

---

**Universidad de Salamanca**  
Instituto Universitario de Iberoamérica

---

Programa de Doctorado Interuniversitario en  
*Antropología de Iberoamérica*



**Las Pimerías.**  
**Hacia un campo de estudio etnológico en el noroeste  
de México**

Director  
Dr. D. Ángel B. Espina Barrio

Tesis doctoral presentada por la Lda.  
**D<sup>a</sup>. MARGARITA ELENA HOPE PONCE**

Noviembre de 2015

## INDICE

<b>Agradecimientos</b>	4
<b>Introducción</b>	6
El problema de la delimitación cultural del noroeste mexicano	6
La propuesta sistémica sobre el noroeste mexicano	11
Hacia una antropología sistémica	14
Descripción capitular	16
<b>Capítulo I. Dilemas de la delimitación cultural</b>	22
La antropología y el enfoque regional	23
Las áreas culturales: límites y alcances de la distribución geográfica de la cultura	31
El estudio <i>de</i> un lugar vs el estudio <i>en</i> un lugar	44
El campo de estudio etnológico: reflexión sobre “la unidad que hace la diversidad tanto más instructiva e interesante”	54
<b>Capítulo II. Sobre la antropología del Noroeste de México</b>	63
El noroeste de México visto desde la antropología mexicana	65
La Sierra Tarahumara y el indigenismo mexicano	73
La desigualdad etnográfica en el noroeste de México: el caso de la Sierra Tarahumara	75
Breve balance de la situación actual de la antropología mexicana sobre el noroeste de México	85
El noroeste de México más allá de la antropología Mexicana. Diversidad y transnacionalismo en las antropologías del mundo	88
<b>Capítulo III. Las Pimerías</b>	98
De pimas y Pimerías	98
La conformación histórica de las Pimerías y su configuración como regiones culturales	104

Pimería Alta	105
Pimería Baja	118
<b>Capítulo IV. Los pimas contemporáneos</b>	123
Gente del desierto, gente de la sierra	123
La cultura como espectáculo o la folklorización de la cultura pima	164
<b>Capítulo V. A manera de conclusión: Un campo de estudio etnológico transnacional como alternativa para la clasificación cultural en el noroeste de México</b>	186
Las pimerías vistas como campo de estudio etnológico: Identidad étnica y etnicidad pima como criterios de clasificación	193
<b>Bibliografía</b>	200
Referencias electrónicas	208
Abreviaturas	208
<b>Anexos</b>	209
Anexo 1. “Yo trabajo en lo cultural” Entrevista con la gobernadora pima en Madera.	209
Anexo 2. Índice de tablas	227
Índice de mapas	227
Índice de fotos	228

*Para Andrés, Sebastián y Mateo*

## **Agradecimientos**

Quiero dar las gracias a todas las personas que contribuyeron a la realización de este trabajo. Algunos han estado presentes desde hace varios años, cuando llegué al doctorado de Antropología de Iberoamérica en la Universidad de Salamanca en 2001; desde entonces y hasta la fecha el Dr. Ángel Espina me ha brindado su generoso apoyo. Le estoy profundamente agradecida por su respaldo durante todo este tiempo y por su valiosa orientación como director de esta tesis.

A todos mis compañeros del periodo de docencia durante el doctorado los guardo en mis recuerdos con cariño y gratitud. A pesar de la distancia geográfica, la cercanía con mis amigos salmantinos Oscar Muñoz y Coqui Sánchez ha sido un aliento durante esta empresa que se prolongó por varios años. A Rafael Pérez-Taylor le agradezco por su solidaridad durante todo el proceso y a David Mora (†) por haberse asegurado de que llegara hasta aquí.

Sin lugar a duda, esta tesis debe mucho a Juan Luis Sariego (†), fundador de la ENAH Chihuahua e incansable precursor de la antropología del norte de México. Juan Luis abrió brecha para todos aquellos que nos adentramos en las “incógnitas” tierras norteañas. Gracias a su invitación me integré al grupo de Antropología de las Orillas que me aportó valiosas reflexiones que se ven reflejadas en el contenido de este trabajo.

Agradezco a la ENAH Chihuahua (ahora EAHNM) y al INAH, por las facilidades concedidas para el desarrollo de mi investigación entre los pimas y por brindarme un espacio de trabajo que estimula la discusión académica. Por supuesto, mi agradecimiento se extiende a todos mis compañeros, a los profesores de la especialidad de antropología social, a mis alumnos y todo el personal de la Escuela que se ha portado siempre atento y dispuesto a ayudarme. A Karla María, Ahidaly, Martha Olivia, Blanca de Villa y Carmen Grajeda, les doy las gracias por su apoyo y sus ánimos.

A mis interlocutores a lo largo de estos años, maestros y colegas, les agradezco por los intensos y a veces acalorados debates que nutrieron mis reflexiones; algunos desde el Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México como Leopoldo Trejo y Saúl Millán. Otros, desde la antropología norteaña, Gerardo Conde, Claudia

Delgado, Lupita Fernández, Raúl García, Victoria Granados, Arturo Herrera, Abel Rodríguez, Enrique Soto, Héctor Medina, Antonio Reyes y a los integrantes del Seminario Permanente “Sistemas rituales, míticos y estéticos” del Colegio de San Luis, Arturo Gutiérrez, Olivia Kindl y Neyra Alvarado.

Este trabajo fue posible gracias a la generosa hospitalidad de los pimas que nos recibieron en sus territorios de la Sierra Madre Occidental siempre dispuestos a conversar. Gracias al lingüista Luis Barragán pudimos visitar la Comunidad Indígena del Río Gila y nos introdujimos al mundo de los pimas de Arizona con quienes hemos empezado a tejer lazos y amistades.

Agradezco también a mi familia. Recibí siempre el respaldo de mis hermanos Guillermo, Fernando y Alejandro; el apoyo incondicional de mi hermana Carmen y el entusiasmo de la señora Maru. A mis padres les debo todo, cómplices cariñosos de mis ocurrencias, Guillermo (†) y Ofelia, construyeron una historia de la que esta tesis es una suerte de continuación.

Ninguno de mis esfuerzos hubiera fructificado sin el aliento de Andrés Oseguera, mi compañero en los andares por la antropología y por la vida. La integridad, la inteligencia y la pasión que caracterizan a su trabajo han sido mi ejemplo e inspiración durante este proceso. A él y a nuestros hijos, Sebastián y Mateo que me alegran el corazón, dedico esta tesis con amor.

## Introducción

### *El problema de la delimitación del noroeste mexicano*

El propósito que perseguimos con este trabajo es de orden epistemológico, se refiere al análisis de la construcción del conocimiento antropológico de los pueblos indígenas que habitan en el noroeste de México; de manera particular, aquellos que habitan en las llamadas Pimerías. Estas regiones fueron definidas como tales durante el proceso de conquista y colonización del noroeste novohispano durante la segunda mitad del siglo XVII. Mientras avanzaban hacia las tierras desconocidas del norte, con el miedo siempre presente de algún ataque apache, los colonizadores españoles y misioneros jesuitas fueron encontrando a su paso a distintos grupos de nativos que -aunque presentaban variaciones en sus formas de vida y en la relación con su entorno- hablaban esencialmente la misma lengua.

