en torno a las nuevas religiosidades y cambios en los sistemas normativos de los pueblos indígenas, por supuesto, mi tarea era describir el

caso pima. Tras un mes de estancia en esta comunidad y de recorridos por las localidades satélites a ésta, me pude dar cuenta que las diferencias entre los pimas que habitan en el territorio de Chihuahua y los que se ubican en el estado de Sonora son considerables. En primer lugar, en Chihuahua la celebración del yúmارة⁸ reviste una importancia mucho mayor a la Semana Santa. Aunque hay un menor número de hablantes de la lengua pima que en Sonora (además de que las variantes dialectales son considerables), en Yepachi hay varios especialistas rituales que conocen los cantos de yúmارة e incluso a veces son solicitados por los pimas de Maycoba para que los acompañen durante la celebración de este ritual.

También hay diferencias en las formas de organización y gobierno. Los pimas de Chihuahua cuentan con un Consejo Supremo (promovido por la CDI) dirigido por un gobernador al que se refieren como *supremo* además de un gobernador por cada localidad o ranchería perteneciente al pueblo de Yepachi. Son en total seis gobernadores que participan del gobierno indígena, el gobernador de la cabecera es el principal y para ser elegido requiere del reconocimiento de los pimas como alguien que conoce y respeta la tradición del grupo. El *supremo* en realidad es visto simplemente como un intermediario con el gobierno estatal y federal. En Maycoba, en cambio, sólo hay un gobernador reconocido para todas las rancherías pimas correspondientes al pueblo.

En mayo de 2004 me incorporé a la ENAH Chihuahua (actualmente EAHNM) como profesora-investigadora de base. Desde ahí desarrollé distintos proyectos de investigación etnográfica sobre los pimas, particularmente sobre los que habitan en el pueblo de Maycoba, Sonora.⁹ Con el apoyo de esta institución realicé trabajo de campo (junto con Andrés Oseguera) en comunidades pimas en julio de 2005, abril de 2006, julio de 2008, marzo-abril del 2009 y marzo-abril del 2010.

⁸ El yúmارة es un rito propiciatorio agrícola con una presencia importante en todo el noroeste aunque con variaciones para cada grupo. En el caso pima, el yúmارة tradicionalmente se realizaba después de la cosecha, en los meses de noviembre y diciembre, para dar gracias por los productos obtenidos y pedir para tener un buen año. Se realiza durante tres noches en un patio ritual específicamente establecido para ello. En este ritual no participan los mestizos.

⁹ Cabe mencionar que he participado en distintos seminarios de investigación sobre la Sierra Tarahumara y el noroeste de México que me han permitido familiarizarme con la etnografía de la región en general. Incluso en julio de 2004 realicé un mes de trabajo de campo en la comunidad rarámuri de Arareko.

Desafortunadamente, debido a las condiciones de extrema violencia que vive esta región, en la actualidad resulta muy difícil y poco conveniente seguir haciendo trabajo de campo. Sin embargo, he continuado las labores de investigación con la revisión exhaustiva de bibliografía sobre los pimas en particular y sobre el noroeste en general. También he realizado trabajo en archivos locales, municipales, estatales y nacionales con la intención de consolidar la información que obtuve durante mis trabajos de campo.

El análisis de la Semana Santa en Maycoba que aquí expongo, es producto de la descripción etnográfica realizada a partir de la observación directa de la celebraciones de 2006, 2009 y 2010. Durante mis estancias de campo llevé a cabo entrevistas tanto con pimas como con mestizos del pueblo de Maycoba e incluso con el padre David. Además registré el desarrollo del ritual de manera audiovisual (fotos y video) y en diario de campo.

Observar la celebración de manera sistemática en tres ocasiones distintas me permitió hacer un análisis comparativo para identificar las variaciones y las consistencias del ritual, de manera que pudiera distinguir los elementos centrales y definatorios de la celebración de aquellos que son tangenciales o contingentes. Además, producto de la extensa revisión bibliográfica de lo que se ha producido sobre los pimas tanto en Estados Unidos como en México, descubrí el excelente trabajo realizado por Timothy Dunnigan en la década de los setenta en Maycoba. Su descripción de la Semana Santa (1981) sin lugar a duda arrojó luz sobre mis notas para concretar el análisis que aquí presento.

Este trabajo consta de seis apartados considerando la presentación, la introducción y las conclusiones. En el primer capítulo realizo un breve recorrido por la historia de la antropología en México comenzando por una revisión sobre el surgimiento de la antropología mexicana y los vínculos que estableció esta disciplina desde sus orígenes con el Estado en la tarea de construcción de una identidad nacional. Subrayó la exclusión del norte del país en este proceso de definición de “lo mexicano” debido a que las características de esta vasta región no respondían a los ideales y los intereses que tenía para México los pensadores de principios del siglo XX.

En ese mismo sentido, analizo el nacimiento del indigenismo mexicano y las primeras miradas de los antropólogos nacionales hacia al norte con un afán más integracionista que

etnográfico. Destaco el hecho de que el indigenismo en la Tarahumara centró principalmente su atención en el grupo rarámuri e ignoró al resto de los grupos que habitan también esta parte de la Sierra Madre Occidental.

La revisión de la producción etnográfica sobre la región me permite dar cuenta del olvido en el que quedaron los grupos minoritarios de la Sierra Tarahumara durante varias décadas. Sin embargo, a finales del siglo XX, podemos observar un naciente interés por el conocimiento antropológico de los pueblos indígenas del noroeste. En este contexto, doy cuenta de los trabajos que se han realizado recientemente sobre los pimas, los guarijíos y los tepehuanes del norte que empiezan resarcir su ausencia etnográfica.

Por otra parte, señalo también la total indiferencia de la antropología mexicana hacia los pobladores no indígenas de esta región. Los mestizos o blancos que representan un grupo cultural sin el cual es imposible entender los procesos históricos y sociales de la Sierra Madre Occidental. Hemos empezado a avanzar en la comprensión de la diversidad de esta área cultural, pero todavía nos queda un largo camino por recorrer para la consolidación de una etnografía del noroeste que se incluya en el acervo cultural de México.

En el segundo capítulo me adentro en la región definida históricamente como Baja Pimería, que hasta hace poco había recibido muy poca atención de la antropología mexicana, de las instancias gubernamentales y en general de la sociedad nacional. En esta región habitan dos grupos culturales distintos. Es la tierra de un pueblo indígena originario: los pimas. Pero también es el hogar, desde mediados del siglo XVII, de una población de origen europeo que incursionó en los territorios ocultos de la sierra en busca de riquezas.

De manera particular reviso el caso de un pueblo en donde la presencia de estos dos grupos es muy fuerte, Maycoba, Sonora. Antigua misión jesuita que durante la colonia se convirtió en un centro ceremonial para los pimas y, posteriormente, en un asentamiento estratégico para los blancos que podían desde ahí participar en las actividades económicas derivadas de la minería (ganadería, agricultura y comercio).

Los blancos se apropiaron de los territorios indígenas, se impusieron sobre las formas organización y gobiernos de los pimas y han tratado de subordinar a sus vecinos a partir de relaciones económicas desiguales. Su principal estrategia de control y concentración de la

riqueza, ha sido el mantenimiento de su “pureza racial”. En esta región, la población de origen europeo ha procurado, por todos los medios, evitar los procesos de mestizaje tan promovidos a principios del siglo XX por la sociedad nacional. Se distinguen de manera tajante de la población indígena con la que comparten este territorio y se definen a sí mismos como “los blancos” o “los de razón”.

Los pimas, por su parte, crearon mecanismos de resistencia y resguardaron para sí ámbitos de la vida religiosa que les han permitido, por más de tres siglos, mantener su particularidad cultural y su identidad étnica como estrategia de defensa frente a los embates de la población no indígena. Recientemente, se han visto fortalecidos por la presencia de algunos personajes y organizaciones que, en un afán reivindicador, se han dado a la tarea de “recuperar” o fortalecer la cultura pima. Uno de estos personajes -sin lugar a duda figura central en la actualidad en la Baja Pimería- es el Padre David, quien desde la década de los noventa participa activamente en la vida religiosa y cultural de este grupo.

Como un ejemplo de lo anterior, en el capítulo tres describo la celebración de la Semana Santa en Maycoba, a la que los pimas se refieren como “las fiestas” por la importancia que reviste para ellos como una conmemoración de su persistencia. Este ritual pone en escena la complejidad de las relaciones entre los pimas y los blancos. Manifiesta el conflicto, la hostilidad y la confrontación que se vive en la interacción cotidiana entre estos dos grupos, pero también da cuenta de las relaciones de cooperación, respaldo y reconocimiento que permiten el desarrollo de la vida diaria sin llegar a una confrontación frontal violenta. Sin lugar a duda, la realización de la Semana Santa en Maycoba ratifica las diferencias entre pimas y blancos para, al mismo tiempo, permitir la convivencia de ambos grupos a partir del reconocimiento de su singularidad cultural.

CAPÍTULO 1: LA ANTROPOLOGÍA DEL NOROESTE DE MÉXICO

Cuando se habla del Noroeste de México se refiere a un vasto territorio que comprende los estados de Baja California, Baja California Sur, Sonora, Chihuahua, Durango, Sinaloa, Zacatecas e incluso hay quienes añadirían los estados Nayarit y el norte de Jalisco. Esta región ha sido considerada por algunos antropólogos como un área cultural, otros más la piensan como vías por las que transitan diversas culturas¹⁰.

En términos históricos y arqueológicos el Noroeste de México estaría comprendido dentro de Aridoamérica¹¹, una región que ha sido caracterizada como tierra de guerreros (los antiguos chichimecas); nómadas cazadores-recolectores que vagaban por el desierto sin Estado, sin ley, “sin civilización”. Su nombre muestra el contraste que se marcaba con la “fertilidad” de las culturas mesoamericanas. Pero la oposición entre estas dos áreas culturales no sólo se verá reflejada en sus denominaciones, se traducirá también en diferencias en su estudio, su comprensión e incluso su relación con el Estado mexicano.

MAPA 2. MESOAMÉRICA Y ARIDOAMÉRICA



Fuente: mx.kalipedia.com

¹⁰ Existe actualmente un proyecto de investigación coordinado por Carlo Bonfiglioli del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, en el que participan diversos investigadores especialistas sobre el noroeste de México en las disciplinas históricas, arqueológicas, estéticas y antropológicas bajo el principio de un sistema cultural que corre desde el Gran Nayar (región Cora-Huichol en el Norte de Jalisco y Nayarit) hasta las regiones hopí, zuñi y pima-papágo de Nuevo México y Arizona. Dicho proyecto se llama “Las vías del noroeste” (Bonfiglioli; Gurtiérrez y Olavarría, 2006).

¹¹ Algunos investigadores, sobretudo arqueólogos, identifican una región o sub-área cultural dentro de Aridoamérica llamada Oasisamérica, dicha región se ubica plenamente dentro de los que los antropólogos estadounidenses denominan “The Southwest”.

En el caso de la antropología norteamericana, el noroeste de México está íntimamente vinculado con el área cultural conocida como “The Southwest” o Suroeste. De hecho, los antropólogos estadounidenses consideran que el noroeste de México es parte de esta misma área cultural, es decir, el sur del “Southwest”. De ahí el interés que han mostrado por estudiar a los pueblos que habitan de ambos lados de la frontera desde inicios del siglo XX. La antropología mexicana en cambio tardó en prestarle atención a esa tierra de “bárbaros” que tanto contrastaba con el esplendor de las “civilizaciones” mesoamericanas.

Si tomamos en consideración que el surgimiento de la antropología mexicana está directamente vinculado a la pretensión pos-independentista de construir un Estado Nacional homogéneo a partir de la consolidación de una sociedad mestiza, con un glorioso pasado común indígena y un futuro de exitosa integración de México a la vanguardia de la sociedad occidental, podremos empezar a encontrar los motivos que llevaron a desplazar los estudios sobre el norte de México a segundo término frente a los estudios mesoamericanos.

La antropología mexicana frente al noroeste de México.

El surgimiento de la antropología mexicana y el indigenismo.

Desde el siglo XVIII, el auge económico que vivió el sector productivo en México permitió la consolidación ideológica del movimiento criollo independentista en el seno del cual surge una primera construcción de lo mexicano, que en un primer momento se define por oposición con el exterior, de manera particular con el conquistador español. Con la llegada del siglo XIX, llega también la lucha por la emancipación del pueblo mexicano; concebido ya como un pueblo distinto, con una historia particular, con un proyecto de nación y con una latente identidad común.

Tras la guerra de Independencia, se buscó consolidar la identidad mexicana a partir de la unidad y la homogeneidad de la población del país, sin embargo lo que había en realidad eran enormes y profundas diferencias. Aun cuando en términos ideológicos y frente al enemigo externo parecía haber un acuerdo común, en otros ámbitos tales como: el étnico, el económico, el político y el social; la diversidad, la desigualdad y el desacuerdo imperaban. Visto así, bajo el paradigma positivista de la época, el “indio” representaba el principal

obstáculo para la consolidación de la moderna nación mexicana, por lo que los políticos y los pensadores de finales del siglo XIX se dieron a la tarea de buscar soluciones a semejante problema.

Mientras que las nacientes antropologías europeas y norteamericana encontraban a su "otro" en Asia, África y América colonizadas, es decir, como un objeto de estudio lejano y por demás redituable; en el caso de México, el "otro" se encuentra inmerso dentro del "nosotros" ideológico, pero aislado del "nosotros" económico, social, e incluso étnico. Dentro de los ideales de los pensadores de la época, esto representaba una traba para el progreso y la consolidación de una nación.

Frente a este panorama, los intelectuales mexicanos empezaron a ver en el mestizaje una solución al problema que representaban los rasgos indígenas, los cuales no correspondían a los parámetros de belleza, fuerza y progreso avalados en ese momento por Occidente. Además de contribuir a la unificación racial, el mestizaje también disolvería las diferencias culturales para dar paso a una única cultura mexicana.

En México, el interés por el pasado respondía a la necesidad de crear una historia antigua común, basada en la monumentalidad del indio muerto, que daba paso a un mexicano nuevo, mestizo y progresista. Es decir, una historia construida a partir de una concepción de *la otredad* desde la cual el "otro" sólo existía en el pasado y en tanto símbolo de grandeza, pero en el presente no estaba más que condenado a desaparecer en pos de una homogeneización necesaria para que México, como nación, iniciara su marcha hacia el desarrollo. Siendo así, la encargada de llevar a cabo este proyecto de construcción de una sola patria mestiza sería la naciente antropología mexicana.

Manuel Gamio, uno de los intelectuales más importantes durante la segunda década del siglo XX en México, antropólogo formado con Franz Boas, publicó en 1916 su libro *Forjando Patria* y con esta obra marcó el inicio oficial de la antropología mexicana. En un momento histórico crucial para México, en tanto que definitorio de una nueva nación, la obra de Gamio vendría a dar luz, acogiendo la voz de muchos intelectuales de la época, al problema de la unidad nacional con una propuesta integradora de proyecto de nación.

Gamio advirtió que desde La Colonia existía una separación entre los dos componentes

principales de la población: los indios y los blancos. Esta separación se había exacerbado a partir de la independencia, cuando los blancos recibieron los beneficios de la libertad y el progreso, mientras que los indios fueron sometidos a leyes que no respondían a sus necesidades. Con la Revolución de 1910, se replantea la idea de nación que se quiere en México. La reconstrucción nacional parte de la primicia de unificar todas las identidades, las pequeñas patrias existentes hasta entonces, en una nación nueva e integrada con una historia común.

Pero esta historia ubicaba al indio en un pasado glorioso, de grandes civilizaciones - Mayas, Toltecas, Teotihuacanos, Mexicas, etc.- ancestros ejemplares que habían logrado desarrollar culturas maravillosas, ciudades monumentales y obras esplendorosas de las cuales quedaban vestigios que podían dar cuenta de la majestuosidad del pasado indígena y fungían como símbolo de un futuro promisorio para el México mestizo y moderno.

Sin embargo, el norte parecía no caber en su “comunidad imaginada”. En ese recuento histórico, los indios del norte no figuraban, o por lo menos no de manera relevante. A diferencia de las culturas del Altiplano Central o del sureste del país, los grupos del norte no tenían obras monumentales. Siendo culturas nómadas o semi-nómadas (cazadores-recolectores) tampoco habían desarrollado imponentes centros urbanos, ni muchos elementos de los que se pudieran valer los antropólogos e intelectuales de principios del siglo XX para la creación del imaginario colectivo de un esplendoroso pasado común indígena. Todo parecía indicar que en el norte de México no había nada que rescatar.

Tal percepción tiene raíces profundas. Viene de lejos. Como lo advierte Andrés Fabregas “los mismos mexicas, bastante antes de la conformación de México, tuvieron esa visión. Los informantes de Fray Bernardino de Sahagún afirmaban que aquellas inmensidades al Norte del Anáhuac eran la *Chichimecatlalli*, el territorio de los Chichimecas, la *Teotlalpan Tlacoachcalco Mictlampa*, la tierra de la muerte, un lugar de ‘rocas secas’, un lugar de inanición. La propia antropología a través de la investigación etnohistórica siguió esta concepción en el establecimiento de la dicotomía entre los cultivadores complejos y los

pueblos nómadas.”¹² (2010:2)

Siguiendo a Fabregas, desde la propuesta de Paul Kirchoff de distinguir con el apelativo de Mesoamérica a la región de los cultivadores complejos, constructores de ciudades y de elaborados sistemas políticos, para separarlos de quienes no vivieron bajo esos contextos, se estableció la continuidad de una visión desolada del Norte de México. Las teorías evolucionistas de principios y mediados del siglo XX, contribuyeron a la difusión de dicha concepción, más si se piensa la intensa discusión acerca de las fases por las que toda la humanidad, se nos dijo, debía pasar. La Gran Chichimeca no estaba incluida en esas líneas hacia la civilización que la idea de Mesoamérica reforzó. Por lo tanto, estaba lejos de ser considerada como antecedente de la moderna nación mexicana.

Por su parte, Gamio, desde su formación antropológica, combatía los prejuicios sobre la raza indígena partiendo de la tesis boasiana de la inexistencia de una superioridad y, por ende, una inferioridad innata. Pero la gran diversidad de grupos indígenas que habitaban en el territorio nacional representaba un enorme problema para una nación moderna, de acuerdo con Gamio, la solución a este mal consistía en la incorporación del indio a la sociedad nacional, fundiéndolo con ella, a fin de que se homogeneizara la raza mexicana, se unificara el idioma y se integraran las culturas.

Los planteamientos que se hacen en *Forjando Patria*, no se reducen a una explicación de la situación, en aquel momento, de la población indígena, sino que implican y justifican la necesidad de emprender algunas acciones prácticas, concretamente, acciones encaminadas a la transformación del indígena mediante la educación, a través de la enseñanza de las técnicas y los recursos de la modernidad. Es así como surge el *indigenismo mexicano*¹³.

El indio mexicano, llamado indígena entonces en un afán reivindicador¹⁴, es el centro de toda la discusión. Es a la población indígena a la que se dirigen los intentos del gobierno de

¹² Ponencia presentada como conferencia magistral en el 3er Coloquio Internacional Carl Lumholtz, en la ciudad de Chihuahua en septiembre de 2010.

¹³ Juan Luis Sariago define el indigenismo como “un término genérico empleado en forma muy diversa y ambigua en el ámbito de la antropología y la política... para referirse a las concepciones, justificaciones y reflexiones teóricas, así como estrategias y acciones institucionales que han tenido como objeto integrar económica y culturalmente a los grupos indígenas a la nación mexicana.” (2002:11)

¹⁴ Al llamarlo indígena, se pretendía, por un lado, enmendar la confusión con los habitantes de la India, y por otro eliminar la carga peyorativa y el desprecio con el que se utilizaba esta palabra.

llevar a cabo las propuestas de Gamio y otros intelectuales de la época como Moisés Sáenz y José Vasconcelos. Este último, destacado pensador del mismo periodo, participó de manera entusiasta en el debate sobre el nacionalismo mexicano, sobre la integración del indígena y sobre el desarrollo de una cultura mexicana como parte del proceso general de la cultura iberoamericana.

Vasconcelos sembró sus propuestas en el terreno de la educación. Su proyecto educativo giraba en torno a la unidad nacional a partir de la creación de una cultura mexicana. Con base en esto planteó la instauración de la Secretaría de Educación la cual estaría conformada por tres departamentos: Escuelas, Bibliotecas y Bellas Artes, además de contemplar, de manera provisional, los departamentos de Enseñanza Indígena y Desanalfabetización.

Pero el norte de México también estaba ausente de las propuestas vasconcelista. De hecho, a este influyente intelectual mexicano se le puede atribuir la difusión, en la segunda década del siglo XX, de una visión desoladora del norte del país. En una narración que aparece en su libro *La Tormenta*, Vasconcelos muestra su desdeñosa percepción sobre septentrión mexicano.

“Regresábamos una vez a Monterrey para compartir la gira de Villarreal, para acompañar a Villarreal, por algunas aldeas de Nuevo León. De entre ellas, su propia tierra, Lampazos. A cualquiera de estos caseríos sin pavimento ni tradición municipal se le llama entre nosotros ciudad. Lamentable y simpático es Lampazos, que bien pudiera pasar por pueblo típico de la frontera. Le falta a Lampazos, ya se ve, el lustre arquitectónico de las aldeas del interior de México. Quien haya recorrido la Sierra de Puebla, la Meseta de Oaxaca, ya no digo El Bajío y Jalisco, comprenderá en seguida la impresión del mexicano del interior cuando avanza hacia el Norte. Todo es barbarie. Mientras se llega a Nueva York, donde ya cuajó una cultura, distinta de la nuestra, pero al fin cultura. Entre estas dos civilizaciones, la española mexicana, que tiene por foco la capital mexicana, y la anglosajona, que tiene por núcleo a Nueva York y Boston, hay una extensa *no man's land*, un desierto de las almas, una barbarie con máquinas y rascacielos en la región sajona; barbarie con imitación de máquinas y rascacielos en la región mexicana de Monterrey al Norte”. (1948:125)

Siendo así, durante su cargo como Secretario de Educación Pública (1920-1924), Vasconcelos sentó las bases de la educación en el país, incluida la política de educación indígena, considerando sólo a las culturas indígenas mesoamericanas, las particularidades del norte no fueron tomadas en cuenta. Con los planteamientos de Vasconcelos se estableció un campo fértil para el desarrollo de la antropología en México, que en sus inicios también se centró únicamente en el estudio de los grupos de la meseta central y el sureste mexicano.

Su labor sería continuada, en el aspecto educativo, por Moisés Sáenz, quien fungió como Subsecretario de Educación durante cinco años, 1925-1930. Un normalista con especialización en ciencias químicas y naturales y doctorado en filosofía, guiado por la misma inquietud de sus contemporáneos: la unidad nacional. Sáenz centró su atención en la educación de la población indígena como sujeto de políticas particulares. En un momento del pensamiento de Sáenz encontramos ya una discrepancia con la idea de "integrar al indio", la cual prefiere sustituir por "incorporar al indio"; más aún, plantea que sea la civilización la que se incorpore al indio.

Después de su salida de la Subsecretaría de Educación Pública y de la experiencia que vivió entre 1932 y 1933 en la Estación Experimental de Incorporación del Indio, Sáenz se percató de la importancia del quehacer antropológico con fines prácticos y soluciones inmediatas; por lo que decidió impulsar la creación de un Departamento de Asuntos Indígenas, propuesta que se concretó durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (Portal, 1995:99-100).

Es también durante el gobierno de Cárdenas, que se reivindica la imagen del indio, éste deja de ser visto como lastre social y pasa a ser incorporado y explicado desde la perspectiva del desarrollo económico, bajo la influencia de las ideas socialistas de moda por ese tiempo. Así, el problema del indio dejó de ser el de su particularidad étnica, para convertirse en un problema de opresión de la clase trabajadora. Es decir, el indio era visto ahora en el marco de la lucha de clases, como parte del problema económico, por lo tanto, aunque se asumía su particularidad, se le trataba con instrumentos y acciones similares a los implementados en la cuestión campesina y la obrera. Es en este contexto en el que llegan los planteamientos indigenistas al noroeste de México y con ellos la antropología mexicana a la Sierra Tarahumara.

El indigenismo en el noroeste de México: la Sierra Tarahumara

La parte de la Sierra Madre Occidental que atraviesa el estado de Chihuahua, en el noroeste de México, recibe el nombre de Sierra Tarahumara. En ella habitan 4 pueblos indígenas: los rarámuri o tarahumaras (de quienes toma su nombre), los ódami o tepehuanes del norte, los warijón o guarijón y los o'oba o pimas. Además de una importante población mestiza. Estos grupos habitan dispersos en los casi 60 mil kilómetros cuadrados designados como Sierra Tarahumara.

Como lo señalamos al inicio de este capítulo, el noroeste de México y de manera muy particular la Sierra Tarahumara ha sido una región atractiva para los investigadores extranjeros. Desde finales del siglo XIX, viajeros, exploradores y etnógrafos de distintas partes del mundo recorrieron con fascinación la sierra chihuahuense. Cautivados por sus imponentes paisajes naturales y en busca de los últimos cavernícolas, de los buenos salvajes, de los primitivos indómitos; estos visitantes foráneos escribieron con vehemencia sobre la sierra y sus habitantes. Desde entonces, los principales protagonistas de sus relatos eran los rarámuri.

FOTO 1. CARL LUMHOLTZ, EXPLORADOR NORUEGO RECONOCIDO POR SU MONUMENTAL OBRA “EL MÉXICO DESCONOCIDO”, EN DONDE NARRA SUS HALLAZGOS DURANTE SU RECORRIDO POR LA SIERRA MADRE OCCIDENTAL.



Fuente: es.wikipedia.org

Sin embargo, este no es el caso para los antropólogos mexicanos. Como hemos visto, a finales del siglo XIX y principios del XX, la naciente antropología mexicana estaba más preocupada en disolver la diversidad que en exaltarla. Su principal estrategia era ubicar lo indio en un pasado monumental (en el que, como ya vimos, no cabía el norte) y diluirlo en

un presente mestizo con la intención de desaparecerlo por completo en el futuro. Para la segunda década del siglo XX, la preocupación de los intelectuales mexicanos se había centrado en la integración del indígena a la sociedad nacional a través de la educación, pero Vasconcelos se había encargado ya de nulificar al norte vacío de cultura de sus propuestas.

Sin embargo, para la década de los treinta, esta preocupación dejó de tener un carácter étnico o cultural y se volvió un problema de clase. Los indígenas en México eran vistos como las principales víctimas del desarrollo económico capitalista y por lo tanto se habían convertido en un problema nacional. El común denominador ahora eran la pobreza y la marginación en la que vivían todos los grupos étnicos del país y ahí sí encajaban muy bien los habitantes de la Tarahumara.

En su libro, *El indigenismo en la Tarahumara*, Juan Luis Sariego apunta que fue en 1936 cuando un grupo de maestros liderado por Francisco Hernández y Hernández llegaron a la Tarahumara listo para poner en práctica las tesis del indigenismo. El profesor Hernández había viajado como representante del Sindicato de Maestros a la Unión Soviética donde vivió de cerca el manejo que estaba haciendo aquel estado del “problema de las nacionalidades” (2002:59).

Enviado a la Tarahumara por el entonces secretario de Educación Pública, Narciso Bassols, Hernández llegó a la Sierra chihuahuense a cumplir con la encomienda de dirigir una Normal rural desde donde organizó a un grupo de jóvenes que reflexionaban sobre el problema indígena en México y en particular en la Tarahumara.

Sariego advierte que “lejos de la admiración por lo pintoresco, lo genuino y lo primitivo del indio que tanto cautivaron a los etnógrafos y viajeros extranjeros, los indigenistas mexicanos de los años treinta y cuarenta se sintieron golpeados por la pobreza, la marginación y el atraso de la Tarahumara y por ello no dudarían en afirmar que el indio constituía un problema nacional” (íbid).

Mientras tanto, en el centro del país se planteaba la necesidad de crear un organismo encargado de realizar investigaciones profundas sobre los temas relativos al indígena, el cuál por un momento parecía condenado a perder su especificidad cultural. Así, en 1939, se creó el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), bajo la dirección de Alfonso

Caso. El INAH nació como un organismo cuya misión primordial era la de recuperar y conservar todo aquel acervo que diera cuenta de “lo nacional”, concentrando labores que se realizaban de manera dispersa por diversas instituciones.

En 1938 se había creado la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), con la función de formar profesionales de la antropología. A partir del I Congreso Indigenista Interamericano, que se llevó a cabo en Pátzcuaro, Michoacán en 1940, se creó el Instituto Indigenista Interamericano, con Manuel Gamio como director; a partir de este instituto surgieron otros institutos indigenistas en América, entre ellos, el Instituto Nacional Indigenista (INI) de México, en 1948.

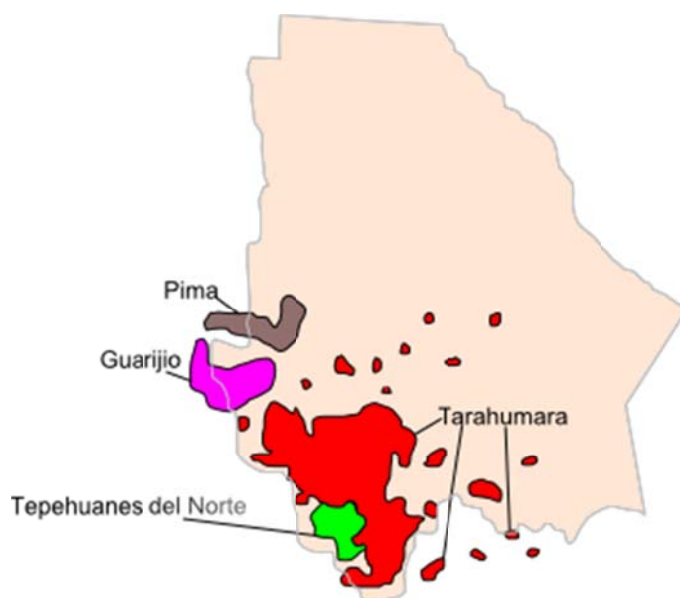
En 1952, el INI llega a la Sierra Tarahumara y encuentra terreno fértil en los planteamientos y las propuestas que había venido diseñando y experimentando el grupo de maestros que organizó Hernández desde hacía ya más de una década antes. Se estableció entonces el segundo Centro Coordinador Indigenista (CCI) del país (el primero es el de San Cristobal de las Casas en Chiapas). El CCI de la Región Tarahumara tuvo como sede la ciudad de Guachochi en donde permanece hasta la actualidad.

A partir de ese momento, se marcó una tendencia político-práctica en la antropología mexicana sobre la Tarahumara. Mientras que antropólogos extranjeros como Pennington (1963) Bennett y Zingg (1978) y Kennedy (1970) entre otros, hacían importantes aportes al conocimiento etnográfico y etnológico de los tarámuri, los antropólogos mexicanos se enfrascaban en discusiones sobre la aplicación de políticas públicas y proyectos de desarrollo para la región.

Los olvidados: el caso de los grupos minoritarios de la Sierra Tarahumara.

En los límites de esa misma Sierra Tarahumara, en la periferia, habitan otros tres grupos indígenas que no gozan de la misma fama. Pimas, Guarijíos y Tepehuanes del norte, son grupos fronterizos, culturas liminales que viven al margen del universo indígena atendido por el Estado, la sociedad civil y la antropología mexicana.

MAPA 3. TERRITORIOS INDÍGENAS DE CHIHUAHUA



Fuente: INEGI, 2000.

Entre los límites políticos, las fronteras étnicas y los territorios ocultos, a veces camuflados con la cultura serrana mestiza, otras tantas ensombrecidos ante el resplandor rarámuri, estos tres pueblos indígenas permanecieron casi invisibles para los ojos de los antropólogos mexicanos que hasta hace muy poco empezaron a voltear a verlos.

Es preciso indicar que, mientras que los territorios que habitan los Pimas y los Guarijíos se encuentran divididos por la línea que separa los estados de Sonora y Chihuahua; los tepehuanes del norte u ódami, se concentran en el extremo sur del estado de Chihuahua, principalmente en el municipio de Guadalupe y Calvo, en la zona colindante con los estados de Durango y Sinaloa.

De los tres casos tratados en el presente trabajo, los tepehuanes del norte son el grupo más numeroso y con mayor vitalidad lingüística, con más de 25 mil hablantes, casi el 68 % de la población total.¹⁵ Así mismo, son los más cercanos a la cultura rarámuri, con la que, en algunos casos, comparten el territorio. El hermetismo que caracteriza a este grupo y el difícil acceso a la zona que habita (que además se caracteriza por ser una de las más

¹⁵ Saucedo, Eduardo, *Tepehuanes del Norte*, CDI, México, 2004, pág. 32.

violentas de la región) ha dificultado la llegada a los antropólogos interesados en su conocimiento.

Por otro lado, los pocos trabajos que se han producido sobre los ódami, dan cuenta de una cultura con una estructura social fuerte y un sistema de gobierno tradicional claramente definido y con gran peso en la región. Se trata, pues, de un grupo con muchas particularidades culturales que se desprenden de un singular sistema político y simbólico. Sin embargo, parece que este grupo siempre se lee desde (o en función de) sus vecinos rarámuri.