Las crónicas narran que, ante las preguntas de los colonizadores, los nativos de estas tierras respondían con la expresión “pim” o “pima”; esta voz corresponde a una negación del tipo “no sé” o “no entiendo”. Sin embargo, esto valió para que ante esta alteridad indescifrable se unificara a todos estos grupos bajo la denominación de “pimas” y a las tierras que habitaban se les llamó “Pimerías”. De acuerdo a su posición geográfica en términos de su latitud, se le nombró Pimería Baja a la porción ubicada al sur del estado de Sonora y Pimería Alta a la región que se adentraba en las tierras desérticas de Sonora y hacia el norte hasta llegar a las inmediaciones del Río Gila (González, 1977; Sauer, 1998 [1934, 1935]).

Queremos resaltar el hecho de que estas denominaciones corresponden al primer intento de clasificación cultural en el noroeste de México, en términos de una macro categoría regional construida primordialmente por los misioneros jesuitas, quienes por debajo de las diferencias culturales perceptibles creyeron ver una unidad subyacente. A diferencia de las regiones circunvecinas -como la Opatería, la región del Conchos o la misma Tarahumara- en donde se identificó una unidad cultural asociada a una unidad geográfica, las Pimerías se construyeron como regiones con una importante diversidad

geográfica y cultural en su interior, pero con grupos relacionados a partir de la lengua, a la que posteriormente los lingüistas definirán como parte de las lenguas yutoaztecas sureñas, del tronco sonoreño y la familia tepimana (Reyes, 2004:25).

Es necesario puntualizar que, aunque los habitantes contemporáneos de la Pimería Alta se ubican en territorios norteamericanos –que corresponderían al área cultural conocida como el Gran Suroeste (The Great Southwest)- este trabajo se construyó, en primer lugar, desde las nociones históricas de las pimerías que corresponden al septentrión novohispano y que, en términos historiográficos, fueron establecidas como regiones culturales en el noroeste de México. En segundo lugar, hemos abordado el tema desde nuestro conocimiento de la Pimería Baja y la investigación nos ha llevado a la trascendencia de la frontera internacional para introducirnos en la región del sur de Arizona hasta donde encontramos una continuidad sistémica entre los grupos de pimas que habitan en ambos lados de la frontera. Es por esto que optamos por emplear la denominación “noroeste de México” para referirnos a la vastísima área que comprende a ambas Pimerías y otras regiones culturales.

En el noroeste de México habitan en la actualidad diversos pueblos indígenas que van desde los grupos yumanos (Kumiai, Pa ipai, Kiliwa y Cucapa) de la península de las californias, hasta los seris en la costa oriental del Mar de Cortés, los pápagos del desierto (originalmente incluidos como parte de los pimas altos) en el noroeste de Sonora y hasta las riberas de los ríos Gila y San Pedro en Arizona, donde se encuentran las reservaciones de los pimas altos contemporáneos. También en Sonora localizamos a los yaquis de los valles centrales (con algunos asentamientos en el sur de Arizona) y los mayos cuyos territorios llegan hasta el actual estado de Sinaloa.

En la porción serrana en la que colindan Sonora y Chihuahua encontramos hacia el sur a los guarojíos (que se denominan a sí mismos macurawe del lado de Sonora y guarijó del lado de Chihuahua) y a los pimas en la zona central de esta frontera. Los poblados pimas se extienden desde el municipio de Yécora en Sonora (en donde se denominan *o'ob*) hasta las inmediaciones del municipio de Madera en Chihuahua (los *o'oba*) en los intersticios de la Sierra Madre Occidental. Este macizo montañoso se conoce como Sierra Tarahumara en el tramo que atraviesa el estado de Chihuahua. En el interior de sus

escarpados territorios habitan los rarámuri y, hacía el Sur, en la zona en la que colinda con los estados de Durango y Sinaloa, encontramos a los Tepehuanos del Norte.

Bajando por la misma Sierra Madre Occidental hasta el interior del estado de Durango se ubican los poblados de los Tepehuanes del Sur, con ellos se inicia el tránsito hacía la región cultural conocida como Gran Nayar, que se expande hasta los estados de Jalisco, Nayarit y Zacatecas. El Gran Nayar era incluido por Sauer (1998 [1934]) dentro de la macro región del noroeste mexicano, sin embargo, existen investigadores que la consideran como la región limítrofe o periférica de Mesoamérica; incluso como parte integral del área mesoamericana (Jáuregui 2008, Neurath, 2008).

Tras más de una década de llevar a cabo nuestra investigación etnográfica con los pimas bajos de Sonora y Chihuahua, decidimos traspasar la frontera internacional hacia el norte e incursionar en las tierras de los pimas altos, particularmente establecimos contacto con algunos de los habitantes de la Comunidad Indígena del Río Gila, una de las reservas pimas de Arizona. Sin embargo, las dificultades para llevar a cabo trabajo de campo sistemático en Estados Unidos, han limitado nuestra interacción con ellos a las visitas que hacen algunos de los miembros de esa comunidad a México para participar en festivales culturales.

No obstante, nuestra breve visita a la reservación del Río Gila y el contacto que establecimos con algunos de ellos, particularmente con el Presidente de la Delegación Internacional Pima (PDIP) encargado de establecer vínculos culturales con los pimas en México, nos mostró las profundas diferencias entre dos grupos que históricamente eran considerados el mismo pero que en la actualidad tienen contextos y formas de vida muy distintos. Sin embargo, estos grupos, particularmente los pimas de Arizona, insisten en ver una continuidad cultural de ambos lados de la frontera y una unidad subyacente a las diferencias de la superficie –tal como lo percibían los misioneros españoles del Siglo XVII.

En nuestro prolongado trabajo de investigación etnográfica entre los pimas bajos y en nuestra relación con otros investigadores del noroeste de México, hemos visto una clara preocupación por dar cuenta de la particularidad de esta región y de los grupos que la habitan, en primer lugar, distinguiéndola de Mesoamérica (espacio privilegiado por la

antropología mexicana desde sus inicios y desde el cuál se han definido los temas y parámetros de la investigación antropológica en este país); en segundo lugar, hablando de la especificidad de cada grupo enfatizando las peculiaridades locales y las diferencias incluso entre los mismos grupos de un poblado a otro.

Nosotros mismos, en nuestras primeras incursiones a la Pimería Baja, intentamos hacer etnografías que dieran cuenta de la especificidad de la cultura pima en oposición a otros grupos de la región y del país. Con el tiempo, vimos la necesidad de un análisis sistemático que nos permitiera establecer sus vínculos con otros grupos y pensar esta área de transición bajo algún principio heurístico que favorezca la comparación entre distintos poblados y, sobre todo, entre distintos grupos. De tal suerte que, en un análisis dialógico, e incluso heteroglósico entre los estudios de estas culturas, pudiéramos dar cuenta de las interconexiones entre ellas.

A diferencia del empeño de los primeros misioneros por delimitar una macro región, actualmente no hay un interés manifiesto por hacer lo mismo. Hemos detectado que la preocupación por resaltar la particularidad del noroeste de México y de los grupos que en él habitan, ha llevado a los antropólogos de estas tierras a renegar de las concepciones generadas desde otras tradiciones o áreas, incluso se ha visto como un ejercicio poco atractivo el de delimitar el noroeste en términos de regiones o áreas culturales. Esto se ha leído como una tarea un tanto obsoleta tras los cuestionamientos hechos a los ejercicios previos de delimitación cultural como el de las áreas definidas a partir de la enumeración de una serie de rasgos culturales como los que dieron origen a las nociones del “Gran Suroeste” norteamericano, o la propia Mesoamérica<sup>1</sup>.

Es cierto que la tarea de proporcionarle al noroeste de México algún tipo de frontera geográfica rígida resulta muy difícil pues, por un lado, su propia condición de tránsito o de

---

<sup>1</sup> Como se verá en el primer capítulo, Para muchos antropólogos el concepto de área cultural parece ya obsoleto, sin embargo, como lo advierte Wissler: “El tipo de antropólogo introspectivo suele encontrar algo repulsivo en el término generalizado como ‘área cultural’ negando que exista tal cosa, pero al mismo tiempo, al hablar y al escribir, utilizan los nombres específicos de estas áreas” (*apud* Viqueira, 2001:79). Una revisión crítica de estas nociones se presenta en el número 82 del Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Antropología*, titulado “Mesoamérica y la discusión de áreas culturales”, ampliamente citado en este trabajo.

macro-frontera entre dos áreas o tradiciones culturales como la del Suroeste norteamericano y Mesoamérica le confiere características ambiguas, una condición liminal que complejiza su definición. Por otro lado, la diversidad medioambiental y cultural impide su reducción a una serie de rasgos o elementos identificables en común. Incluso las propuestas de estudios comparativos entre Mesoamérica y el Gran Suroeste norteamericano suelen pasar por alto a la enorme porción de territorios indígenas que une a ambas áreas (*cfr.* Neurath, 2008).

El reconocimiento de la dificultad para clasificar culturalmente esta región está presente básicamente en todos los trabajos que se han escrito sobre ella. De manera muy clara y contundente lo señalaron autores como Beals (2011 [1932]), Kirchhoff (2008 [1954]), Sauer (2008 [1954]) y Braniff (1992) entre otros.

El hecho de que se trate de un área de encuentro entre dos tradiciones culturales distintas ha sido el principal obstáculo, de acuerdo con la mayoría de los estudios comparativos, para delimitar el septentrión mexicano. Kirchhoff lo decía con claridad en un artículo en el que debatía al respecto con los antropólogos culturalistas norteamericanos.

Existen pocas partes en el mundo que rivalizan con el Suroeste norteamericano como un campo para el estudio de los problemas relacionados con la clasificación de las culturas. En un área con condiciones naturales únicas, dos pueblos culturales básicamente distintos se han encontrado y se han mezclado de forma parcial. Un pueblo procede de la gran masa de recolectores del norte (como recolectores incluyo a todos aquellos pueblos que no vivían ni de la agricultura ni de la ganadería) y el otro deriva de las avanzadas culturas agricultores del sur. El resultado, por fortuna conocido en varios niveles temporales, es complejo y confuso en algunos aspectos (2008 [1954]:74).

Esta dificultad por delimitar las características del septentrión mexicano ha llevado a la etnografía de los grupos indígenas del noroeste por una vía de corte particularista que ha terminado por atomizar los estudios antropológicos hasta el punto en que solo se hacen afirmaciones descriptivas sustentadas en la experiencia de algún antropólogo con un grupo específico y en una localidad particular. Como si cada grupo representara una totalidad inconexa. De tal suerte que son pocos los ejercicios que se han hecho en favor de algún tipo de explicación sistemática que establezca las relaciones consistentes entre distintos grupos y distintas culturas.

De esta manera, el miedo a la generalización excesiva que ensombrece la diversidad de los pueblos originarios de esta región ha llevado al particularismo extremo que no

permite decir nada más allá del dato curioso sujeto a la validación de su etnógrafo. Es cierto que los misioneros jesuitas del siglo XVII cayeron en el extremo de unificar a una diversidad de grupos distintos bajo una categoría general establecida a partir de la lengua; pero los etnógrafos contemporáneos hemos caído en el error contrario; la diversificación inmoderada nos ha llevado a la imposibilidad de construir un corpus teórico que permita el conocimiento antropológico del noroeste de México.

Sobre este asunto, después de haber trabajado en esta región durante la década de los treinta del siglo pasado, el geógrafo cultural (arqueogeógrafo como él se denomina) Carl Sauer, en su respuesta a la provocación lanzada por Kirchhoff sobre esta región –a la que nombró en función de sus características geográficas y ecológicas como Oasisamérica pues la ubicaba con la región de los cultivadores menores dentro de Aridoamérica- Sauer señalaba con cierto asombro que la situación que él observó unas décadas antes no había variado de manera significativa; el noroeste de México seguía siendo una región muy poco conocida y esto dificultaba la posibilidad de decir algo incluso sobre las áreas circunvecinas dada la importancia estratégica de esta porción del continente americano.

Sabemos muy poco de lo que se ha movido a lo largo de la costa oeste continental o a través del centro, ya que el escenario crítico del noroeste de México permanece como la *terra incognita* entre nuestro Suroeste y el México central. Es debido a esta gran área que los estudios de conexión y comparación son tan necesarios (2008 [1954]:93).

Entendemos muy bien la necesidad de desarrollar etnografías de los grupos indígenas del noroeste de México para mostrar las especificidades de cada uno de ellos y, de esta manera, aproximarnos a la comprensión de su cultura. Una tarea que todavía está pendiente, puesto que el conocimiento etnográfico de los pueblos noroccidentales sigue siendo muy desigual. Sin embargo, creemos que estas descripciones no se pueden seguir haciendo en el aislamiento y pensando a estos grupos como unidades cerradas y sistemas auto-contenidos.

### ***La propuesta sistémica sobre el noroeste mexicano***

Partimos de la idea de que las culturas se comunican entre sí y esta es la hipótesis central de nuestro trabajo. No podemos hacer etnografías de los grupos indígenas del noroeste de México que realmente contribuyan a su conocimiento y al reconocimiento de su particularidad cultural, si no mostramos la forma en que estos grupos se integran a un

sistema cultural más amplio. Es necesario identificar los diálogos que se establecen entre los grupos, entre las culturas, para entender los términos de las relaciones que entablan unas con otras y las configuraciones que de esto se desprenden.

Coincidimos con Johannes Neurath cuando advierte: “estamos convencidos que la delimitación rígida de las regiones culturales contribuye a obstaculizar la comprensión de su interacción dinámica. El valor heurístico de plantear una región radica en que los fundamentos de su unidad sirven como una hipótesis que guía la investigación” (2008: 15-16). En este sentido, no estamos proponiendo en este trabajo el regreso (porque sería un regreso) a la delimitación rígida de la cultura en términos de una sumatoria de rasgos primordialmente materiales, pero sí creemos que existe la necesidad en la antropología del noroeste de México de construir algún tipo de concepto heurístico que permita trazar un proyecto conjunto de investigación encaminado a transitar de la comprensión particular de una cultura a la explicación de la variabilidad cultural en esta vasta región.

Persiguiendo este propósito, hemos encontrado en la propuesta de la noción de “campo de estudio etnológico” (*studieveld*) del antropólogo holandés Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong (1977 [1935]) una alternativa sugerente para la antropología del noroeste de México. De Josselin de Jong empleó este concepto para referirse a “ciertas áreas de la superficie terrestre con una población cuya cultura parece ser lo suficientemente homogénea y diferente como para formar un objeto de estudio etnológico separado, y que, por lo visto, revela al mismo tiempo suficientes matices o diferencias locales para hacer que la investigación comparativa interna valga la pena” (1977 [1935]: 167-168; 2008 [1935]:110; *cfr.* Jauregui, 2008:128; Reyes, 2004:36; Alcocer y Neurath, 2002:51).

Esta noción no se refiere a límites geográficos fijos y definidos de manera estricta, sino a una estrategia metodológica para los estudios comparativos que permitan establecer relaciones sistemáticas entre culturas o entre elementos culturales. “De esta manera, dentro del conjunto cultural establecido, el análisis comparativo incita y permite de manera intensa, en forma bascular, el permanente esclarecimiento de las peculiaridades y diversidades en el seno de una unidad general mínima” (Jauregui, 2008:128).