Entre los pocos trabajos que se han escrito sobre los tepehuanes del norte, destacan las investigaciones históricas de Susan Deeds (1992), las notas sobre su cultura de John Mason (1952), el trabajo sobre cultura material de Pennington (1969) y, por supuesto, las páginas que le dedicó Lumholtz en su *México Desconocido* (1902). Es notoria la ausencia de autores mexicanos que apenas hace una par de décadas empezaron a concederle un poco de tinta a este grupo con gran brío cultural.

Por su parte, los guarijíos y los pimas son grupos poco numerosos cuyas lenguas han sido consideradas en peligro de desaparición; de acuerdo a las cifras de la CDI (Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), los guarijíos (warihó en Chihuahua, macurawe en Sonora) apenas rebasan los 1600 (1667) hablantes de una población total de 2844.¹⁶ Por su parte, los pimas (o'ob, o'oba, u oískama) no alcanzan ni los 800 (749) hablantes, de una población total identificada por la CDI de 1540 pimas.¹⁷

A diferencia de los tepehuanes del norte, los pimas y los guarijíos parecen no llamar tanto la atención debido a una aparente pérdida de su particularidad que desdibuja el contraste cultural y lo que puede decirse de sus análisis. Segmentados, además, por las demarcaciones políticas estatales, estos grupos han adquirido un carácter liminal, ambiguo, visto desde la óptica del Estado, pareciera entonces que no son ni de aquí ni de allá.

Como sucede con la mayoría de pueblos indígenas que habitan la Sierra Madre Occidental, una de las primeras referencias etnográficas a estos grupos se encuentra en la obra Carl

¹⁶ Harriss, Claudia y Jaime Vélez, *Guarijíos*, CDI, México, 2004, pág. 32.

¹⁷ Hope, Margarita, *Pimas*, CDI, México, 2006, pág. 40.

Lumholtz. Sin embargo, a los pimas y los guarijíos les dedica apenas unas cuantas cuartillas del México Desconocido. En el caso de los pimas incluso dedica más párrafos a la descripción de la naturaleza y los paisajes de la Baja Pimería que a hablar de sus pobladores. Lo que destaca en sus narraciones, es la apreciación del explorador noruego de que estos “indios”, refiriéndose a los pimas, eran “más indios que los tarahumaras”, pero, paradójicamente, también señala que tenían una mayor proximidad con los “mexicanos”, es decir, con los mestizos y los centros urbanos que otros grupos. Dicha proximidad se evidenciaba en la ropa “más civilizada” que vestían, (Lumholtz, 1945 [1902]: 122-123).

Esta primera impresión etnográfica terminó por marcar la forma confusa e indefinida en que pimas y guarijíos fueron percibidos por la antropología mexicana; es decir, eran “indios”, pero estaban a punto de desaparecer, hablaban su lengua, pero se estaba perdiendo.

¿Qué atractivo tendrían entonces para los antropólogos, sedientos de exotismo y de culturas puras, estos indígenas altamente aculturados, amestizados, en vías de desaparición en tanto unidades culturales diferenciadas? Al parecer, ninguno.

Fue hasta la segunda mitad del siglo XX que, en el caso de los pimas y guarijíos de Sonora, aparecieron algunas monografías que abordaban de manera muy elemental la vida cotidiana de estos indígenas (Manson y Brugge, 1958, Hinton, 1959, Brugge 1961, Nolasco, 1961, Cámara, 1961, Escalante, 1962). Para la década de los setenta empezaron a aparecer trabajos más extensos sobre la historia, la religiosidad, la lengua y la vida material de estos grupos, entre los que sobresalen las investigaciones realizadas por Dunnigan (1970) sobre la Semana Santa Pima en Maycoba, Sonora; las monografías generales de la región escritas por Romano (1971) y Faubert (1975); los estudios de la situación sociolingüística de los guarijíos de Miller (1984); los trabajos de Pennington (1979, 1980) sobre la lengua y la cultura material de los desaparecidos Nevomes. Mientras que Laferrière (1991), Reina (1993) y López Estudillo (1993) publican estudios de etnobotánica de la región pima y guarijío de Sonora.

Es importante subrayar que las investigaciones más amplias y profundas fueron realizadas por antropólogos norteamericanos, estudiosos del Southwest. El trabajo de Dunnigan

(1970, 1981) sobre la Semana Santa en Maycoba, Sonora, es un referente obligado para los estudios del ritual y las relaciones interétnicas en la región. Así como la obra de Miller (1996) sobre los guarijíos, aunque, para este último caso se hace necesario señalar que también los trabajos de la antropóloga mexicana Teresa Valdivia (1979, 1984) quien, desde la década de los setenta ha dedicado varios textos a éste grupo, son un referente obligado.

A pesar del valioso aporte que constituyen los trabajos antes citados, es muy llamativo que a ellos se reduzca la bibliografía de la región desde Lumholtz hasta la década de los noventa. Lo anterior resulta mucho más contrastante cuando se compara con la copiosa producción antropológica que existe sobre el grupo vecino del sur, los rarámuri. Más aún si pensamos que los pimas y los guarijíos de Chihuahua estaban prácticamente ausentes hasta ese momento de la literatura antropológica.

Una posible explicación de por qué se prestó mayor atención a los pimas y guarijíos que habitan del lado de Sonora está relacionada con, por un lado, mejores vías de acceso a las localidades en que habitan estos grupos, puesto que del lado de Chihuahua hasta la década de los noventa eran prácticamente inexistentes, la única forma de llegar era a caballo, a pie o, en el mejor de los casos, por caminos troceros que generalmente estaban en pésimas condiciones para las camionetas comunes y corrientes.

Por otro lado, esto también puede estar relacionado con una vinculación más estrecha entre los investigadores sonorenses y los antropólogos norteamericanos que, buscando una comprensión del Southwest entendido como área cultural, se adentraron hasta lo que, desde su perspectiva, era el sur del suroeste norteamericano.

El carácter inaccesible de los lugares donde habitan pimas, guarijíos y tepehuanes del norte, y la reducida presencia del Estado, han sido también limitantes en términos de la atención y los servicios que reciben sus pobladores. Estas mismas condiciones han llevado a estas regiones a convertirse en refugios para el narco que encuentra en ese abandono las condiciones ideales para su actividad; los cultivos son difíciles de encontrar y el tráfico de drogas ve en esas fronteras un lugar estratégico. En consecuencia, la violencia que vive esa región desde los años ochenta se ha incrementado vertiginosamente.

Los estudios recientes: retos conceptuales y nuevas perspectivas sobre los pueblos indígenas de la Sierra Madre Occidental.

En la década de los noventa, se inicia una nueva etapa de producción etnográfica y documental sobre los pimas, los guarijíos y los tepehuanes del norte. Lo que la distingue respecto a los estudios anteriores, es la preocupación por “recuperar” la identidad de los indígenas, y buscar su reconocimiento como grupos étnicos diferenciados mediante la divulgación y el fortalecimiento de la lengua, las creencias y las prácticas rituales que han permanecido a pesar de los embates de la modernidad (Oseguera, 2013:65)

Estos grupos étnicos, principalmente los pimas y los guarijíos, dejaron de verse como casos perdidos. Como lo advierte Oseguera “...aun cuando un grupo indígena muestra signos de ‘mestizaje cultural’, se puede hablar de la particularidad etnográfica que invita a la reflexión y al análisis antropológico. Esto se advierte al menos en el ámbito de las creencias y las prácticas religiosas...” (Ibíd,:15)

En el caso de los tepehuanes del norte, los estudios siguen siendo muy limitados, recientemente Eduardo Saucedo, que en el 2004 escribió la monografía de este grupo para la CDI, escribió un ensayo para el Proyecto de Etnografía de las Regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio¹⁸ que versa sobre la Semana Santa ódami y su organización en sistemas de mitades. Este trabajo está todavía en prensa pero una versión abreviada fue publicada en el último número de la revista Tierra Norte de la ENAH Chihuahua¹⁹ (Saucedo, 2008). Existen otros artículos sueltos que tratan de las relaciones interétnicas entre ódami y rarámuri; además de algunos textos sobre las organizaciones de las mujeres en Baborigame como MITYTAC²⁰.

Pero el caso ódami se distingue de los casos pima y guarijío porque, aunque los tres comparten esta situación de marginalidad frente a los rarámuri, los tepehuanes tienen una mayor presencia y reconocimiento en el estado de Chihuahua.

¹⁸ Es muy importante mencionar que el Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas ha sido uno de los principales impulsores de los estudios sobre estos grupos.

¹⁹ Actualmente llamada Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM).

²⁰ Entre otros la tesis de licenciatura de Juan Jaime Loera (2003) sobre esta organización de mujeres tepehuanas.

Además, nos atrevemos a pensar que los motivos de la escasa producción etnográfica sobre este pueblo indígena pueden estar más relacionados con las dificultades que impone visitar la región que ellos habitan (la violencia que ahí se vive y la reserva que este grupo muestra ante los extraños que se aproximan) que con una falta de interés antropológico, porque en realidad, las investigaciones que se han realizado con los tepehuanes del norte nos dejan entrever a un grupo enigmático, de esos que suelen satisfacer los delirios exotistas de nuestro gremio.

Uno de los factores más relevantes en la revitalización del interés sobre los pimas y los guarijíos fue la llegada, en 1990, del fraile capuchino de la orden de los franciscanos David Beaumont, conocido regionalmente como “el padre David”. Asignado al templo de Yécora, Sonora, el padre David ha realizado, desde hace dos décadas ya, una ardua labor de “rescate” de las culturas pima y guarijío, principalmente. Su tarea no se ha limitado a los asentamientos de estos grupos en suelo sonorense, sino que ha trascendido la frontera estatal para impactar también entre los pimas y guarijíos del estado de Chihuahua. De hecho, el padre David ha fungido como puerta de entrada de distintos antropólogos, que, en un principio provenientes de Sonora, se adentraron en tierras chihuahuenses en busca del resto de los miembros de estas etnias

Para finales de los noventa y principios del dos mil, empezaron a aparecer tesis y artículos sobre la cultura de los guarijíos de Sonora y Chihuahua. Antropólogos como Claudia Harriss (2004), Alejandro Aguilar Zeleny (1998, 2004, 2009) y Gerardo Conde (2004), se dieron a la tarea de describir las formas de organización guarijío, las relaciones de género, las implicaciones de la presencia del narco en la región, así como los rituales y las prácticas religiosas que dan cuenta de un sistema simbólico particular.

Aguilar Zeleny y Conde (2004), establecieron una relación cercana de trabajo con el Padre David, con quién han colaborado en la elaboración de distintos documentos sobre la lengua y la cultura pima y guarijío. Otros trabajos sobre los warihó de Chihuahua fueron los realizados por Eugeni Porras, quien, como investigador de la ENAH Chihuahua, se dio a la tarea de producir algunos documentales y artículos sobre la identidad y la cultura de este grupo. De la misma manera, Porras entabló una relación con el padre David durante sus

investigaciones con los pimas, de las que se derivó un video sobre el ritual de yúmare o'oba.

Posteriormente vinieron los trabajos de Andrés Oseguera (2009, 2013) y los de esta servidora (2006, 2007, 2010), quienes como investigadores asociados al Proyecto de Etnografía de las regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio, participamos con artículos sobre los pimas para los volúmenes temáticos sobre religiosidad y ritualidad, respectivamente.

En este sentido, nos gustaría profundizar un poco en la presencia del padre David en la Baja Pimería y, finalmente, centrarnos en el caso de la región pima, tema central de este trabajo. Bajo los principios de la “nueva evangelización inculturada”, que advierte que la cultura no está desligada de la fe católica sino que, por el contrario, se fortalecen mutuamente al grado de no ser distinguidas como manifestaciones diferentes. El Padre David ha realizado una serie de investigaciones de la lengua y la cultura indígena sin precedentes, pues van desde la historia de la región, hasta la lengua, el arte y la religiosidad actual de los pimas. Todas estas investigaciones están gobernadas por el principio de la empatía entre la fe católica y el resto de la cultura: sus valores y sus principios (Oseguera, 2013:66).

En el 2002, con la colaboración de un equipo de pimas de la región de Maycoba, el padre David editó el *Catecismo Pima*. Una obra que presupone que el sentido de los símbolos ancestrales de los indígenas, al que todavía se tiene acceso por medio de los rituales como el yúmare o la Semana Santa, es compatible con las exégesis de los principios católicos. En este sentido, para el padre David, “rescatar” la cultura es evangelizar.

A pesar de que no todos los pimas comparten estos principios, es innegable que la evangelización inculturada que ha promovido el padre David ha dejado una huella profunda en la región. La visión esencialista que rige todo el planteamiento se ha ido fortaleciendo cada vez más. Pero esto no sólo se debe a la labor incansable de este fraile franciscano, sino también a la participación de investigadores, instituciones gubernamentales y no gubernamentales que han compartido esta visión de “renovación” y recuperación del pasado indígena, sus rituales y por ende, su identidad y su cultura.

Esta tarea reivindicadora ha llevado a los antropólogos como Aguilar Zeleny (1998, 2006, 2009) que comparten, en cierto sentido, el proyecto del padre David, a producir una serie de artículos, libros de divulgación y reflexiones en general que enfatizan el deseo esperanzador de que este grupo fortalezca su identidad y logre sobreponerse a la opresión que los “blancos” han impuesto sobre ellos.

Sin embargo, la producción propiamente etnográfica sobre el grupo sigue siendo escasa. Aun cuando se reconoce el mérito de la obra de divulgación del Padre David y sus colaboradores, nos queda pendiente la tarea de producir textos que den cuenta de los rasgos particulares de las formas de conocimiento y aprensión del mundo pima, más allá de suponer que los tienen.

Recientemente se publicó “La persistencia de la costumbre pima” de Andrés Oseguera. Una investigación sobre la vida religiosa de los pimas de la Sierra Madre Occidental que, con una perspectiva desde la antropología cognitiva, ha contribuido de manera muy importante a subsanar la ausencia de este pueblo indígena en el mapa etnográfico de México. Tras la elaboración de una etnografía minuciosa de la ritualidad, Oseguera pudo identificar en las creencias y las prácticas religiosas de los pimas, una particularidad cultural que se creía inexistente.

Todavía queda mucho camino por andar en lo que se refiere al conocimiento de los grupos étnicos minoritarios de Sonora y Chihuahua. Estamos seguros de que la producción de etnografías que den cuenta de la visión del mundo de los miembros de estos grupos, de su cultura y de la forma en que esta se traduce en modos de vida y de aprensión del conocimiento, nos permitirá comprender o explicar su singularidad.

Sin embargo, tampoco podemos dejar de lado el estudio, la reflexión y la comprensión de la población mestiza que cohabita con estos grupos indígenas los refugios que otorga la región serrana. Más que ningún otro grupo, los mestizos o *blancos* (como se denominan a sí mismos) han padecido la indiferencia total de la antropología.

Los pobladores mestizos de la Sierra Madre Occidental: los blancos

Sin lugar a duda, los mestizos serranos son el grupo que menor atención ha recibido por parte de las instancias académicas, civiles o gubernamentales (locales o nacionales). Los *blancos* que habitan junto con los indígenas los territorios ocultos del norte de la Sierra Madre Occidental, son portadores de una cultura particular. Han desarrollado estrategias de sobrevivencia, adaptación y relación con el medio que se traducen en formas particulares de pensamiento y representación del mundo. Sin embargo, la antropología ha limitado las referencias a este grupo al análisis de sus relaciones con los pueblos indígenas en las que siempre se enfatiza su carácter opresivo y abusador, lo que ha contribuido a la difusión de una leyenda negra de los mestizos serranos y el desinterés por su conocimiento y comprensión. Por su parte, las organizaciones civiles y gubernamentales prácticamente se desentienden de ellos puesto que se piensa que, en la mayoría de los casos, se trata de rancheros “terratenientes” que no necesitan de la ayuda de nadie.

Lo que se ha escrito sobre estos pobladores son más bien novelas o trabajos de corte histórico sobre la región o las actividades económicas con las que se relacionan (minería, ganadería, agricultura y explotación forestal). En muy pocos trabajos encontramos una preocupación por la descripción o la comprensión de la cultura de los mestizos serranos.

Apenas en el 2012, en un libro coordinado por María Eugenia Olavarría e Isabel Martínez en el que se presentan distintos estudios de parentesco en el noroeste de México, Andrés Oseguera publicó un trabajo titulado “La sociedad de ranchos en Chihuahua: relaciones familiares y formas de repartición de la riqueza entre los blancos de la Sierra Madre Occidental.” En este texto, Oseguera aborda el régimen de la herencia y la sociedad de ranchos entre la población de origen europeo que, desde mediados del siglo XVII, ocupa amplias regiones de la Sierra Madre Occidental.