En 1981, Eric R. Wolf terminaba de escribir su maravilloso libro “Europa y la gente sin historia” y abría su introducción señalando que su tesis central era que “el mundo de la humanidad constituye un total de procesos múltiples interconectados y que los empeños por descomponer en sus partes a esta totalidad, que luego no pueden rearmarla, falsean la realidad. Conceptos tales como ‘nación’, ‘sociedad’, y ‘cultura’ designan porciones y pueden llevarnos a convertir nombres en cosas. Sólo entendiendo estos nombres como hatos de relaciones y colocándolos de nuevo en el terreno del que fueron abstraídos, podremos esperar evitar inferencias engañosas y acrecentar nuestra comprensión” (2009 [1982]:15).

El ejercicio que proponemos, aunque da la impresión de delimitar una unidad de análisis de su todo al tratar de plantear un campo de estudio etnológico para el noroeste de México, en realidad corresponde a la tarea contraria, la de integrar las partes dentro del todo del que fueron separadas. En la persecución de las particularidades culturales del noroeste de México, éste se nos fue desmembrando hasta tal punto que ahora es difícil reintegrarlo.

Consideramos que la noción de un campo de estudio etnológico, a diferencia de las ideas de área cultural o de otras estrategias de clasificación de la cultura, también permite ser más cuidadoso en no “convertir los nombres en cosas” como lo advertía Wolf, puesto que no se trata de una delimitación geográfica que circunscriba a grupos culturales, sino de una categoría analítica que permite a los antropólogos establecer los términos de su investigación.

No proponemos que el noroeste de México sea pensado en su totalidad (que en principio no sabemos cuál es) como un campo de estudio etnológico, sino que, a partir de identificar en su interior regiones culturales en las que se pueda encontrar alguna unidad mínima, se puedan trazar estos campos de estudio etnológicos que permitan ir redibujando las relaciones de las culturas que lo integran. Es en este sentido que en nuestro trabajo recurrimos a las Pimerías como las regiones culturales a partir de la cuáles podemos empezar a trazar un campo estudio etnológico dentro del noroeste de México.

En la actualidad, los territorios que corresponden a lo que fueron estas regiones históricas están divididos por la frontera internacional; los asentamientos de los pimas bajos se han reducido de manera importante y se concentran todos en la región serrana del Este de Sonora y Oeste de Chihuahua. Los pimas altos habitan en las reservaciones que les asignó el gobierno norteamericano en las riveras del Río Gila y el Río Salado al sur de Phoenix en Arizona. Entre ambos grupos de pimas hay cientos de kilómetros y contextos de vida totalmente distintos, pero en sus discursos etnicistas permanece la idea de una continuidad cultural.

### ***Hacia una antropología sistémica***

Para alcanzar nuestro cometido, esta investigación busca establecer un diálogo entre la teoría antropológica, la producción histórica y etnográfica sobre el noroeste de México y nuestra propia experiencia de investigación en esta región. Desde las inquietudes y observaciones que se desprendieron de nuestro trabajo de campo entre los pimas bajos hemos leído los diferentes planteamientos teóricos y etnográficos que aquí exponemos para sustentar nuestra propuesta de establecer un campo de estudio etnológico transnacional a partir de las regiones culturales llamadas Pimerías.

La revisión teórica consta tanto de los textos antropológicos que han tratado el tema de la relación entre una cultura y el medio ambiente geográfico en el que se desenvuelve (Viqueira, 2001; Leach, 1976 [1964]; Malinowski, 1972 [1922]; Lévi-Strauss 1972); como de las más explícitas elaboraciones teóricas sobre los sistemas de clasificación geográfica de la cultura y los criterios para su delimitación (Kroeber, 1945; Wissler *apud* Hariss, 1994 [1968]; Steward, 2014 [1955]; de Josselin de Jong, 1977 [1935]). Con especial interés revisamos las reflexiones que se han hecho en este sentido sobre el noroeste de México en su vinculación con Mesoamérica y el Suroeste norteamericano (Kirchhoff, 2008 [1954]; Sauer, 1998 [1934, 1935] y 2008 [1954]; Beals, 2011 [1932] y Braniff, 1992).

Estos trabajos se contrastaron con los planteamientos de los antropólogos contemporáneos y los ejercicios recientes en pos de una antropología más sistemática sobre el noroeste de México y algunos ejemplos de análisis comparativos y propuestas de delimitación culturales desde una perspectiva estructural que se han hecho en las últimas

décadas en México (Reyes, 2004; Bonfiglioli *et al*, 2006; Jáuregui, 2008; Neurath, 2008; Gutiérrez, 2012).

También recurrimos a reflexiones más generales sobre la propia naturaleza del conocimiento antropológico (Lévi-Strauss 1972; Sperber, 1991, Geertz, 2003 [1976]; y Shweder 1996 [1984]) y las condiciones de su producción dentro de lo que Gerholm denominó “el sistema mundo de la antropología” (1995). En este sentido, revisamos la postura crítica de antropólogos latinoamericanos como Arturo Escobar y Gustavo Lins Ribeiro (2006) sobre las antropologías mundiales y retomamos su análisis y propuesta para el desarrollo de una antropología transnacional y heteroglósica.

En un intento por aproximarnos desde el presente etnográfico hacia la conformación histórica de las Pimería, nos apoyamos en los trabajos de Luis González Rodríguez (1977), Carl Sauer (1998 [1934, 1935]) y Beatriz Braniff (1992) para entender los procesos de configuración cultural en estas regiones. Nuestro trabajo de campo etnográfico lo realizamos durante distintas temporadas desde el 2003 hasta el 2010 en las localidades pimas de Yepachi en Chihuahua y en Maycoba en Sonora, especialmente en éste último por nuestro interés por hacer una descripción etnográfica de la Semana Santa, ritual que presenciamos en el 2003, 2006, 2008 y 2010.

Debido a las condiciones de extrema violencia que se viven en esta región, que ha sido una de las más duramente golpeadas por la llamada “guerra contra el narco” que inició el Estado mexicano en 2006, nuestras estancias de trabajo de campo se fueron volviendo cada vez más breves y esporádicas y empezamos a buscar algunas alternativas para poder continuar con nuestras labores de investigación entre los pimas. Una de esas alternativas fue la de aproximarnos a los grupos de pimas que habitan en el estado norteamericano de Arizona. Además de las marcadas diferencias que encontramos entre los Akimel O’otham (los pimas del Río Gila) y los pimas en México, nos enfrentamos también a las dificultades burocráticas y políticas de hacer trabajo de campo sistemático en aquel país.

Sin embargo, como resultado de esta incursión, además de un panorama general de los pimas altos, desde el 2013 establecimos un contacto directo con algunos pimas gileños interesados en fortalecer sus relaciones con los pimas en México. Estos pimas de Arizona

nos dieron la pauta para plantear esta investigación en términos de un análisis transnacional, pero sobre todo, nos mostraron el reconocimiento de una unidad entre los pimas de ambos lados de la frontera que, desde nuestro punto de vista parecía ya inexistente. Es así como decidimos recurrir a las categorías étnicas pimas y su “economía simbólica de la alteridad” (Viveiros, 2010), para establecer los criterios desde los que podemos hablar de un campo de estudio etnológico transnacional en la Pimerías.

Este trabajo está escrito en primera persona del plural (salvo en los casos en que narro mis experiencias personales) porque, como lo hemos ido mostrando, se construyó a partir del trabajo y las reflexiones de múltiples antropólogos y en un diálogo con los pimas que nos han compartido (en entrevistas, en pláticas informales y en la observación de su vida cotidiana y ritual) sus propias maneras de clasificar y delimitar su cultura. Se trata pues de un texto heteroglósico; con esto no quiero eludir la responsabilidad de las aseveraciones o los desaciertos que aquí aparecen, simplemente busco reconocer las voces detrás de mi voz. El trabajo está presentado en cinco capítulos cuyos contenidos describo a continuación.

### ***Descripción capitular***

En el primer capítulo nos damos a la tarea de revisar las distintas formas en las que la antropología ha intentado delimitar y clasificar a las culturas en función de los espacios que ocupan. Esto nos llevó a hacer un recuento del empleo del concepto de región por parte de los antropólogos, lo que Viqueira llama “enfoque regional en antropología” (2001). Notamos que las variaciones en la forma en que este concepto se utiliza y el papel que juega en el análisis de la sociedad se vinculan con las distintas tradiciones o escuelas del pensamiento antropológico.

De esta manera, examinamos la relación estrecha que se estableció desde la Escuela británica (funcionalista y estructural-funcionalista) entre el medio ambiente geográfico y la sociedad; esto favoreció el uso privilegiado del concepto de región en una tradición que se extendió hasta México a partir de figuras como Malinowski y su trabajo con Julio de la Fuente en Oaxaca. De ahí surge la noción de Región de Refugio que retomaría y redefiniría Aguirre Beltrán (1991 [1967]) para su propuesta de cambio cultural dirigido en las regiones

indígenas de México a partir del establecimiento de los centros rectores (Centros Coordinadores Indigenistas). Aquí también reparamos en el hecho de que esta noción va a adaptarse mal al noroeste del país, particularmente a la Sierra Tarahumara, en donde no encontró las condiciones requeridas para su aplicación, pero aun así se implementó.

Así mismo, damos cuenta de las variaciones que presenta este análisis en la tradición norteamericana, donde la antropología va a privilegiar a la cultura como unidad de análisis y por lo tanto se opta por hablar de “áreas culturales” y no ya de regiones. La noción de las áreas culturales está asociada también a la preocupación por los procesos de difusión cultural y la consecuente distribución geográfica de rasgos culturales. Revisamos aquí también los debates que se desprendieron de este intento de clasificación cultural y la discusión que provocó, precisamente, la definición del Gran Suroeste norteamericano.

Posteriormente, en el mismo capítulo, reflexionamos sobre la diferencia sustancial que existe entre aquellas investigaciones que centran su atención en el lugar de estudio (el estudio *de* un lugar) frente a los trabajos que se ocupan de la forma en que los grupos estudiados construyen su lugar (el estudio *en* un lugar). Esto implica, antes que el reconocimiento de un área en función de las cualidades perceptibles por el antropólogo, su definición desde las categorías locales.

Desde aquí nos aproximamos a la revisión del concepto de “campo de estudio etnológico” como una posibilidad para la delimitación de un ámbito de estudio en el noroeste de México que favorezca el análisis sistemático sin imponer fronteras rígidas en donde no las hay, pero estableciendo los criterios que permitan una comparación cultural que permita entender la variabilidad en esta porción del continente.

En el segundo capítulo reflexionamos sobre la antropología del noroeste de México y las tradiciones desde las que se ha construido, particularmente las contribuciones de la antropología cultural norteamericana desde los estudios del Southwest (el Suroeste) que incluyeron a la porción noroccidental del territorio mexicano en sus indagaciones, asumiendo que se trataba de los márgenes sureños de su área cultural. Estas incursiones de antropólogos norteamericanos aportaron unas de las primeras y más relevantes etnografías de la región.

A partir de una breve revisión histórica del papel que jugó la antropología en México en la consolidación de una nación, mestiza primero y multicultural después, destacamos la relación periférica que ha mantenido la antropología del noroeste (del norte en general) con la antropología mexicana que tiene en Mesoamérica el centro de su discusión. Revisamos, como un ejemplo de lo anterior, el caso de la Sierra Tarahumara y el indigenismo que tomó formas peculiares en estos territorios. También reflexionamos sobre la desigualdad que existe en la producción etnográfica de esta porción de la Sierra Madre Occidental y en los recientes esfuerzos por revertir esta situación.

Al final del capítulo, planteamos la posibilidad de pensar la antropología del noroeste de México en términos de las antropologías mundiales como lo proponen Escobar y Lins Ribeiro (2006) en busca de la emancipación de la producción antropológica sobre el septentrión mexicano de la antropología mexicana a la que ha estado subordinado. No se trata de desconocer el papel que ha tenido la antropología mexicana en el desarrollo de una antropología del noroeste, sino en ubicarla como una de las tradiciones que ha contribuido a la construcción de un discurso sobre el septentrión mexicano, entre muchas otras provenientes de distintas latitudes y de diversas escuelas del pensamiento. De esta manera buscamos entender esta antropología en términos de su diversidad y su transnacionalidad (Escobar y Ribeiro, 2006).

En el tercer capítulo nos adentramos en las regiones culturales que consideramos que podrían ser definidas para su investigación como un campo de estudio etnológico: las Pimerías. A partir de la revisión bibliográfica sobre la conformación histórica de estas regiones, analizamos los elementos que las unifican y aquellos que las distinguen, así como los procesos que fueron configurando y reconfigurando las dinámicas culturales a su interior. En primer lugar revisamos el caso más conocido, que en términos historiográficos es el de la Pimería Alta. A partir de las crónicas de los misioneros jesuitas que tuvieron una presencia muy importante en esta región, damos cuenta de las formas en las que se distinguían y unificaban los grupos que habitaban estas tierras, sus relaciones con los grupos vecinos y sus estrategias de subsistencia y adaptación a su árido medio ambiente. En particular, nos centramos en la ambigüedad de la relación entre pimas y pápagos, que en algunas crónicas o etnografías aparecen como el mismo grupo, aunque con algunas

diferencias asociadas al medio ambiente (los primeros ubicados en zonas con mucha agua y los segundos en las más desérticas). Pero luego encontramos una tajante distinción entre ambos grupos que se ha impuesto en la etnografía contemporánea.

Después revisamos el caso de la Pimería Baja que, para finales del siglo XVII se extendía desde los márgenes de la Sierra Madre Occidental en Chihuahua hasta la costa sur de Sonora en el pacífico. Con una diversidad ambiental que incluía zonas boscosas de coníferas, valles de climas templados, desiertos y mar. Esta región se encuentra mucho menos documentada históricamente que la Pimería Alta. Un número importante de los registros que habían elaborado los misioneros jesuitas en la Pimería Baja se perdieron.

Sin embargo, a partir de lo que existe y de la información de los grupos vecinos se puede dar cuenta de una reducción considerable del territorio de los pimas bajos que terminaron por concentrarse en la región más oriental de esta Pimería, al abrigo de la llamada Sierra Tarahumara. Desde las crónicas más tempranas, hasta la actualidad, existe un consenso sobre el hecho de que uno de los pueblos más tradicionales de la cultura pima es Maycoba, en el municipio de Yécora en Sonora, en comparación con otros pueblos como Yepachi y las localidades de Madera.