El autor señala que estos pobladores se caracterizaban, en un primer momento, por la endogamia racial como estrategia de concentración de riqueza. Pero para finales del siglo XIX vivieron el cambio del régimen de herencia troncal por el de repartición de la riqueza en partes iguales entre los descendientes, lo que los llevó a la fragmentación del patrimonio

pero, al mismo tiempo, al reconocimiento del apellido y la cercanía espacial como mecanismos de identificación y persistencia.

Lo anterior nos puede llevar a entender la concepción de “pureza de sangre” que predomina en la ideología de los rancheros mestizos, quienes incluso reafirman su origen europeo al denominarse a sí mismos “blancos” es decir, sin mestizaje. Estos hombres y mujeres fueron conformando y definiendo los actuales pueblos de la sierra, a través de la ocupación de tierras con posibilidad de trabajarlas como minas, para después establecer haciendas de fundición y potreros para la cría de ganado vacuno. Siguiendo a Oseguera “Los hombres con sus mujeres e hijos poblaron esta amplia región cuyas tierras parecían no tener dueño, formado ranchos en medio de la sierra, con la esperanza de volverse ricos mediante la explotación de los yacimientos minerales.” (2012:176)

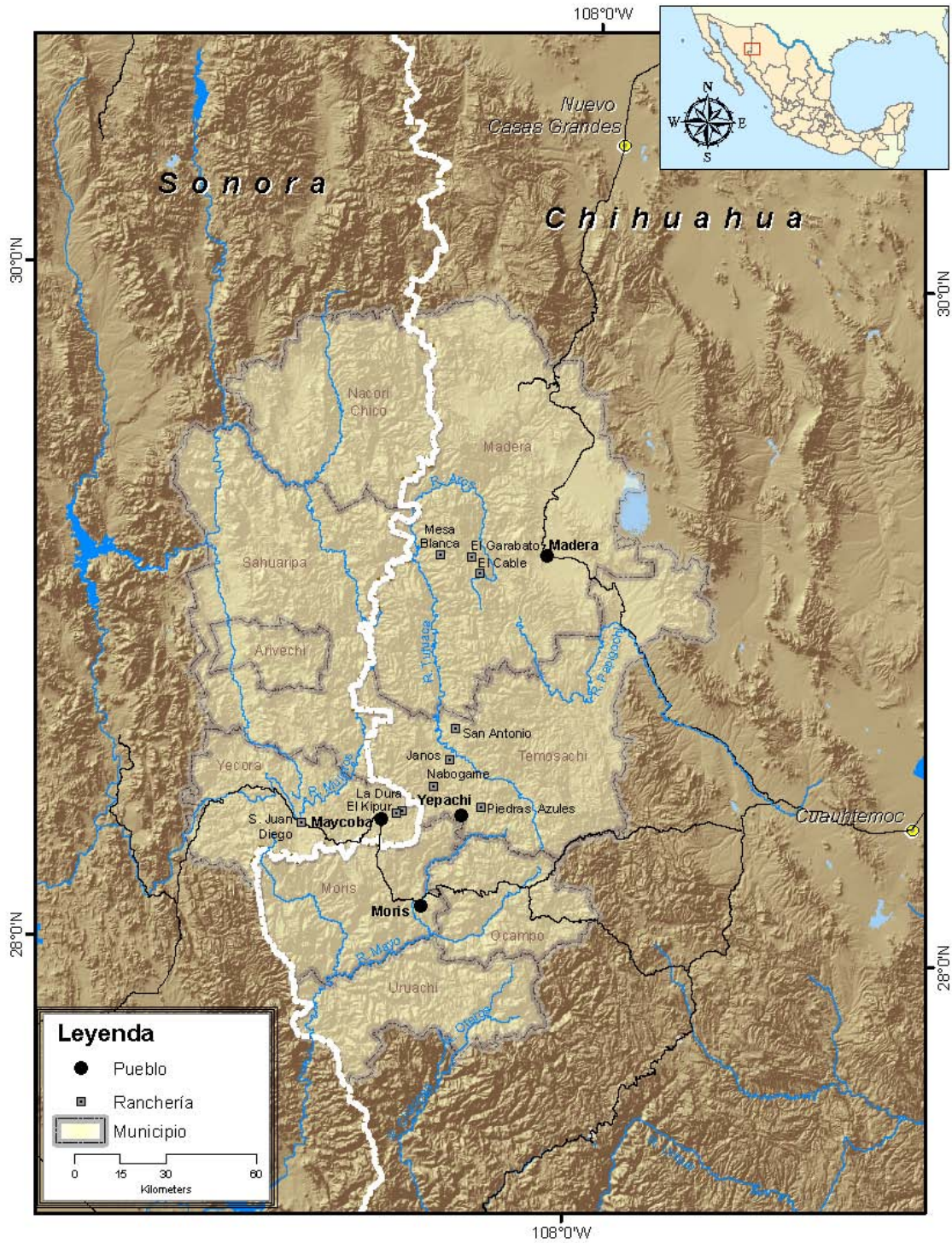
Una de las principales características de estas “sociedades de ranchos” es la fuerte estratificación social que se estableció entre los *blancos* (dueños de las haciendas de fundición y de ranchos ganaderos) frente a los trabajadores y a los indígenas, estableciendo una marcada distancia racial respecto a estos últimos. Oseguera señala que “el racismo que impera en la actualidad en buena parte de la sierra se ha expresado en el número tan reducido de uniones matrimoniales reconocidas y aceptadas entre los ‘blancos’ y los indígenas. Las constantes alusiones a la sangre y al color de la piel siguen siendo referentes indiscutibles para establecer lógicas distintas de repartición de la riqueza material y, en términos generales, para distinguir normas de comportamiento totalmente diametrales que se expresan, en principio, en la vida familiar y en la vida comunitaria de los actuales pueblos de la sierra.” (Íbid,:177).

Entre ranchos mestizos y rancherías indígenas, en los pueblos de misión y en los enclaves mineros, se va conformando el paisaje cultural de la sierra. Quienes la habitan reconocen y se definen a partir de la presencia del “otro”. Los territorios interétnicos donde tiene lugar la vida de los pobladores de la Sierra Madre Occidental nos obligan a estudiarla en su complejidad, dando cuenta de las relaciones hostiles e incluso violentas entre los grupos, pero también advirtiendo los mecanismos de cooperación y persistencia que hacen que esta siga siendo tierra de indios y tierra de mestizos.

Con la intención de avanzar en esta dirección, analizaremos a continuación el caso de Maycoba, Sonora, en la región conocida como Baja Piemería donde cada año tiene lugar la celebración de la Semana Santa encabezada por los pimas. Esta festividad involucra también a los mestizos de la localidad y su participación resulta fundamental para el desarrollo del ritual que pone de manifiesto la hostilidad y el conflicto que se vive de manera cotidiana entre estos dos grupos.

CAPÍTULO 2: TIERRA DE INIDOS, TIERRA DE MESTIZOS. LA BAJA PIMERÍA

MAPA 4. UBICACIÓN ACTUAL DE LOS PUEBLOS Y RANCHERÍAS PIMAS.



Fuente: Elaborado por Enrique Chacón.

Datos generales sobre la región.

Al comenzar la década de los treinta del siglo XVI, los colonizadores españoles emprendieron la avanzada hacia el noroeste de México, internándose en el territorio que hoy corresponde a los estados de Sonora y Chihuahua. Ahí se encontraron con varios grupos que, aunque tenían características culturales distintas, hablaban lenguas muy similares por lo que los fueron englobando a todos bajo la categoría de *pimas*.

De la misma forma se creó el término Pimería para designar al extenso territorio en que habitaban estos grupos. Sin embargo, conscientes de la diversidad geográfica, medioambiental y cultural de una región tan vasta como esta, los colonizadores diferenciaron entre una Pimería Alta y otra Baja, la primera comprendía las tierras desérticas que iban desde el río San Miguel hasta el río Gila, en lo que actualmente corresponde al noreste de Sonora y el suroeste de Arizona; la segunda correspondía al territorio comprendido entre el origen de los cauces bajos de los ríos Sonora, Matape y Yaqui hasta la Sierra Madre Occidental, es decir, el este de Sonora y el oeste de Chihuahua.

²¹(Ortiz, s/f:2)

Aun cuando muchos de los grupos que habitaban en ambas pimerías eran genéricamente conocidos como *pimas*, en la mayoría de las crónicas coloniales se distinguen con el nombre específico de sus entidades tribales o subgrupos territoriales. Aún hoy existen denominaciones como “pimas del desierto” o “pimas altos” y “pimas de la sierra” o “pimas bajos”. Los primeros han desaparecido prácticamente del territorio mexicano, los que habitaban en el noreste de Sonora terminaron por fusionarse con los pápagos, mientras que los pocos que quedan en Arizona habitan en la reservación india de Gila Bend. Este trabajo se versa sobre los Pimas Bajos, es decir, los que habitan la región De la Sierra Madre Occidental en el noroeste de México.

²¹ Estas denominaciones de Alta y Baja hacen referencia a su localización en el continuo de la latitud de la tierra antes que a su altitud sobre el nivel del mar, lo que resulta lógico si pensamos que los españoles iban avanzando de sur a norte, de tal suerte que visto desde un mapa una queda debajo de la otra.

Estos pimas fueron clasificados conforme a su distribución geográfica por Sauer en 1934, quien los distinguió en tres subgrupos principales: los ures, los nebomes y los yécoras. Los dos primeros subgrupos ya no existen, han desaparecido como etnias diferenciadas de los mestizos, mientras que los yécoras, ubicados en la zona limítrofe entre los estados de Sonora y Chihuahua en la Sierra Madre Occidental, han mantenido rasgos culturales que los siguen diferenciando de la población no indígena con la que conviven.

Consideramos que en la actualidad el término de yécoras no es el más apropiado para denominar a este grupo de pimas, puesto que aun cuando su asentamiento más importante se encuentra en la comunidad de Maycoba municipio de Yécora en Sonora, también tienen una fuerte presencia en Chihuahua, en la Sección de Yepáchi²² perteneciente al municipio de Temósachic y en la localidad de Mesa Blanca en el municipio de Madera. Si a esto agregamos que estos son los únicos pimas que quedan sobre territorio mexicano, esa clasificación resulta obsoleta.

La gente que habla la lengua.

El término *pima* fue acuñado por los primeros españoles que establecieron contacto con este grupo, pues esa era la respuesta que recibían cada vez que les hacían una pregunta, puesto que, en la lengua de los nativos, la voz *pi'* ma significa “no hay”, “no existe”, “no tengo”, o “no entiendo”. Confundidos los colonizadores decidieron utilizar esa expresión, ya de forma castellanizada, como gentilicio (Ortiz, 1994:5). Sin embargo, este grupo se denominaba a sí mismo como *o'ob*, que significa “la gente”, de manera más precisa, aquella que habla la lengua pima *o'ob no'ok*.

La lengua pima pertenece al tronco yutoazteca, familia tepimana. La estrecha relación que existe entre los pimas y los mestizos con los que han cohabitado desde hace varios siglos ha provocado que el número de monolingües de pima sea prácticamente nulo en la actualidad, mientras que el número de hablantes es muy reducido. Los municipios donde el pima es la primera lengua indígena son Madera y Temósachic en Chihuahua, en el primero se contabilizaron 145 y en el segundo 152 hablantes de este idioma.

²² Originalmente el nombre de esta población era Yepachic, pero la gente ha dejado de pronunciar y escribir la “c” final, por lo que en la actualidad se le conoce como Yepachi. Por esta razón hemos decidido utilizar en este texto la forma actual.

Por su parte en Sonora, son Yécora y Arivechi los únicos dos municipios que registran hablantes de pima, 337 en el primero y apenas 12 en el segundo. Los dos poblados donde se concentra el mayor número de hablantes del pima son Maycoba, que pertenece al municipio de Yécora en Sonora y Yepachi que es parte del municipio de Temósachic en Chihuahua.

En estas circunstancias, la lengua ha dejado de ser un elemento indispensable para la determinación de la pertenencia al grupo, sin embargo, sigue siendo un referente importante como característica común de los antepasados y los jefes de la tribu. Los propios pimas ven con espanto la pérdida de su idioma, al que se refieren ahora como “la pima” y están buscando la manera de preservarlo, promoviendo la educación bilingüe y utilizándolo en asambleas y eventos comunitarios con el fin de volverlo más usual.

La lengua no es tan sólo un elemento que reafirma su identidad, sino además es un instrumento de poder frente al mestizo que habla castellano, con el que conviven, debaten y ante el que se presentan como “la tribu pima”; ese mestizo juega un papel importante en la definición de lo pima, pues representa lo que ellos no son, se trata de un otro próximo al que se refieren con el término peyorativo de *du'kama* cuando están hablando en pima. Los pimas de Chihuahua utilizan también la expresión *chabochi*, tomada prestada del rarámuri, para referirse a los blancos o mestizos en general; mientras que del lado de Sonora se refieren también a ellos como *yoris*.

Los pimas serranos: Maycoba

FOTO 2. MAYCOBA, SONORA. NOVIEMBRE DE 2012

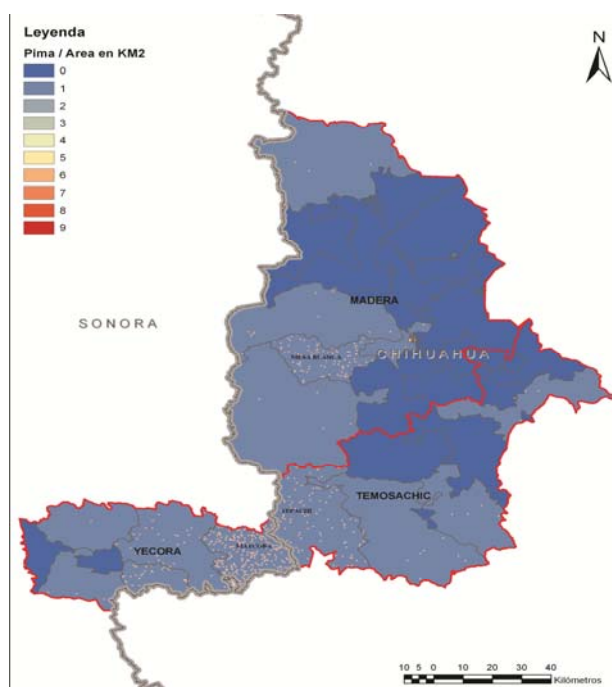


Fuente: préstamo personal de Yolanda Ponce.

De acuerdo con los datos más recientes²³, el total de pimas en el país es de 1540, de los cuales 1295 habitan en su territorio tradicional, lo que significa casi el 85% del total nacional. Los municipios que concentran al mayor número de pimas son: Madera con 360 y Temósachic con 316 en Chihuahua. Mientras que el municipio de Yécora en Sonora cuenta con 567 pimas.

El asentamiento más importante de pimas en Chihuahua se encuentra en la sección de Yepachi, perteneciente al municipio de Temósachic, ubicada junto a la carretera que lleva a Hermosillo. Ahí los terrenos son comunales, con una extensión aproximada de 85 000 ha. en total, compartidas por varias comunidades pimas: Piedras Azules, Naogame, San Antonio, Janos, La Guajolota y el propio Yepachi. En el estado de Sonora, la población más importante para los pimas es Maycoba, en el municipio de Yécora, este poblado también se encuentra junto a la carretera interestatal. A sus alrededores existen varias rancherías pimas tales como: El Kipor, Los Pilares, El Llano, El Encinal y Cieneguita.

MAPA 5. DISTRIBUCIÓN Y ASENTAMIENTOS DE LA POBLACIÓN PIMA



Fuente: Andrés Oseguera (2013)

²³ Datos proporcionados por la Comisión para el Desarrollo de los pueblos Indígenas de México (CDI antes INI).

La mayoría de los pimas que habitan esta región han practicado desde hace mucho tiempo la agricultura de subsistencia²⁴. Debido a la distribución irregular de los terrenos cultivables en la Sierra Madre Occidental, la forma dominante de asentamiento es la de muchas pequeñas y dispersas rancherías. Una ranchería consiste en unos cuantos ranchos agrupados vagamente y ocupados por familias nucleares emparentadas. También hay algunos pimas asentados en la periferia de los pueblos de misión que en la actualidad se encuentran en su mayoría habitados por mestizos. Ocasionalmente, algunos individuos laboran en la industria agrícola de las tierras bajas de Sonora por un periodo corto, muy rara vez una familia entera se muda a una ciudad o pueblo de los valles por una estancia prolongada.

La antigua misión de Maycoba se encuentra hoy habitada predominantemente por *blancos* o mestizos, la mayoría de los pimas viven en rancherías satélites que están desde a diez minutos hasta a cinco horas de camino a pie. Maycoba sirve como centro ceremonial para la población indígena. Aquí se localizan la capilla antigua de la misión y la nueva iglesia levantada por los *blancos*. El jefe civil oficial de los pimas, el gobernador, tiene una casa en el pueblo y los habitantes de las rancherías deben de venir a Maycoba para participar en las fiestas religiosas comunitarias y para tratar sus asuntos políticos. Los pimas también visitan Maycoba como clientes de las tiendas de los *blancos* y para buscar trabajo asalariado.

Como ocurre con otros indígenas serranos, tales como sus vecinos rarámuri o guarojíos, los pimas de la montaña tienen una organización política altamente atomizada. El sentido de una etnicidad común es compartido por los pimas que viven en numerosos asentamientos de los dos lados de la línea entre Chihuahua y Sonora, pero cada pueblo es completamente autónomo y no tienen una tradición de alianzas intra-comunitarias. Incluso las rancherías gozan de una considerable independencia. Algunos autores como Dunnigan (1981) han llegado a plantear incluso que la falta de lazos políticos entre los pueblos ha obstaculizado seriamente la toma de acción de los pimas en contra de la intrusión de los *blancos*.

Antecedentes históricos de Maycoba

Debido a su aislamiento, Maycoba no experimentó una fuerte presión aculturativa por parte de los no indígenas hasta ya entrado el siglo XIX, cuando los rancheros empezaron a

²⁴ En la actualidad, los pimas tienen una importante participación en actividades relacionadas con el narco que ha invadido esta región desde la década de los ochenta sin dejar muchas alternativas para sus habitantes.

reestablecerse en la sierra tras la pacificación de los Apaches.* Maycoba recibió el estatus de ejido en 1905 con un área de 1700 hectáreas. Sólo un porcentaje pequeño de la tierra fue asignado a varias familias de *blancos* y el resto quedó sin asignación. Grandes terrenos fueron reclamados por los *blancos* al este y al oeste de las tierras ejidales que los pimas tradicionalmente consideraban como suyas. De esta forma, muchas propiedades de los pimas fueron completamente rodeadas y, eventualmente engullidas por los rancheros *blancos*. A pesar de que se les excluyó de los ejidos oficiales, los vínculos tradicionales sociopolíticos entre rancherías dispersas de los pimas y el territorio de Maycoba siguieron siendo respetados por los indios.

Antes de la Revolución Mexicana de 1910, la invasión de los *blancos* era limitada y se podían evitar confrontaciones abiertas con la población indígena. Todavía había suficiente tierra de reserva para que la migración interna por parte de los pimas pudiera resolver temporalmente el problema de la creciente presión territorial ejercida por los *blancos*. Las instituciones civiles y religiosas de los indígenas permanecieron intactas y los pimas se encargaban de sus propios asuntos mientras toleraban la presencia de los blancos.

Después de la Revolución, los asentamientos blancos se incrementaron de manera vertiginosa hasta el punto que el recorte de las tierras se volvió crítico para los indígenas. Algunos de los pimas desposeídos obtuvieron tierras nuevas de parientes cercanos, mientras que otros formaron alianzas económicas accediendo a contribuir con su trabajo e ingresos en un proyecto agrícola común. Este tipo de cooperación no era algo nuevo para los pimas de la montaña, pero los fondos comunes se volvieron más importantes conforme las ganancias de los indígenas disminuían en tamaño.

Las minas y más tarde las tierras de cultivo, proveyeron una alternativa ocupacional para algunos pimas. De cualquier manera, trabajar por un salario no era una solución enteramente satisfactoria al recorte económico ocasionado por los rancheros agresivos. Cuando las minas cerraban o los hombres eran liberados de su trabajo agrícola, la situación era difícil de soportar. El pastoreo de ganado, la construcción de cercos y otros trabajos de corto plazo ofrecidos por los rancheros mestizos podían sostener sólo a algunos de ellos.

* La historia de los contactos tempranos entre europeos y pimas de la montaña está detallada en Spicer (1962) y Dunnigan (1969).

Cualquier pima que aceptara a un *blanco* como su patrón era, usualmente, obligado a sembrar a mitades. Esto significa que el patrón ponía las semillas y las bestias para el arado a cambio de la mitad de la cosecha y pastura obtenidos de la tierra del pima. Los blancos también otorgaban créditos en la compra de productos misceláneos a costos muy altos. Para evitar una mayor dependencia de los blancos de la localidad, un número cada vez mayor de pimas empezaron buscar trabajos agrícolas temporales en las tierras bajas de Sonora.

Estructura política en Maycoba

El gobernador pima es la contraparte moderna del tradicional *mo'otkar* o dirigente. Como líder moral de la comunidad indígena y árbitro en jefe de sus disputas, él tiene la posición más influyente entre los pimas. El papel del asistente del gobernador no es significativo en realidad. En los años cuarenta se crearon seis oficialías ejidales siguiendo la decisión de una comisión federal para expandir las tierras comunales de Maycoba hasta casi 4,000 hectáreas. Tal como el cargo de gobernador, estas oficialías son cargos de elección popular. Su función es poco clara y sólo el presidente del ejido parece tener un poco de autoridad. Su trabajo es investigar las quejas de los pimas sobre recortes de tierras, robo de ganado, daños en la cosecha por robos, y otros problemas similares. Cuando solamente están involucrados pimas, el presidente puede mediar de manera exitosa y llegar a un acuerdo, a veces con la ayuda del gobernador (Dunnigan, 1981).

La autoridad de los oficiales pimas se ve severamente restringida por la estructura de poder de los blancos. Maycoba es una dependencia de la cabecera municipal de Yécora, Sonora. Los representantes del gobierno del Estado mexicano en Maycoba son el comisario y su asistente. Estos puestos son ocupados por rancheros blancos. El comisario responde directamente al presidente municipal de la cabecera. Varias familias rancheras adineradas que viven en Yécora tienen propiedades en el área de Maycoba y se puede esperar que apoyen las decisiones del comisario en contra de los pimas. La habilidad de ejercer controles más fuertes se volvió más importante para los blancos cuando el ejido se volvió a ampliar en los años sesenta, esta vez a más de 17,000 hectáreas.

CAPÍTULO 3: LA SEMANA SANTA EN MAYCOBA: CONFLICTO Y COOPERACIÓN ENTRE PIMAS Y MESTIZOS

*A lo lejos se escuchaba el tambor anunciando la llegada de los fariseos al pueblo, una extraña mezcla de emoción y temor nos embargaba. Era el jueves de la semana mayor y así empezaba la “fiesta”, como la llaman los pimas. El espectáculo era impresionante, un centenar de indios pintados de blanco se apropiaban del espacio central de Maycoba gritando cosas que no alcanzábamos a entender. Ellos eran la ley en esos días, nosotros acatábamos sus órdenes porque sino nos castigaban hincándonos frente a la iglesia con una piedra en cada mano. No podíamos trenzarnos el pelo, tampoco poner lumbre, ni bañarnos y mucho menos comer carne, eran días de guardar. Los pimas sabían muy bien como hacer las cosas de Dios y por eso nosotros, los de razón, los seguíamos y se hacía una Semana Santa muy bonita, pero ahora ya no.*²⁵

En la década de los sesenta, el antropólogo estadounidense Timothy Dunnigan se aventuró al corazón de la Baja Pimería: Maycoba, Sonora. Tras diversas estancias de investigación en este poblado, Dunnigan escribió el trabajo antropológico más importante hasta ese momento sobre los pimas. Su tesis de doctorado “*Subsistence and Reciprocity among the Mountain Pimas of Sonora, México*” (presentada en 1970 en la Universidad de Arizona) no sólo era pionera en la etnografía de este grupo tan poco conocido; además, era un trabajo innovador en su perspectiva y análisis de las relaciones entre los indígenas y sus vecinos “blancos” o mestizos²⁶.

Más allá de la hostilidad y el conflicto que se perciben de manera casi inmediata en las interacciones entre estos dos grupos, Dunnigan da cuenta de formas de reciprocidad e incluso de cooperación entre ellos que complejizan el análisis de las relaciones interétnicas.

²⁵ Testimonio de una mujer mestiza de Maycoba.

²⁶ Los habitantes de Maycoba distinguen entre blancos, mestizos y cuarterones. El término blanco o “gente de razón” se aplica a los descendientes de españoles que se consideran exentos de mestizaje, los mestizos son aquellos que son hijos de blancos e indígenas, mientras que los cuarterones son los que descienden de mestizos e indígenas. Por motivos de exposición, a lo largo de este texto denominamos mestizos a la población no pima.

En la descripción que hace de las celebraciones de Semana Santa en Maycoba, el autor advierte que el antagonismo que existe entre estos dos grupos en la vida cotidiana da paso a la cooperación complementaria en el ritual, en términos del uso de los espacios y en la representación de los roles necesarios para llevar a cabo la fiesta. Sin embargo, en un trabajo posterior, Dunnigan (1981) profundiza en el estudio de los rituales de Semana Santa como una contienda entre indígenas y blancos. En ese trabajo el autor señala que la puesta en escena del conflicto, cuando involucra a miembros de dos culturas distintas, antes que reducir las tensiones, como habían dicho las teorías procesualistas (Gluckman, 1973) sobre el ritual termina por intensificar actitudes hostiles.

Cuando presenciamos por primera vez como antropólogos la celebración de Semana Santa en Maycoba da la impresión de que la vida ritual de los pimas ha decaído hasta un punto en el que no se podrá sostener por mucho tiempo más. La disparidad de las narraciones de los residentes de Maycoba concernientes a las celebraciones de Semana Santa realizadas hace dos o tres décadas y las prácticas recientes (de 2002 a la fecha), parecían indicar que la población indígena estaba perdiendo fuerza y su ritualidad se veía condenada a desaparecer.

Sin embargo, tras una investigación más ardua y detallada vamos descubriendo que dicha apreciación no se sostiene con los datos de campo. Los pimas de Maycoba poseen lo que algunos antropólogos como Spicer (1971) han llamado “un sistema de identidad persistente”, según el cual un grupo podría mantener su identidad étnica siempre y cuando continuara participando en tres áreas: se comunican en una lengua propia y comprendida por pocas personas externas, comparten los mismos valores morales y están políticamente organizados. Los pimas de Maycoba se comunican entre ellos en su lengua materna (aún los niños pequeños)²⁷, ellos comparten los mismos valores morales y están políticamente organizados.

Aun cuando se podría pensar que la presencia avasalladora de los blancos en la región terminaría por afectar a la cultura pima, diluyéndola, amestizándola, aculturándola. Lo que vemos es en realidad el efecto contrario. Como lo señala Dunnigan (1981) “Estas áreas de entendimiento común se han expresado de manera más fuerte desde la década de 1940, en

²⁷ El caso de los pimas de Chihuahua es distinto, en esa entidad los hablantes de lengua pima han disminuido considerablemente, poniendo en riesgo la permanencia de la lengua.

respuesta al trato agresivo de los blancos. La competencia entre los Pimas (*o'ob*) y los no indígenas (*dudkam*), así como el incremento resultante de la militancia indígena, ejemplifican el concepto de 'proceso de oposición' de Spicer (1971:797-98).”

La oposición entre el *indio* y el *blanco*, para utilizar los términos del español que se emplean comúnmente en Maycoba, se ha convertido en la característica más sobresaliente de las ceremonias pimas de Semana Santa. Los pimas tienen un fuerte interés político en que estos rituales continúen, de alguna forma, como una manera de ejercer el auto-gobierno. Los blancos se han vuelto hostiles a estas celebraciones debido a las implicaciones políticas. Puesto que los pimas no pueden confiar en soluciones legales o esperar una defensa vigorosa de las demandas indígenas por parte de las instituciones gubernamentales, estatales o federales, ellos toman cualquier oportunidad para declarar sus derechos, los cuales son constantemente atacados. La Semana Santa representa para los pimas de Maycoba esa oportunidad.

El espacio ritual

La mayor parte de las actividades de Semana Santa en Maycoba se concentran en las ruinas (ahora reconstruidas) de la capilla de la misión de los pimas y en la iglesia de los *blancos*. Ambas localizadas en el lado oeste de la amplia plaza central del pueblo con la Iglesia al frente. Los blancos erigieron su iglesia, según dicen, para resguardar a los diversos santos y otras reliquias que estaban pobremente protegidas en la capilla parcialmente techada de los pimas.

Como resultado de esta transferencia, los blancos ganaron control sobre las imágenes religiosas más significativas para la comunidad y se volvieron custodios de la caja de las limosnas, la cuál con frecuencia recibe donaciones de quienes viajan largas distancias para pedir un favor al santo patrono de Maycoba, San Francisco, o para pagar por un beneficio recibido del santo. Las llaves de la iglesia fueron resguardadas durante mucho tiempo por una *guardiana*, (una mujer *blanca*) a quién los pimas debían de solicitarle permiso para tener acceso a sus propios *santos*. En la actualidad es el Padre David quién facilita el acceso a la iglesia.

El proceso ritual

Existe, con frecuencia, una marcada diferencia entre lo que los pimas señalan como conducta apropiada durante la Semana Santa en Maycoba y lo que realmente sucede. Como ya se dijo antes, sería un error interpretar dichas diferencias como síntomas del deterioro del ritual pima en camino a su inminente extinción. Dunnigan advertía que la aparente desviación de las normas de conducta descritas en la tradición oral que se remiten, principalmente, al periodo de la misión reflejan un montón de estrategias recientes para lidiar con los blancos. Tanto los indígenas como los blancos utilizan la ocasión para demostrar su poder político y poner a prueba las prerrogativas de sus oponentes. Así, ambos grupos serán contendientes en la lucha por la supremacía tanto simbólica como social.

De acuerdo con la tradición, el gobernador tiene que delegar considerable autoridad a los líderes ceremoniales durante la Semana Santa, y es importante obtener su absoluta cooperación. El sábado anterior al Domingo de Ramos, el gobernador asigna a varios hombres pimas la tarea de reunir pasto de oso y ramas de enebro para utilizarlas al día siguiente en la elaboración de pequeñas cruces que son clavadas alrededor de la plaza para marcar las estaciones del Viacrucis.

FOTO 3. ESTACIÓN DEL “ENCUENTRO”, VIACRUCIS SEMANA SANTA 2009 EN MAYCOBA.



Fuente: Margarita Hope

El miércoles a medio día, todos los varones pimas que desean participar voluntariamente como *fariseos* (que se pronuncia *farisé* en pima), se reúnen dentro de la capilla. Los fariseos realizaban algunas funciones de gobierno importantes en los años sesenta, ellos solían fungir como autoridad civil total en Maycoba durante la Semana Santa.

FOTO 4. FARISEOS PINTÁNDOSE EN EL PATIO DE LA ANTIGUA MISIÓN DE MAYCOBA, 2009.



Fuente: Andrés Oseguera

El gobernador formalmente transfiere todos los poderes de su oficio a este grupo en una declaración manifiesta y, salvo unas cuantas apariciones, se espera que permanezca reservado hasta que estos poderes le sean regresados a él o a su sucesor el Domingo de Semana Santa. Aunque algunos gobernadores se sienten tentados a no participar en un proceso como este que disminuye su autoridad (aunque sea por un periodo corto), el miedo a que la inconformidad de los pimas lleve a convocar nuevas elecciones los obliga a dar su apoyo total a la celebración de la Semana Santa.

En el periodo posterior a la misión, cuando los pimas tenían a su único gobierno organizado en Maycoba, era obligatorio para el gobernador obtener primero el permiso de la cabecera municipal antes de entregar el pueblo a los fariseos. Se aseguraba que Maycoba sería administrado apropiadamente y que todas las leyes se reforzarían. Una señal y, tal vez, una causa de la erosión de la autonomía política de los pimas de Maycoba ha sido el hecho de hacer la solicitud de este permiso a través del comisario del pueblo y no ya directamente en

la cabecera municipal. Esto sitúa a los pimas, de manera más directa, bajo la autoridad local de los mestizos y mitiga la mayoría de los controles que los fariseos quisieran imponer sobre los no indígenas.

Los fariseos

El rol de fariseo es físicamente demandante. Los niños pueden unirse a los fariseos desde edades tan tempranas como los 8 o 9 años probando que son capaces de permanecer despiertos y extremadamente activos desde el miércoles de Semana Santa hasta la tarde del Sábado Santo. Se espera que la mayoría de los fariseos sean hombres adultos jóvenes. Muchos de los hombres más viejos aguardan hasta el Sábado Santo, cuando la celebración alcanza el climax.

FOTO 5. NIÑO FARISEO, MAYCOBA, 2006.



Fuente: Margarita Hope

Los fariseos comienzan embarrando sus caras con una pasta delgada de yeso blanco con agua. Los jóvenes algunas veces cubren su pelo con esta mezcla, mientras que los hombres usan gorras hechas de paliacates o paños. Por lo menos una parte de la pinta de caras tiene lugar frente a la estatua de San Francisco, pero la aplicación puede iniciar en cualquier otro lugar. Este es el caso cuando los pimas son forzados a convertirse en fariseos a través de la captura.