Esto nos lleva a revisar, en el capítulo cuatro, la situación de los pimas contemporáneos. Por un lado, los pimas del desierto de Arizona; asentados en los límites norteños de la Pimería Alta, son conocidos como la gente del río, los Akimel O'otham. Distribuidos en reservaciones al sur de la ciudad de Phoenix, este grupo indígena es dueño de hoteles, casinos, campos de golf y muchas otras empresas que aseguran con holgura su subsistencia. Lo que para ellos es "cultura" es un tema muy importante, sin embargo, no se refiere ya a una forma particular de vida sino al ámbito de la tradición y la historia de sus antepasados que se resguarda en sus museos, sitios arqueológicos y centros comunitarios; para hacerse presente en festivales y escenarios culturales.

Por lo que se refiere a los pimas bajos, en este capítulo ahondamos, a partir de nuestro conocimiento etnográfico de este grupo, en las características y condiciones de vida particulares de los pimas que habitan en Sonora y en Chihuahua. Destacamos el hecho de que, a pesar de su unidad étnica, existen diferencias sustantivas entre ellos establecidas a

partir de las relaciones que sostienen con sus vecinos, con el medio y con los gobiernos locales y estatales y las instancias que tienen algún tipo de injerencia en esta región.

Observamos en las distintas formas rituales y en el peso de la costumbre en la vida de estos grupos, los resultados de estas dinámicas locales y su repercusión en el discurso de los pimas sobre sí mismos y sobre los “otros” que varía considerablemente de uno y otro lado de la frontera estatal. Ubicamos en Maycoba y sus rancherías satelitales, el núcleo más tradicional de la cultura pima, con las reservas que esta apreciación implica. Vemos en la relación dialéctica y dialógica entre los pimas y los mestizos que ahí cohabitan, una de las principales razones para la persistencia de la costumbre pima como estrategia de resistencia y diferenciación del otro. Esto se muestra de manera muy clara en el ritual de Semana Santa que describimos muy brevemente en este apartado.

Después describimos la situación de los pimas de Yepachi ya en el lado de Chihuahua, pero con una relación relativamente cercana con Maycoba. En la sección de Yepachi el ritual de mayor relevancia es el Yúmure, una ceremonia agrícola propiciatoria en la que se agradece por las lluvias y las buenas cosechas y se pide por el bienestar de la comunidad y un buen temporal para que haya suficientes alimentos y salud. En este ritual, a diferencia de la Semana Santa, no participan para nada los mestizos.

Pero entre los pimas de Yepachi es más clara la injerencia del Estado y de sus instancias indigenistas en la organización política y en la promoción de la cultura de los pimas de Chihuahua. Con una preocupación constante por la “pérdida” de la cultura pima, distintas instancias han intervenido para apoyar e incluso financiar la realización de los yúmares, que se han vuelto el principal elemento en la identificación de la cultura pima y que han terminado por descontextualizarse y volverse espectáculos culturales que se llevan a cabo en condiciones que rompen con las formas estipuladas para su realización.

Esto último se puede apreciar de manera más clara entre los pimas del municipio de Madera, particularmente de los que se asientan en la cabecera municipal. En el último apartado de este capítulo, reflexionamos sobre este proceso de folklorización de la cultura pima y las implicaciones que tiene en los discursos etnicistas que se construyen frente a los otros. Aquí describimos las relaciones que se han entablado entre los pimas de Arizona y

los pimas de Chihuahua, particularmente los de Madera, en función de este mismo proceso de descontextualización de la cultura hasta convertirla en una esfera aparte de la vida de estos pueblos. De tal manera que "lo cultural" es aquello que se puede mostrar en un espectáculo y que acredita la condición indígena de estos grupos.

Finalmente, en el quinto capítulo nos aventuramos a proponer algunas conclusiones desprendidas de estas reflexiones y proponemos a las Pimerías como un posible campo de estudio etnológico que trascienda las fronteras políticas estatales y también el límite nacional en función de su pertinencia analítica y que permita ir avanzando en la construcción de un corpus teórico, de una categoría heurística que nos permita trazar un ruta epistemológica para las antropologías del noroeste de México.

## Capítulo 1. Dilemas de la delimitación cultural.

*“Era necesario regresar a los criterios de una antropología más antigua y recobrar la inspiración que guió a antropólogos tales como Alfred Kroeber y Ralph Linton que tanto se esforzaron por crear una historia universal de la cultura. Cayeron en la cuenta de algo que al parecer nosotros hemos olvidado, a saber, que las poblaciones humanas edifican sus culturas no en aislamiento sino mediante una interacción recíproca”*

*(Wolf, 2009[1982]:9)*

El presente trabajo versa sobre una región cultural indefinida, un área cuyos límites no se han establecido con precisión; se trata de una amplísima frontera que marca el tránsito entre dos áreas culturales muy conocidas y estudiadas: Mesoamérica y el Gran Suroeste norteamericano. Tampoco su nombre ha logrado consenso, para fines de exposición nos referiremos a ella como “el noroeste de México”.

Son muchos los trabajos antropológicos sobre el noroeste de México que comienzan sus disertaciones refiriéndose a la condición de indefinición de esta región; numerosos autores de distintas escuelas han realizado esfuerzos por clasificar a los grupos indígenas que ahí habitan desde tiempos precolombinos y hasta la actualidad en busca de encontrar rasgos que permitan definir algún tipo de linde más o menos claro. Robert V. Kemper en el prólogo a la obra de Ralph L. Beals “Etnohistoria del Noroeste” recuerda las palabras de este autor:

Tal vez ninguna región de América del Norte sea tan poco conocida para los antropólogos como el norte de México, entre la frontera con Estados Unidos y una línea que va desde la desembocadura del río Pánuco hasta el límite meridional del estado de Jalisco. Esta zona se ha considerado en general un lugar de transición, un área en la que las culturas del sur de México se han matizado con la cultura de los indios pueblo, pero nuestro conocimiento general ha sido demasiado indefinido como para permitir que se asigne algún tipo de límite preciso entre ambas áreas (2011[1932]: XI).

¿Por qué nos resulta tan incómoda esta indefinición? Desde sus orígenes, las distintas escuelas del pensamiento antropológico estuvieron vinculadas, de una u otra manera, a lugares específicos en los que se ensayaban sus propuestas teóricas. Así, cuando pensamos a la escuela británica en su versión estructural funcionalista nos viene a la mente África y obras tan importantes como “Los sistemas políticos africanos” (Fortes y Pritchard, 2010 [1940]).

Si nos remitimos al estructuralismo francés y a sus herederos post-estructuralistas evocamos la Amazonía y los pueblos amerindios en obras monumentales como las

“Mitológicas” de Claude Lévi-Strauss (1996 [1964]; 2002 [1966]; 1981 [1968]; 2000 [1971]) o “Tristes Trópicos” (1955). Así como trabajos más recientes como los de Philippe Descola (1996; 2005) y Eduardo Viveiros de Castro (1992, 2010). Por su parte, a la Ecología cultural en la escuela norteamericana se la puede ubicar por sus trabajos en Centro y Sur América (Steward y Faron, 1959; Steward, 1972); por mencionar sólo algunos de los ejemplos más conocidos.

Sin embargo, no es tan claro si esta asociación entre una tradición antropológica y el lugar en dónde se practica tiene que ver con circunstancias aleatorias o si responde a motivaciones epistemológicas a partir de determinados principios teóricos o de un enfoque regional. Esta relación entre el grupo de estudio y el lugar de estudio presenta variaciones importantes en las distintas escuelas del pensamiento antropológico. Desde aquellas en las que el lugar es sólo un escenario en el que transcurre la vida de un grupo, hasta las corrientes que consideran que el lugar es lo que determina y, por lo tanto, explica la cultura misma.