FOTO 6. LOS PIMAS PINTÁNDOSE PARA INTEGRARSE AL GRUPO DE FARISEOS. MAYCOBA, 2009.



Fuente: Andrés Oseguera

Cualquier hombre pima que no se ofrezca voluntariamente para servir puede ser retado a una lucha por un fariseo, generalmente uno de los líderes. Cada contendiente ata un pedazo de tela alrededor de su cintura para proveer de un soporte para las manos de los contrincantes. Si el retador gana al tirar a su oponente al suelo, los otros fariseos aplican rápidamente pintura blanca en la cara del pima derrotado mientras él todavía permanece en el suelo. Cualquiera que se rehúse a luchar puede ser llevado a rastras y sostenido por los fariseos mientras los líderes llenan su cara con la solución de yeso. Una vez que queda marcado así, la fuerte presión social lo obliga a permanecer con el grupo y participar por completo. Sólo los hombres jóvenes son retados de esta forma. Los niños son ignorados y a los adultos mayores se les permite integrarse al servicio a voluntad.

Los fariseos eligen a sus oficiantes el miércoles de la Semana Santa, cuando se organizan y le entregan su selección al gobernador para que los ratifique el mismo día. Los títulos para estos oficiantes han sido adoptados principalmente de la terminología militar española. La posición de *general* (*henráar*) la ocupa un hombre mayor respetado, cuya única tarea pública es dirigir las actividades del Sábado Santo. El líder de tiempo completo de los fariseos es el *capitán* (*kapc*), un individuo de por lo menos veinte años de edad. Enseguida y en orden de autoridad está el *cabo* o “sergeant” (*kav*), el *mayor* (*maaír*), y el *comisario* (*uusigam*; literalmente, la “vara de oso” que apresura a los rezagados).

Los fariseos desempeñan varios roles diferentes que parecen hasta cierto punto contradictorios. Otro término pima para fariseo es *yaavil*, un préstamo del español *diablo* o ‘devil’. Como un aliado del judas, los *yaavil* tienen licencia para actuar como payasos escandalosos en lugares sagrados tales como la capilla y la iglesia. También sirven como guardianes ceremoniales durante las procesiones religiosas cuando es necesario portarse serio y reverente.

Una tercer área de responsabilidad para los fariseos es mantener la paz y reforzar ciertas prohibiciones, tales como abstenerse de comer carne, bañarse y todo el trabajo excepto el relacionado en la preparación de la comida y la construcción de los artefactos ceremoniales. Viajar al pueblo de Maycoba después del miércoles de la Semana Santa estaba anteriormente restringido tanto para los pimas como para los blancos. Las personas que llegaban a pie tenían que contribuir con unos cuantos pesos al fondo para la celebración de los fariseos. El traslado sobre caballos o con animales de carga estaba estrictamente prohibido. Tanto las bestias como la carga eran confiscadas y retenidas hasta que se pagara una fianza. En las décadas de los sesenta y setenta un viajero podía entrar a pie al pueblo sin que fuera multado y los blancos que montaban eran ignorados mientras usaran los caminos exteriores a la plaza.

Los fariseos todavía tratan de mantener la prohibición en contra de los jinetes y los animales de carga en la plaza después del miércoles de la Semana Santa. Esto ha llevado a confrontaciones que *los blancos* han podido arreglar ofreciendo por lo menos un intento de fianza, como un paquete de cigarros. Aunque vigilar Maycoba durante la Semana Santa se ha convertido en una responsabilidad del comisario, los fariseos tienen algunos poderes o “influencias” para promover el encarcelamiento y castigo. En una ocasión, un niño blanco de catorce años fue atrapado por tirar rocas a los fariseos y lo hicieron hincarse sobre piedras grandes frente al altar de la iglesia hasta que se disculpó. Las sonoras quejas del niño atrajeron la atención de varios adultos *blancos*, incluyendo al comisario asistente, pero no se hizo ningún intento de interferir.

Las alteraciones de la paz que involucran sólo a los pimas normalmente se deja que las resuelva la comunidad indígena. Los fariseos pueden ser llamados a interceder en los

altercados domésticos entre indígenas y reprimir a los pimas que estén peleando o exhiban públicamente su borrachera.

Los Judíos

Además de los fariseos, el único otro grupo formalmente organizado activo durante la Semana Santa son los *judíos*. Se trata de adolescentes *blancos* que usan vestidos sobre pantalones de mezclilla y camisas y cubren sus caras con máscaras pintadas hechas de cartón o plástico. Armados con lazos y con el permiso de insultar moderadamente a todos los adultos, vagan por todo el pueblo lazando perros y creando un alboroto general. Los judíos incluso invaden la iglesia cuando los fariseos están llevando a cabo la vigilia de los santos. No existe una fricción real entre estos dos grupos dado el reconocimiento mutuo del dominio de los fariseos. Algunas veces bromean juntos al engancharse en bailes cómicos o peleas falsas, pero esto termina en cuanto el *kaptc* señala que los judíos se deben retirar y continuar con sus juegos en otra parte.

El desarrollo del ritual

Mientras que los fariseos se preparan durante la mañana del miércoles Santo, algunos de los hombres mayores empiezan la construcción de dos altares portables que son usados por los pimas para transportar reliquias sagradas alrededor de la plaza mientras recitan el viacrucis. Estas estructuras llamadas tanto *bultos* (español) como *sasanat* (pima), están hechas de materiales que los varones pimas llevan a la capilla.

Ellos se internan en el monte uno o dos días antes para recolectar pasto de oso, baritas de enebro, botones de sauce y pasto de pampa. Los *blancos* contribuyen con sogas fuertes y las dos sillas que se necesitan para los *sasanat*. Una vez terminados, los *sasanat* se llevan de la capilla a la iglesia y se dejan en el piso. Esta es la señal para que los fariseos se embarquen en la primera de varias *limosnas* de comida.

FOTO 7. PIMAS ELABORANDO LOS BULTOS PARA LAS PROCESIONES. MAYCOBA, 2006



Fuente: Margarita Hope

Empiezan en las casas de los blancos prominentes en el extremo sur de la plaza para hacer un circuito completo en el pueblo. Los fariseos más jóvenes piden comida preparada actuando como payasos codiciosos y hambrientos. Los que regalan la comida responden a manera de broma vertiendo indiscriminadamente frijoles, chacaes (sopa de maíz), fideos e incluso café en las cubetas que cargan tres o cuatro de los fariseos.

FOTO 8. PIMAS RECLUTANDO FARISEOS, MAYCOBA, 2009.



Fuente: Andrés Oseguera.

También se donan tortillas con frijoles (burritos), calabaza cocida y papas fritas. Estas se guardan en capas laminadas envueltas en trapos que escurren sus contenidos líquidos. Se pasan tazas de café muy azucarado y la mayoría de las familias pimas tratan de tener *tesgüino* (cerveza de maíz) a la mano para los fariseos mayores. Una vez completas sus rondas, los fariseos regresan a la iglesia y consumen la comida que les obsequiaron.

FOTO 9. PIMAS COMPARTIENDO EL TESWINO. MAYCOBA, 2009.



Fuente: Andrés Oseguera.

Los pimas están fuertemente convencidos de que todos los residentes de Maycoba están obligados a apoyar las limosnas de comida, pero algunas familias de *blancos* han mostrado tanta hostilidad en el pasado que prefieren mejor evitar sus casas. Un *kapc* particularmente agresivo puede insistir en que se aborde y se pida la contribución de cada jefe de familia.

También se espera que los fariseos visiten los ranchos pimas de los alrededores para invitar formalmente a sus residentes a unirse a las celebraciones del pueblo. El viaje puede llevar varias horas en el caso de los ranchos más distantes. El hecho de que los fariseos han restringido algunas veces sus visitas a los pimas que viven cerca de Maycoba ha sido criticado por los pimas que desean ver a todo el ejido de Maycoba participando como comunidad.

En la actualidad es difícil describir esta celebración sin hablar de una figura muy importante en la realización de este ritual, el Padre David, quién desde principios de la década de los noventa ha estado participando activamente en el “fortalecimiento” de las costumbres y tradiciones pimas. Como lo habíamos mencionado en apartados anteriores, El Padre David ha emprendido una campaña de “reivindicación étnica” de gran envergadura en la zona.

El debilitamiento que presentaba esta celebración de la Semana Santa a mediados de la década de los ochenta fue, hasta cierto punto, revertido por la presencia y la activa participación de este fraile capuchino. Entre el miércoles y el viernes, el Padre David hace las funciones de un coordinador de la fiesta. Provee a los fariseos de los paliacates rojos, organiza la celebración religiosa acompañado de las mujeres pimas que participan en las procesiones y busca fomentar una celebración sin conflictos.

Por su parte, los fariseos transitan por el pueblo cuando oscurece para asegurarse que la Semana Santa está siendo celebrada con el decoro apropiado. Se anuncia su paso con el sonido de un tambor o de una sonora matraca. Varios niños pequeños van detrás para mantener las velas encendidas en su lugar antes del *sasanat*.

FOTO 10. LOS FARISEOS RECORRIENDO EL POBLADO RESGUARDANDO EL ORDEN. MAYCOBA, 2009.



Fuente: Margarita Hope

La rutina de los fariseos es casi la misma desde el miércoles hasta el viernes. Las limosnas de la comida se hacen durante el día y continúa la vigilia nocturna. Diariamente tienen lugar varias procesiones en la plaza durante las cuales hombres y mujeres pimas cargan el *sasanat* a lo largo de la ruta marcada por las cruces hechas de varas de enebro encabezados por el Padre David.

FOTO 11. EL PADRE DAVID ENCABEZANDO PROCESIÓN. MAYCOBA, 2009



Fuente: Margarita Hope

Aunque estas procesiones atraen en su mayoría a indígenas, algunas mujeres blancas caminan comprimidas en un grupo pequeño detrás del *sasanat* mientras leen la liturgia la tarde del Viernes Santo. En la estación donde se representa la Crucifixión de Jesús, una de las mujeres blancas más ancianas canta la Pasión de Cristo de memoria.

FOTO 12. “ENCUENTRO” DE LA PROCESIÓN. MAYCOBA, 2009.



Fuente: Margarita Hope

Cuando el Viacrucis se realiza por última vez el Viernes Santo alrededor de las siete de la noche, la mayoría de los principales son blancos. De manera informal, algunas mujeres jóvenes y solteras pertenecientes a las familias más poderosas de rancheros se solidarizan y se reúnen en la casa de la encargada de la iglesia para preparar un bulto, o urna blanca, para cargar un crucifijo que va al frente de la procesión del Viernes Santo. En estas actividades participan también los “misioneros juveniles lasallistas”. Se trata de estudiantes de secundaria o bachillerato provenientes de algunas ciudades del Estado de Sonora (como Cd. Obregón o Hermosillo) que, como parte de su formación dentro de una institución educativa privada y religiosa, realizan visitas a las comunidades indígenas para promover una celebración “cristiana” de la Semana Santa. Estos jóvenes reciben principalmente apoyo y atención de la población no indígena.

FOTO 13. JÓVENES LASALLISTAS ACOMPAÑANDO LA PROCESIÓN DEL VIERNES POR LA NOCHE. MAYCOBA, 2009.



Fuente: Margarita Hope

Algunos pimas participan en esta última escenificación del Viacrucis pero dejan atrás su bulto que representa a Cristo. Mientras que los jóvenes lasallistas ayudan a cargar la urna con la figura de Jesucristo tendido. Las mujeres blancas mayores caminan al final de la procesión llevando velas y leyendo en voz alta pasajes de sus libros de oración.

El sábado de Gloria

Al amanecer del Sábado Santo, los fariseos emergen de la capilla cargando cubetas de agua. Su objetivo es apagar toda fogata en el pueblo para que los habitantes puedan “comenzar el año con un fuego nuevo.” Los blancos han comenzado a reaccionar a esta costumbre de manera negativa y son muy pocos los no indígenas que están dispuestos a admitir que los fariseos entren en sus casas.

Algunos blancos echan un leño ardiendo a través de una puerta ligeramente abierta para que los fariseos lo extingan y se den así por bien servidos. En algún tiempo los blancos toleraron la práctica de los fariseos de apagar fuegos y permitieron que entraran hasta las cocinas de sus casas para apagar el fuego.

Ningún pima está exento de la visita de los fariseos, a cualquiera que tenga su puerta cerrada le pueden echar agua por el tubo de la estufa. En lugar de permanecer pasivos frente a estas invasiones, se espera que las familias pimas reaccionen regresando el favor y avienten agua ellos también a los fariseos. Una pelea de agua dura hasta que los fariseos muestren resistencia. Todavía hay algunas mujeres *blancas* que recuerdan haberse enganchado en semejantes peleas cuando eran niñas. Estas mismas personas ahora cierran sus casas mientras pasan los fariseos con sus cubetas de agua.

Cuando se ha extinguido el último fuego de los pimas, los fariseos se reúnen en la capilla y comienzan a prepararse para una serie final de rituales en los cuales los aliados del diablo son vencidos simbólicamente por los santos pimas. Los fariseos se pintan la cara con diseños con pigmentos de colores negro, rojo, amarillo, verde y azul sobre una capa de aplicaciones frescas de yeso blanco. En este momento bajan a Maycoba los pimas procedentes de las rancherías más alejadas y se integran a la fiesta. La presencia del padre David pierde fuerza, todos, excepto los pimas, se vuelven simples espectadores.

FOTO 14. LOS FARISEOS INICIAN LA PROCESIÓN DEL SÁBADO DE GLORIA. MAYCOBA, 2009.



Fuente: Margarita Hope

El *henráar*, que funciona como líder del desfile de los fariseos, aparece por primera vez en la capilla el sábado en la mañana y se prepara de la misma manera. Los oficiales fariseos pueden elegir utilizar coronas hechas con cartón o madera y decoradas con papel de colores brillantes y telas. Los fariseos se forman en una sola fila y marchan a medio día, saliendo de la capilla hacia la plaza donde realizan maniobras de desfile estilo militar bajo la dirección del *henráar*.

FOTO 15. PROCESIÓN DE FARISEOS EN UNA SOLA FILA EL SÁBADO DE GLORIA. MAYCOBA, 2009.



Fuente: Andrés Oseguera.

Anticipando la inminente llegada de los fariseos a un área justo al norte de la Iglesia, los hombres blancos se amontonan en los porches cercanos. Desde esos lugares ventajosos, pueden intercambiar insultos con los marchantes y observar mejor las ceremonias realizadas. Mientras que varios pimas y algunas veces uno o dos *blancos* pagados tocan música popular con sus guitarras o con los sistemas de sonido de las trocas²⁸. Los fariseos detienen su marcha por alrededor de quince minutos para ponerse en parejas y bailar imitando de manera cómica a las parejas hombre-mujer mestizos. Los espectadores responden con risas mezcladas con alguna que otra expresión obscena.

²⁸ Camionetas.

FOTO 16. FARISEOS BAILAN IMITANDO EL ESTILO DE LOS BLANCOS. MAYCOBA, 2009.



Fuente: Andrés Oseguera

Los fariseos entonces reanudan su marcha por varios minutos antes de regresar a la capilla. Las mujeres pimas, que ven el desfile desde el frente de la iglesia, rápidamente se mueven a la capilla y se amontonan junto a las paredes de un cuarto pequeño que alguna vez sirvió como sacristía. Mientras los fariseos adultos van entrando, cada uno toma de su bolsillo una pequeña piedra que representa un pedazo de plata que utiliza para jugar atrapadas con su compañero. El intercambio de “plata” dura alrededor de cinco minutos y después las piedritas son lanzadas a lo alto en el aire para que lluevan después sobre las espectadoras femeninas. Se dice que este rito incrementa la fertilidad en las mujeres y asegura buenas lluvias de primavera y verano. Pararse bajo semejante baño también trae suerte en la forma de riqueza.

Los fariseos ahora forman un círculo cerrado alineándose frente con espalda y tomando el cinturón de pelea de la persona de enseguida por detrás. De manera repentina, todos empiezan a jalar vigorosamente hacia atrás. Después de uno o dos minutos de forcejeo, los fariseos se lanzan al suelo mientras que una niña *blanca* parada al fondo del cuarto toca la campana de comunión de la iglesia. Con los fariseos tirados todavía sobre el suelo, una joven niña pima corre hacia ellos con una rama de sauce y azota a varios de los hombres ahí postrados.

Este es una señal para que los fariseos se levanten y corran en montón hacia la cámara principal de la capilla. Una barrera de sogas atadas a ambos lados de un arco de ramas de pinos bloquea su camino. Los fariseos se estrellan contra las sogas y se llevan el arco mientras el gobernador pima y el comisario blanco hacen intentos aparentes de contener el ataque.