Esto va a llevar a una distinción casi dicotómica entre los “estudios de comunidad” y los “estudios regionales” o investigaciones con un “enfoque regional” (Viqueira, 2001). Los primeros, aun cuando pueden reconocer la comunidad en la que estudian como parte de una región, dejan este aspecto en segundo término frente al objetivo de comprender la comunidad estudiada como un caso representativo, o bien, simplemente en sus propios términos. Los segundos conciben la región como el principio de explicación del desarrollo de la cultura de quienes la habitan; tanto en términos del impacto que la cultura tiene sobre el lugar, como aquello que el propio lugar determina sobre la cultura.

### ***La antropología y el enfoque regional***

En un libro publicado en 2001 titulado precisamente “El enfoque regional en antropología” Carmen Viqueira reúne y analiza distintas propuestas sobre la noción de región y su utilización en las ciencias antropológicas. Desde el planteamiento que hacen los geógrafos, la lectura que hace la antropología británica del concepto de región, la variante norteamericana en el planteamiento de las áreas culturales y socioculturales, la región económica de Boudeville; hasta la llamada región “Dominical” del célebre antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán.

Viqueira señala que “En la mayoría de los casos, el antropólogo comienza a diferenciar el grupo social que va a estudiar, y a partir de ello delimita la región ocupada por las actividades de ese grupo” (2001: 66). Desde este punto de vista, la *región* resulta muy relevante, puesto que está en estrecha relación con las posibilidades culturales de quienes la habitan. Viqueira entiende la región como “un concepto geográfico... es el espacio donde se desarrolla la vida humana, espacio que es transformado por la vida del hombre. Los geógrafos al estudiar la tierra la tuvieron que dividir en regiones para poder analizarla” (2010: 17).

La autora advierte que entre los propios geógrafos existen variaciones en el uso del concepto, pero en todos los casos se refiere a “un área continua con una cierta homogeneidad”; las variaciones responden, entonces, a los distintos intereses de las investigaciones desde las cuales se les definen. Por ejemplo: “la región hidráulica de Boache y la región natural y la región histórica de Vidal de la Blanche” ambos geógrafos franceses. Por otro lado “la región económica de Christaller; y la región cultural de Sauer” (2010: 187), esta última particularmente importante para la antropología del noroeste de México, por lo que le dedicaremos una reflexión más puntual posteriormente.

A pesar de ser un concepto geográfico, es un término ampliamente utilizado por las ciencias sociales, especialmente por la antropología y de manera muy importante por la antropología mexicana como lo veremos un poco más adelante. En el caso de la antropología social británica que analiza Viqueira, podemos advertir que el propio Radcliffe Brown señaló que el desarrollo cultural de un grupo era resultado de una historia y un medio ambiente particulares; aunque como lo destaca esta autora, esta aseveración tan contundente no se hizo presente de manera clara en la obra de este celebre antropólogo (2001: 53).

Sin embargo, ese principio sí marcó el enfoque regional de sus pupilos que coincidían en la idea de que “existe una relación importante entre el medio geográfico y la forma de la sociedad”. Sin embargo, estos antropólogos británicos de mediados del siglo XX – autores como Malinowski, Evans-Pritchard y Edmund Leach - debatían sobre “qué aspectos de la organización social y de las normas culturales presentan variaciones concomitantes a las variaciones del medio y cuáles no” (2001: 188).

En la referencia que hace Viqueira a “Los Sistemas Políticos de la Alta Birmania (1976)”, esta autora indica que Edmund Leach va a resaltar la importancia del ambiente en la comprensión de las formas específicas de cada sociedad. De tal suerte que al analizar los sistemas políticos de dos pueblos interrelacionados, destacará para su contraste las particularidades de las distintas regiones geográficas en las que habitan los Kachin y lo Shan; aunque sin dejar de lado la influencia que también tiene la historia política en las formas de vida de estos grupos (2010: 54-57).

La revisión que hace Viqueira nos llevó a la consulta del texto de Leach en busca de su posición al respecto de la relación entre el medio ecológico y la sociedad, un tema sobre el que no habíamos profundizado en las lecturas de este famoso trabajo para la antropología política y los estudios sobre estructura social. Los efectos de esta relectura de “Sistemas políticos de la Alta Birmania” fueron muy fructíferos pues, además de lo fascinante que resulta reencontrarse con un texto clásico de esta envergadura, encontramos reflexiones muy importantes para los temas tratados en esta investigación no solo respecto de la discusión que en este momento nos ocupa –la relación entre área geográfica y cultura- sino además sobre la complejidad de las relaciones entre grupos que viven en medios geográficos distintos y cuyas culturas presentan variaciones importantes, pero que en su propia elaboración discursiva se identifican como parte de la misma unidad.

Sigue siendo sorprendente el carácter innovador y revolucionario de esta obra maestra de la literatura antropológica que salió a la luz en 1964. En los últimos párrafos de la introducción Leach hace una aseveración muy sugerente:

...el mero hecho de que dos grupos de persona tengan diferentes culturas no implica necesariamente –como casi siempre se ha supuesto- que pertenezcan a dos sistemas sociales absolutamente distintos. En este libro adopto la postura contraria...En el área geográfica de que trata este libro, las variaciones culturales entre uno y otro grupo son muy numerosas y muy señaladas. Pero las personas que hablan distinta lengua, visten distintos trajes, rinden culto a distintas deidades, etc., no se consideran completamente extrañas más allá del límite del reconocimiento social. Los kachin y lo shan se desprecian mutuamente, pero los kachin y los shan suponen que tienen un antepasado común para todos ellos. En este contexto cultural, los atributos culturales como la lengua, el vestido y el procedimiento ritual son meras etiquetas simbólicas que denotan los distintos sectores de un único y extensivo sistema estructural (1976 [1964]: 39).

Este planteamiento supone una visión que rompe con el determinismo ecológico y con la relación funcional entre medio ambiente y sociedad, para dar paso a una propuesta

sistemática que ve en las relaciones estructurales el elemento central que se impone e incluso trasciende al medio geográfico. Edmund Leach no va a minimizar el papel que juega el medio ambiente en el desarrollo de una sociedad, pero sí lo va a entender en función de las diferencias superficiales entre grupos que guardan una correspondencia estructural.

Para Leach, los mecanismos de adaptación al medio que generan los grupos que estudia, establecen las condiciones económicas (tecnológicas) que serán de gran importancia para el sistema de relaciones sociales aunque no las determine, de esta manera “si bien los factores ecológicos tienen una importancia que se relaciona con los distintos modos de vida de los kachin y de los shan, la historia política también tiene una influencia importante. La situación ecológica es un factor limitador, no un determinante del orden social” (1976 [1964]: 50).

Un poco más adelante, cuando analicemos la propuesta del “campo de estudio etnológico” regresaremos a este planteamiento de Leach que implica, desde nuestro punto de vista, la trascendencia del medio geográfico como condición determinante en el desarrollo de una cultura, para entenderlo como el contexto material que posibilita la manifestación de una cultura local que se integra a un sistema estructural más amplio.

Viqueira destaca que Leach criticó a sus colegas británicos por la poca atención que prestaban a las condiciones medio ambientales a las que veían, según él, como “un mero telón de fondo”, sin embargo, esta autora considera que esta crítica no es del todo justificada puesto que se puede encontrar en autores como Malinowski, Firth y Pritchard un énfasis en el papel que juega el medio ambiente en las instituciones sociales (2001: 57). El propio Malinowski señaló en la introducción a su obra clásica “Los Argonautas del Pacífico Occidental” que “Las normas de las instituciones indígenas son el resultado automático de la interacción entre las fuerzas mentales de la tradición y las condiciones materiales del medio ambiente” (1972[1922]: 29; *cfr* Viqueira, 2001:57).