Una vez que están en la cámara principal, los fariseos lanzan una invitación general a todos los hombres adultos para que se acerquen a pelear con ellos. La mayoría de las contiendas se dan entre fariseos, pero algunos blancos se unen al ejercicio. Cuando los judíos eran más numerosos, ellos representaban la principal oposición, todavía es cierto que el conflicto interétnico es importante en la competencia. Una persona muestra su disposición a competir al traspasar una línea de polvo de yeso blanco dibujada cruzando la entrada principal a la capilla.

FOTO 17. LUCHA ENTRE FARISEO Y MESTIZO. MAYCOBA, 2009



Fuente: Margarita Hope

Un fariseo le entrega al nuevo contendiente una tira de tela para ser usada como cinturón de pelea, y los dos se sitúan en donde tendrá lugar el combate supuestamente amigable “lucha por amistad.” Sí ninguno de los contendientes obtiene la ventaja después de los primeros

cinco minutos, se declara un empate. Los líderes informales de los jóvenes blancos aceptan marcadamente el reto de los líderes fariseos. En estas competencias la lucha es un poco más intensa y la duración un poco más larga.

Cuando alguna persona está descontenta con su actuación, como es común cuando los blancos se enfrentan a los pimas, él puede pedir una revancha. Además de los oficiales del pueblo y los jóvenes que se ofrecen como luchadores, los únicos *blancos* que se admiten en la capilla son los patrones ancianos que han alcanzado una edad y estatus social que los previene de competencias personales con los indígenas.

Cuando el *kapc* y el *kav* no están ellos mismos en combate, circulan alrededor de los luchadores para hacer de réferis. Estos oficiales intervienen rápidamente si parece que dos oponentes se están poniendo agresivos de más. Se hace todo lo posible para mantener el antagonismo en orden, aunque existen marcadas diferencias en el sentir de los espectadores. Los blancos animan ruidosamente a los suyos desde la entrada principal y acomodados en las cimas de las paredes en ruinas a lo largo de la capilla, incluyendo a las mujeres y los niños que gritan para animar a los fariseos.

FOTO 18. LAS LUCHAS SE TERMINAN. MAYCOBA, 2009.



Fuente: Margarita Hope

Una pequeña delegación de mujeres pimas retiran la estatua de San José de la Iglesia durante los combates y regresan con ella al cuarto pequeño de la capilla. Una vez concluidas las luchas, que duran entre treinta y cuarenta minutos, los fariseos se hacen a un lado para permitir a las mujeres pimas pasar con el San José caminando hacia el centro de la iglesia para salir por la entrada principal. Reunidas en un grupo compacto, las mujeres avanzan hacia la plaza donde son asaltadas y rodeadas por los fariseos.

Cuando alcanzan el centro de la plaza, las mujeres dan vuelta en dirección a la iglesia. Unos metros antes de la iglesia, los fariseos separan sus líneas para que las mujeres puedan “escapar” corriendo hacia dentro de la iglesia. Se pone a San José de nuevo en el altar y las mujeres salen para encontrarse con los fariseos parados en semicírculo entorno a la puerta principal. Las mujeres saludan a cada fariseo con un abrazo y un apretón de manos junto con el deseo de que regresen con bien el próximo año.

Los fariseos responden de la misma manera y luego se mueven juntos para visitar las casas del comisario y su asistente, donde intercambian el mismo saludo con los oficiales blancos y los invitan a tomar un vaso de tesgüino en la casa del gobernador. En ese momento, la autoridad de los fariseos termina y el gobernador recupera su posición como líder de la comunidad indígena. Los blancos dejan pronto la compañía de los pimas, pero todos los demás se quedan mientras haya suficiente tesgüino para animar la amigable plática. Después, los ex-fariseos cansados se dispersan para visitar las casas de sus amigos o tomar una breve siesta antes de la ejecución de Judas más tarde.

El procedimiento para deshacerse del Judas se ha salido del control de los pimas. Antes de la participación de los blancos, se llevaban la figura de Judas fuera del pueblo, le disparaba un pelotón pima de fusilamiento y finalmente la quemaban, alguna vez con una carga de pólvora adentro. Según un acuerdo informal posterior, los fariseos le entregarían la efigie a los blancos la mañana del Sábado Santo. Las señoritas vestían al Judas con ropa de hombre y lo entregaban a los jóvenes, quienes le ponían una lata de cerveza o botella de licor en el bolsillo de la cadera antes de montarlo en un burro frente a un jinete humano y dirigían hacia una lomita al norte del pueblo para su ejecución alrededor de las cinco de la tarde. Las autoridades civiles locales disuadieron fuertemente el uso de armas de fuego por parte de los pimas, de tal forma que, eventualmente, los blancos eran los únicos que disparaban.

De hecho, el evento se convirtió en una muestra intimidante del poder de los blancos que atacaban la efigie con un arsenal impresionante de armas después de haberle puesto primero varias barras de dinamita que detonaban cuando les pegaba una bala. Los pimas no aceptaron este arreglo por mucho tiempo. El sábado de Gloria ellos reclaman que alguien les robó al Judas la noche anterior. No se espera que se crea esto, pero es una forma de expresar el descontento pima con la relación unilateral.

La última actividad de la Semana Santa tiene lugar el sábado en la noche, cuando algunos jóvenes solteros pimas, hombre y mujeres, se reúnen con el propósito de visitar las casas del pueblo, particularmente las de los blancos y pedir provisiones para una fiesta. Las mujeres llevan a San José y lo presentan ante las familias que los reciben. La señora toma a San José y lo mete a su casa para obtener su bendición. Después pone pequeños regalos de comida en los sacos que cargan los hombres pimas. Se espera que aquellos que tienen tiendas pequeñas donde los pimas compran la mayoría de sus provisiones sean los que den más.

FOTO 19. IMAGEN DEL SEÑOR SAN JOSÉ (EL CHÉ), MAYCOBA, 2009.



Fuente: Margarita Hope

La respuesta de los blancos varía año con año dependiendo del clima de las relaciones interétnicas en la comunidad. La tendencia general es la disminución de la generosidad hacia los pimas.

CONCLUSIONES

*Violencia ritual, drama social*²⁹.

La historia de las relaciones indígenas-blancos en Maycoba se refleja en los cambios que han ocurrido en las celebraciones religiosas locales. Los pimas fueron la fuerza dominante en el gobierno comunitario mientras hubo pocos residentes blancos. Este control político se expresaba y reafirmaba en actividades comunales tales como la celebración de la Semana Santa y el festejo del día del santo patrono del pueblo.

Los blancos accedieron por un tiempo, pero eventualmente estuvieron en posición de organizar rituales paralelos tal como se las ingeniaron para establecer un sistema de gobierno distinto. Se alzaron las preguntas sobre quién tendría la prioridad en el uso de los símbolos religiosos de la comunidad. Este uso presuponía acceso temporal al espacio dentro del pueblo y el derecho a dirigir el comportamiento de las personas al interior de ese espacio. La celebración de la Semana Santa evocaba los temas del control territorial, la autoridad sobre los residentes locales y el consumo de alimentos producidos en tierras legalmente pertenecientes a los pimas.

Aunque la degradación de la posición pima ha sido enorme, no debemos asumir que hay una tendencia irreversible a la derogación de los pimas de Maycoba al estatus de campesinos sin tierra apenas diferentes culturalmente de otros pobres rurales. Los pimas de Maycoba han demostrado una tenacidad considerable en la continuidad de un grupo de rituales distintivos. El contenido ha variado puesto que estos rituales han servido para una función adicional, la de expresar e implementar conceptos pimas sobre relaciones interétnicas.

La Semana Santa es un tiempo en el que la comunidad indígena debe batallar para resolver las diferencias políticas internas mientras tratan de mantener un balance favorable en sus intercambios con los blancos. Los blancos son capaces de disminuir seriamente la influencia del gobernador pima a través de la imposición de sanciones económicas tales como negar empleo a ciertos pimas o rehusarse a venderles provisiones. Cualquier

²⁹ Aludimos a la noción que desarrolla Victor Turner (1992) para el análisis del ritual y su carácter performativo.

nominado para el puesto de gobernador tiene que gozar de algún grado de aceptación entre los blancos, y esta aceptación puede causarle perder el apoyo de por lo menos una parte del electorado pima.

Las dificultades que surgen de este predicamento se contrarrestan, hasta cierto punto, por el hecho de que mucho de los beneficios y todas las limitadas protecciones que ofrece la sociedad no indígena se canalizan a través de esta persona. Así, el gobernador no tiene que llenar el concepto tradicional de su oficio debido a su indispensable posición de enlace entre los dos grupos. Su función burocrática se ha vuelto más importante que su liderazgo moral.

Antes del establecimiento de una sociedad no-indígena con gobierno independiente en Maycoba, el gobernador pima era un anciano estimado seleccionado por los hombres cabeza de familia que vivían dentro del ejido, incluyendo los muchos ranchos satelitales de Maycoba. Su posesión del cargo duraba más de unos cuantos años, aunque los líderes más hábiles y populares eran a veces reelectos. La elección de nuevos oficiales tenía lugar el domingo de Semana Santa. En lugar de dispersarse el Sábado de Gloria, tal como es la costumbre actual, los fariseos se quedaban en sus puestos y no dejaban la autoridad hasta que los hombres pimas se reunían en la capilla y señalaban un candidato consensado.

El surgimiento de facciones indígenas bajo la influencia divisoria de los blancos ha confundido enormemente los procedimientos para remplazar al gobernador pima. Un titular puede pretender extender su cargo indefinidamente. Esto es posible si tienen el apoyo de una facción significativa de pimas, usualmente parientes favorecidos que constituyen menos de la mitad del total de la población. El gobernador puede incluso intentar impedir el trabajo de aquellos que organizan las celebraciones pimas de Semana Santa. Siempre existe la posibilidad de que personas influyentes puedan instigar un largo retraso en las elecciones que lo remuevan de su puesto.

La validez de las nuevas elecciones puede ser cuestionada si la transición de poder carece de ciertas características de legitimidad. Algunos gobernadores han intentado redefinir el rol de los fariseos pimas en términos del de los judíos que se encuentran en algunos pueblos mestizos rurales, un grupo de personajes bromistas que tiene pocas funciones religiosas y

que deben de operar bajo los límites establecidos por los oficiales de tiempo completo del pueblo. Con esta finalidad, el gobernador tiene mucho cuidado de no conferir autoridad absoluta sobre los fariseos en la inauguración.

Si se conoce que existen fuertes intenciones para las nuevas elecciones, él puede estar ausente “de negocios” al comienzo de la Semana Santa para evitar cualquier declaración concerniente a la renuncia del poder. Sólo es posible efectuar un cambio en el liderazgo cuando el disgusto se ha extendido y la conducción de los rituales de Semana Santa es aceptada por fuertes personalidades.

La respuesta de los blancos a las ceremonias de Semana Santa pimas va desde la participación entusiasta hasta el rechazo hostil. El factor determinante es la naturaleza de la reciprocidad envuelta y sus implicaciones para las relaciones jerárquicas entre los grupos étnicos. Algunos niños blancos disfrutaban ayudar en las preparaciones y, en algunos casos, entrar a la realización de los rituales. Su presencia es completamente aceptada por los pimas, quienes sienten que las ceremonias llevadas a cabo por los indígenas deben de representar a toda la comunidad.

La pequeña camarilla de mujeres blancas que están organizadas para perpetuar la liturgia católica “ortodoxa” en Maycoba depende de que los pimas compartan el uso de ciertos artefactos ceremoniales y provean de algo del personal necesario para conducir ciertos ritos. Los blancos por su parte colaboran facilitando las instalaciones de la iglesia a los pimas y rezando oraciones católicas durante varias de las actividades predominantemente indígenas el Viernes Santo.

A pesar de que la mayoría de los símbolos sagrados del pueblo están bajo la custodia de los blancos durante el resto del año, los indígenas exigen acceso irrestricto a ellos durante la Semana Santa. Con la presencia del padre David esto se ha garantizado, antes los pimas resentían tener que pedir el permiso de la *guardiana* y les preocupaba que los blancos les pudieran negar el uso de esos objetos religiosos en cualquier momento. En realidad hasta ahora los blancos no se han negado a sus peticiones, ni han limitado de manera significativa el espacio usado por los pimas para sus rituales más importantes.

La capilla, iglesia y la plaza del pueblo están a disposición de los pimas desde el miércoles de Semana Santa hasta la tarde del Sábado de Gloria. Algunos mestizos ocasionalmente prueban la resolución de los pimas de mantener su posición, pero la comunidad indígena continua resistiendo a estas presiones.

Fuera de estas áreas es difícil para los fariseos ejercer algo de control sobre los no-indígenas. Los adultos blancos son la mayoría de las veces espectadores pasivos a los que nos les gusta que se les sugiera u obligue a contribuir a las actividades pimas. Algunos hombres blancos rápidamente aceptan el reto de luchar con los fariseos, pero los regalos de los blancos en forma de comida y bebida se han reducido a cantidades muy pequeñas. Los contribuyentes suelen ser patrones que sienten alguna responsabilidad por sus trabajadores indígenas.

Es posible que los blancos cabeza de familia acepten solicitudes formales de ayuda, tales como el préstamo de herramientas y materiales, que se hacen en la puerta de sus casas, pero no se permite que los fariseos entren, particularmente con el propósito de involucrar a sus habitantes de manera directa en la celebración, tal como es el caso de la apagada de fuego de la estufa. El rol de los pimas en el asesinato ritual del Judas se ha ido reduciendo en etapas, mientras que los blancos que están mejor equipados y fuertemente atraídos hacia semejantes diversiones, han ido adquiriendo una responsabilidad cada vez mayor en la ejecución real. Con los pimas aportando a la víctima y luego siendo excluidos de su desaparición, el balance de la reciprocidad se volcó en favor de los blancos hasta el punto en que la cooperación interétnica falló completamente.

Casi todas las familias pimas hacen algún tipo de inversión de tiempo o bienes en la celebración de la Semana Santa. No hay alternativas a las actividades sociales y religiosas realizadas por la comunidad indígena. Los pimas tienen muy pocas posibilidades de ser aceptados por los blancos de Maycoba como no-indígenas. La transculturación de indio a blanco es rara en las comunidades pequeñas de la Sierra en donde las relaciones interétnicas se basan en la competencia hostil. A diferencia de las áreas urbanizadas de las tierras bajas, la economía ranchera local no puede soportar una *clase humilde* amplia y heterogénea que sobrevive sólo del salario. Sería muy difícil para los pimas sobrevivir como individuos sin

la ayuda de los parientes cercanos. Los pocos pimas que se han disociado completamente de otros indígenas han dejado el área.

Los rituales pimas de Semana Santa obviamente no estimulan la asimilación indígena. Sino que son realizados con el objetivo tácito de involucrar a todos los miembros de la comunidad en las estructuras políticas controladas por los pimas. Los blancos no están dispuestos a aceptar este arreglo y han contado con una estrategia general de disminución gradual de la cooperación. La regulación cercana de la competencia en los encuentros de luchas ceremoniales indudablemente libera algo de la tensión inherente en los contactos entre los dos grupos étnicos.

Sin embargo, la celebración de la Semana Santa en Maycoba tiene un efecto general de intensificación de esas tensiones al dar expresión a los conflictos básicos para los cuales no existe un cuerpo de soluciones universalmente satisfactorias. Dado que el manejo de estos asuntos cambia año con año en respuesta a las relaciones cambiantes de poder, ambos lados están hasta cierto punto ansiosos de lo que sucederá. Los resultados parecerán inaceptables para una o ambas partes, como es el caso cuando los pimas y los blancos luchan por echarse uno al otro al suelo.

Las maniobras para lograr la ventaja política al interior de la comunidad indígena que a veces se dan en la Semana Santa, pueden causar una discordia considerable, pero sigue siendo cierto que la mayoría de las familias pimas apoyan la continuidad de los rituales. Ni el gobernador más popular puede darse el lujo de ausentarse durante toda la Semana Santa. Su presencia es particularmente necesaria el Sábado de Gloria y cualquier falla en lo que se espera que sea su participación puede ser vista como un abandono de la comunidad indígena.

Para entender mejor como los rituales de Semana Santa refuerzan positivamente la organización social de los pimas es necesario un análisis más cercano del cambio de roles de los fariseos y los tipos de interacción que ellos tienen con otros miembros de la comunidad, tema que va más allá de esta discusión. Las confrontaciones ritualizadas entre los hombres que actúan como séquito de Judas y las mujeres indígenas son particularmente importantes puesto que dan una oportunidad para que los pimas participen y, al mismo

tiempo, rechacen agresivamente cierto tipo de conductas a favor de roles más altamente valorados.

Es difícil de valorar la vitalidad de la vida ritual pima en Maycoba. Si aplicamos medidas tales como la continuidad de las formas, la elaboración ritual o la organización del performance, las conclusiones serán negativas a menos que las situaciones política y económica de los pimas también sean consideradas. La falta de oportunidades económicas en el área de Maycoba ha forzado a muchas familias a residir la mayor parte del año en asentamientos distantes en donde pueden encontrar empleo temporal con salarios bajos.

A veces es difícil organizar una estancia semanal en Maycoba sin correr el riesgo de ser permanentemente desplazado por otros trabajadores asalariados. La asistencia aún por pocos días a la celebración de la Semana Santa en Maycoba puede requerir sacrificio. De cualquier manera, las familias pimas continúan peregrinando a Maycoba para estar presentes en por lo menos una parte de las ceremonias.

El faccionalismo interno puede estar dando nuevos ímpetus a las tradiciones autónomas de las rancherías. Existe el temor de que los recursos como la madera, la tierra y el agua de algunos ranchos sean alienados por los blancos con el consentimiento tácito, si no es que complicidad, de ciertas autoridades pimas. Cuando se siente amenazados los habitantes de las rancherías se vuelven más activos en las ceremonias de Semana Santa.

Una de las características más significativas de estos rituales, después de observarlo durante varios años, es que la participación parece estar estimulada por los conflictos políticos. Los pasos básicos de la puesta en escena de los rituales de Semana Santa son bien conocidos, pero puede haber demoras, falsos comienzos y una apariencia inicial de desorganización hasta que la estrategia política general de la celebración está diseñada por los fariseos mayores. Con la intención de hacer una fuerte declaración sobre los derechos políticos de los pimas, a veces es necesario encontrar autoridades temporales hasta que los líderes más eficaces están disponibles.

Un cambio en la economía serrana ha permitido que las familias pimas dependan menos de los patronos blancos. Los acuerdos de reciprocidad entre varias familias vuelven innecesario para ellos que compartan el uso de la tierra con no-indígenas con el propósito

de obtener trabajo o capital para sembrar. La fricción interétnica se exagera con las peticiones que hacen los pimas a las más altas autoridades del gobierno para que remedien las injusticias.

La lucha constante por la tierra y los recursos hace que la condición de simbiosis hostil entre pimas y blancos se transforme, a veces, en un conflicto abierto. Desde fuera, se ha emprendido una campaña que pretende garantizar los derechos de los indígenas con la intervención de la federación, a través de la participación de organizaciones no gubernamentales e incluso de la Iglesia que intenta fortalecer la identidad étnica del grupo con la idea de que con una etnicidad sólida los pimas defenderán y resguardarán lo que es suyo. Por su parte los pimas siguen sosteniendo una campaña agresiva para mantener las pocas prerrogativas que les han dejado los blancos. La continuidad de la realización de los rituales de Semana Santa tiene ese propósito.

Reflexión final

Aun cuando la afirmación de Dunnigan (1970) sobre la desigualdad etnográfica en el noroeste de México sigue siendo cierta, podemos afirmar ahora que hemos empezado a revertir esta situación desarrollando cada vez más investigaciones antropológicas y de mayor profundidad sobre aquellos grupos que no habían sido objeto de interés para los etnógrafos mexicanos. Cómo etnóloga puedo decir que hoy existen muchos más textos a los que referirse cuando se habla de los grupos del noroeste de los que había hace diez años que empecé a trabajar en la Baja Pimería. Sin embargo, todavía queda un largo camino que recorrer para lograr la consolidación de una antropología del noroeste que afiance esta región en el panorama de la diversidad cultural de México.

Sabemos que enfrentamos una situación difícil para lograr este cometido. La sobrecogedora situación de violencia que se vive hoy en día en la Sierra Madre Occidental no tiene precedentes. Esto representa un dilema para la antropología mexicana en general y para la antropología del noroeste en particular. Debemos ahora buscar alternativas que nos permitan continuar con esta tarea que recién inicia, la de contribuir al conocimiento de estos pueblos indígenas y mestizos que han estado por tanto tiempo olvidados.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR ZELENY**, Alejandro, “Identidad y ritualidad en el noroeste de México”, tesis de maestría, ENAH, México, 1998.
- Et al, *Caminando por la pimería baja. O’ob pajlobguim. Territorio e identidad*, Gobierno del Estado de Sonora/Comisión para la Atención de los Pueblos Indígenas de Sonora, Hermosillo, 2009.
- ALMANZA** Alcalde, Horacio (coord), *Diagnóstico Sociocultural de los Pimas en el estado de Chihuahua*, Instituto Chihuahuense de la Cultura, México, 2006.
- BEAUMONT PFEIFER, DAVID JOSEPH**, *Catecismo Pima*, Diócesis de Cd. Obregón Sonora, Impresora Sino, México, 2002.
- *O’ob nokin. Diccionario español-pima. Incluye la meditación poética Noticias de un viaje al país de los pimas del antropólogo Alejandro Aguilar Zeleny*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 2006.
- BENNET**, Wendel y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras, una tribu india del Norte de México*, INI, México, 1978.
- BONFIGLIOLI**, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena americana*, UNAM-IIA, México, 2006.
- BRUGGE**, David M., “History, Huki, and Warfare. Some Random Data on the Lower Pima”, en *The Kiva*, vol.26, núm.4, Tucson, 1961, pp. 6-16.
- CAMARA**, B., Fernando, *Pimas Bajos*, México, INAH/CAPFCE/SEP, 1961.
- CONDE GUERRERO**, Gerardo, “Del olvido a la persistencia étnica: variaciones en torno a las diferentes maneras de pensar la cultura de la gente de la sierra: los makurawe” tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México, 2004.

----- y Alejandro Aguilar Zeleny, “El espíritu del maíz y los o’oba de la sierra”, en Bertha Alicia Aguilar Valenzuela, David Joseph Beaumont Pfeifer y Alejandro Aguilar Zeleny (eds.), *El mensaje de las rocas. Pinturas rupestres en la región pima*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Culturas Populares Unidad Regional de Sonora, Hermosillo, 2004, pp. 23-51.

DOUGLAS, Mary. *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*. Alianza, Madrid, 1978.

DUNNIGAN, Timothy, *Subsistence and Reciprocity Pattern among the Mountain Pimas of Sonora, México*. Tesis Doctoral, University of Arizona, Tucson, 1970.

----- “Ritual as Interethnica Competition. Indito Versus Blanco in Mountain Pima Easter Ceremonies.” en Pierre Castille y Gilbert Kushner (editores) *Persistent Peoples: Cultural Enclaves in Perspective*, Tucson, University of Arizona Press, 1981 pp. 132-150.

ESCALANTE, Roberto, “El pima bajo (o’obnok)”, en *Anales*, tomo XIV, núm. 43, INAH-SEP, México, 1962, pp. 349-352.

FÁBREGAS PUIG, Andrés “Las imágenes centralistas del norte de México y la investigación antropológica”, mecanoscrito, México, 2010.

FAUBERT, Edmundo, “Los indios pimas de Sonora y Chihuahua” (mecanoescrito) Biblioteca Ernesto López Yescas/Centro regional del Noroeste, Hermosillo, Sonora, 1975.

FINKIELKRAUT, Alain, *La derrota del pensamiento*. Anagrama, España, 2000.

GAMIO, Manuel, *Forjando Patria*, Editorial Porrúa, México, 1992.

GERHARD, Peter. *La Frontera Norte de la Nueva España*. UNAM, México, 1996. pp. 203-335.

GLUCKMAN, Max, *Custom and Conflict in Africa*, Basil Blackwell, Oxford, 1973.

GÓMEZ, Águeda. “La estructura de oportunidad política de la ideología política indígena contemporánea”. En *III Congreso Asociación Mexicana de Estudios Rurales*. Zacatecas, del 3 al 6 de junio del 2001.

HARRISS, Claudia y Jaime Vélez, *Guarijíos*, CDI, México, 2004.

HINTON B, Thomas, *A Survery of Indian Assimilation in Eastern Sonora*, Núm. 4, Anthropological Papers of the University of Arizona, Tucson, pp. 1-32.

HOPE, Margarita. *Pimas*, CDI, México, 2006.

----- “Los movimientos de reivindicación étnica en la Baja Pimería: una primera aproximación” en Rafael Pérez-Taylor, Miguel Olmos Aguilera y Hernán Salas Quintanal (eds.), *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*, México, UNAM-IIA/El Colegio de la Frontera Norte, 2007, pp. 91-99.

----- et. Al, “El *nawésari* y los evangelio. Sistemas normativos, conflicto y nuevas presencias religiosas en la Sierra Tarahumara”, en Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.) *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*. INAH, México, 2010.

----- “Los olvidados: Algunas reflexiones sobre la etnografía de los grupos indígenas minoritarios de Chihuahua y Sonora” en Victoria Novelo y Juan Luis Sariago (coords.) *Antropología en las Orillas*, Colección Universitaria Intercultural, Vol.2, Universidad Intercultural de Chiapas, México, 2011.

KENNEDY, John G., *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales, núm.58, México, 1970.

LAFERRIÈRE, Joseph Edward, “Optimal Use of Ethnobotanical Resource by the Montain Pima of Chihuahua, Mexico”, tesis de doctorado, University of Arizona Press, Tucson, 1991.

LOERA GONZÁLEZ, Juan Jaime, “Trabajo y familia: el caso de una experiencia organizativa de mujeres indígenas en la Sierra Tarahumara”. Tesis de licenciatura en Antropología, ENAH-Chihuahua, 2003.

LOMNITZ, Claudio, “La decadencia en los tiempos de la globalización” en Nestor García Canclini, et.al., *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM-Iztapalapa, México, 1994, pp. 89-101.

LUMHOLTZ, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic, Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, Vol. I, Publicaciones Herrerías, México, [1902]1945.

MASON, Alden J. y David M. Brugge, “Notes on the Lower Pima” en *Miscellanea P. Rivet Octogenario Dicata, 31st International Congress of Americanists*, Vol. 1, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1958, pp. 277-297.

MILLER, Wick R. *Guarijío: gramática, texto y vocabulario*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1996.

MOCTEZUMA, José Luis, “Las lenguas indígenas del Noroeste de México: pasado y presente”, en Gutiérrez, Donaciano y Gutiérrez Tripp (coords.), *El Noroeste de México y sus culturas étnicas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1991, pp. 125-136.

MUÑOZ Orozco, Maximiliano. *Conflicto Pima: Formas de organización para la producción y la cultura*. (mecanoescrito) s/f.

NOLASCO, Margarita, “Los pimas bajo de la Sierra Madre Occidental (yecoras y nevomes altos), México”, en *Anales*, vol. 49, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública, México, pp. 185-244.

ORTIZ Garay, Andrés. *Pueblos Indígenas de México: Pimas*. Colección del INI, México, 1994.

----- *Los Pimas de Chihuahua y Sonora*. (Mecanoescrito) s/f.

OSEGUERA Montiel, Andrés, “Las representaciones del cuerpo entre los pimas”, en Rafael Pérez-Taylor, Carlos González Herrera y Jorge Chávez Chávez (eds.), *Antropología del desierto. Desierto, adaptación y formas de vida*, El Colegio de

Chihuahua/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Cuerpo Académico Estudios Históricos, México, 2009, pp. 291-297.

----- “La sociedad de ranchos en Chihuahua: Relaciones familiares y formas de repartición de la riqueza entre los blancos de la Sierra Madre Occidental”, en María Eugenia Olavarría e Isabel Martínez (coords.), *Estudios sobre parentesco rarámuri y rancharo en el noroeste de México*, UAM/Porrúa, México, 2012, pp. 175-218.

----- *La persistencia de la costumbre pima. Interpretaciones desde la antropología cognitiva*, UAM-INAH/Juan Pablo Editores, México, 2013.

PENNINGTON, Campbell W. *The Tarahumara of Mexico: Their Environment and Material Culture*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1963.

----- *Vocabulario de la lengua neovome. The Pima Bajo of Central Sonora, Mexico*, vol.II, University of Utah Press, Salt Lake City, 1979.

----- *The Material Culture. The Pima Bajo of Central Sonora, Mexico*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1980.

PORRAS, Eugeni. *Yúmare O’ob, Etnografía Visual de los Pimas*. Vídeo, INAH-ENAH Chihuahua, México, 1999.

PORTAL ARIOSA, María Ana y Xóchitl Ramírez. *Pensamiento Antropológico en México: Un recorrido histórico*. UAM Iztapalapa, México, 1995.

REINA GUERRERO, Ana Lilia, “Contribución a la introducción de nuevos cultivos en Sonora: las plantas medicinales de los pimas bajos del municipio de Yécora” tesis de grado, Universidad de Sonora, Hermosillo, 1993.

ROMANO, Agustín, “Zona pima de los estados de Chihuahua y Sonora”, México, Instituto Nacional Indigenista (mecanoescrito). 1971.

SARIEGO, Juan Luis, *El indigenismo en la Tarahumara, identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, INAH/INI, México, 2002.

SAUCEDO, Eduardo, *Los tepehuanes del norte*, CDI, México, 2004.

----- “El Sistema de Organización de mitades en la Semana Santa ódami en el pueblo de Baborigame”, en *Tierra Norte*, Nueva Época, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua, No. 4, Chihuahua, México, 2008.

SAUER, Carl, “The Distribution of Aboriginal Tribes and Languages in Northwestern Mexico”, en *Iberoamericana*, 5, University of California Press, Berkeley, 1934.

SCHIFFLER, Lilian. *Los indígenas Mexicanos*, Panorama Editorial, México, 1994.

SPICER, Edward H. *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, University of Arizona Press, Arizona, 1962.

TURNER, Victor, *From Ritual to Theatre, The human Seriousness of Play*, Paj Publication, New York, 1992.

VALDIVIA DOUCE, Teresa, “Los guarijíos de Sonora. Resumen etnográfico” en *México Indígena* (suplemento), Vol.1, num. 30, 1979.

----- “Los guarijíos de Sonora: un proyecto de antropología aplicada”, tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Veracruzana, 1984.

VASCONCELOS, José, *La Tormenta*, México: Editorial Botas, 1948, pág. 125.

VÁZQUEZ, Luis, *Ser indio otra vez*, CONACULTA, México, 1992, pp. 104-191.

VILLORO, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós /UNAM, México, 1998.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

<http://mx.kalipedia.com/historia-mexico>

<http://es.wikipedia.org>

www.inegi.org.mx

ABREVIATURAS

CDI	Comisión para el Desarrollo de los pueblos Indígenas de México
EAHNM	Escuela de Antropología e Historia en el Norte de México
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INEGI	Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática

ÍNDICE DE IMÁGENES

MAPA 1. Grupos indígenas del Noroeste de México	7
MAPA 2. Mesoamérica y Aridoamérica	15
FOTO 1. Carl Lumholtz, explorador noruego reconocido por su monumental obra “El México Desconocido” en donde narra sus hallazgos durante su recorrido por la Sierra Madre Occidental.	22
MAPA 3. Territorios indígenas de Chihuahua	25
MAPA 4. Ubicación actual de los pueblos y rancherías pimas.	36
FOTO 2. Maycoba, Sonora. Noviembre de 2012.	39
MAPA 5. Distribución y asentamiento de la población pima.	40
FOTO 3. Estación del “Encuentro”, Viacruzis Semana Santa 2009 en Maycoba.	47
FOTO 4. Fariseos pintándose en el patio de la antigua misión de Maycoba, 2009.	48
FOTO 5. Niño Fariseo, Maycoba, 2006.	49
FOTO 6. Los pimas pintándose para integrarse al grupo de fariseos. Maycoba, 2009.	50
FOTO 7. Pimas elaborando los bultos para las procesiones. Maycoba, 2006.	53
FOTO 8. Pimas reclutando fariseos, Maycoba, 2009.	53
FOTO 9. Pimas compartiendo el teswino. Maycoba, 2009.	54
FOTO 10. Los fariseos recorriendo el poblado resguardando el orden. Maycoba, 2009.	55
FOTO 11. El padre David encabezando procesión. Maycoba, 2009.	56
FOTO 12. “Encuentro” de la procesión. Maycoba, 2009.	57

FOTO 13. Jóvenes lasallistas acompañando la procesión del viernes por la noche. Maycoba, 2009.	58
FOTO 14. Los fariseos inician la procesión del Sábado de Gloria, Maycoba, 2009.	59
FOTO 15. Procesión de fariseos en una sola fila el Sábado de Gloria, Maycoba, 2009.	60
FOTO 16. Fariseos bailan imitando el estilo de los blancos. Maycoba, 2009.	61
FOTO 17. Lucha entre fariseos y Mestizos. Maycoba, 2009.	62
FOTO 18. Las luchas se terminan. Maycoba, 2009.	63
FOTO 19. Imagen del Señor San José (el Ché). Maycoba, 2009.	65