Por su parte Raymond Firth en su célebre trabajo con los Tikopia (1937) establece como el espacio geográfico de su investigación una pequeña isla con características homogéneas. Viqueira señala que a esta homogeneidad geográfica le atribuye una

homogeneidad cultural “que solo es modificada por la introducción de una nueva tecnología a través de los misioneros protestantes. La descripción de las principales actividades económicas muestra la interrelación entre la cultura y el medio ambiente” (Viqueira, 2001:57).

Por su parte, Evans Pritchard en “Los Nuer” va a enfatizar la relación entre el medio ambiente y los sistemas de parentesco y “trata de establecer la relación entre el medio geográfico y la estructura social por las actividades básicas de sobrevivencia” (2001: 58). En esta relación estrecha que establece Evans-Pritchard entre una cultura y el medio geográfico en el que se desarrolla, él termina por denominar “*Nuerlandia*” al territorio dentro del cual habitan los nuer (2001: 66).

La diferencia entre estos últimos trabajos y la propuesta de Edmund Leach, indica Viqueira, es que mientras Raymond Firth con los Tikopia y Evans-Pritchard con los nuer define su región de estudio a partir de criterios de homogeneidad geográfica que permite el desarrollo de una cultura igualmente homogénea; Leach analiza el caso de dos grupos que mantiene una estrecha relación política y social, pero que habitan en dos regiones con características geográficas distintas (2001:66). Por lo tanto, su región está delimitada a partir del sistema de relaciones que existe entre los grupos que la habitan y no en función de las demarcaciones estrictamente geográficas entre ellos. Desde nuestro punto de vista, podríamos decir incluso que son las relaciones estructurales entre los grupos, a las que las regiones geográficas ponen ciertos límites, las que definen la región de estudio de Leach.

Por otro lado, en la obra de Malinowski encontramos que este autor establece los límites de sus regiones de estudio (tanto en su trabajo en las Trobiand como en su estudio sobre los mercados de Oaxaca realizado junto con Julio de la Fuente) a partir de “los circuitos de intercambio abarcando regiones geográficamente diferentes y diferentes formas de vida” (Viqueira, 2001:66). Es justamente el trabajo de Malinowski y Julio de la Fuente sobre el sistema de mercados en Oaxaca, el antecedente de los trabajos con un enfoque regional en México (2001: 190).

En el prefacio del libro que aquí hemos estado revisando, Viqueira advierte que los primeros estudios que se hicieron en México con un enfoque regional fueron sobre regiones

con población predominantemente indígena, tal es el caso del proyecto del antropólogo norteamericano Robert Redfield en Yucatán para aplicar su propuesta de una difusión de la cultura en términos de un *continuum Folk-Urbano* que dio como resultado el libro “Yucatán en transición” (2001: 7). Junto con Redfield participó el antropólogo mexicano Alfonso Villarojas y de ahí se desprendió su valioso trabajo etnográfico titulado “Los Elegidos de Dios” (1978).

A estos proyectos podemos sumar otros de gran envergadura en México que también se plantearon con un enfoque regional: El proyecto Tarasco, dirigido por Steward de la Universidad de California en Berkeley y financiado por el Instituto Smithsonian. En él participaron especialistas de distintas disciplinas antropológicas y de otras ramas de las ciencias como geógrafos y nutriólogos. La región de estudio sería el área que correspondía al antiguo Imperio Tarasco y el objetivo era reconstruir la cultura precolombina y dar cuenta de los procesos de cambio cultural generados por la conquista de los que se desprende lo que Foster llamó “la cultura indígena colonial” (Viqueira, 2001: 8).

Por otro lado, a partir de la propuesta de Gonzalo Aguirre Beltrán de la creación de Centros Coordinadores Indigenistas (a los que el autor definía como agencias de mejoramiento y de integración) se desarrolló el Proyecto Harvard en los Altos de Chiapas, lugar donde se habían instalado el primer centro coordinador de este tipo. Aguirre Beltrán invitó a E. Vogt de la Universidad de Harvard para que llevara a cabo una evaluación de este centro coordinador a partir de analizar la relación entre la población indígena y los grupos regionales (2001: 9). A los lugares en los que se ubicaban estos centros Aguirre Beltrán los llamaba “regiones de refugio” y decía que “en ellas, la estructura heredada de la Colonia y la cultura arcaica del franco contenido preindustrial, han encontrado abrigo contra los embates de la civilización moderna” (1991 [1967]: 31).

Sin lugar a duda es, precisamente, Gonzalo Aguirre Beltrán uno de los principales defensores de los estudios con un enfoque regional en la antropología mexicana. Aguirre Beltrán es conocido como un antropólogo indigenista, es decir, un hombre preocupado por la integración de los pueblos indígenas a la sociedad nacional. Heredero de las preocupaciones con las que nació la antropología mexicana y fuertemente influenciado por la obra de Melville J. Herskovits (1981 [1948]), Aguirre Beltrán centró sus reflexiones y

esfuerzos en el diseño de mecanismos y estrategias políticas y prácticas que permitieran terminar con la desigualdad e injusticia que sufrían los grupos indígenas en México a partir de fomentar un cambio cultural dirigido que pudiera integrar a la población indígena del país a la nación en su conjunto.

En el prólogo<sup>2</sup> a la obra de Aguirre Beltrán “Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica” (1991 [1967]) Andrés Medina señala que “La propuesta de Aguirre Beltrán de tomar a la región como el marco fundamental en que se sustenta la existencia y continuidad de las comunidades indias, en su articulación con lo que posteriormente se habría de llamar el centro rector, la antigua ciudad señorial, sigue siendo un avance valioso sobre el que es necesario continuar investigando y teorizando” (Medina, 1991:19).

Al respecto Carmen Viqueira señala: “en Aguirre Beltrán la región está dada por las relaciones sociales entre los grupos indígenas, los ladinos y la sociedad mayor. La región de Aguirre es una región esencialmente sociopolítica y su propósito es una acción política para modificar el futuro, es en cierto modo, una región plan, como la que propone Boudeville” (2001:163).

Esta noción de región está acompañada de lo que Aguirre Beltrán denominó como el “proceso dominical” que se refiere a “El juego de fuerzas que hace posible la dominación y los mecanismo que se ponen en obra para sustentarla” (1991 [1967]:35). Este proceso implica, de acuerdo con el autor, “dos categorías opuestas perfectamente configuradas, a saber: 1) las fuerzas favorables al cambio que provienen de innovaciones generadas, a) dentro del grupo propio por la invención y el descubrimiento o b) fuera de él por el préstamo cultural, y 2) las fuerzas opuestas al cambio que proceden de resistencias originadas, a) dentro del grupo propio por el condicionamiento cultural o b) fuera de él por el imperio, el control, la autoridad, la sujeción y el dominio externos” (1991 [1967]:35).

Como podemos constatar, la influencia de los estudios de cambio cultural desarrollados en trabajos como los de Melville J. Herskovits en “El hombre y sus obras”

---

<sup>2</sup> En el texto aparece con el nombre de “Comentario Previo” y es un trabajo que Andrés Medina presentó en un homenaje a Aguirre Beltrán en 1988 con el título “La región de refugio reconsiderada” y fue publicado por el Instituto Veracruzano de la Cultura.

(1981 [1948]) es muy notoria en los temas de interés de Aguirre Beltrán y, en general, de los antropólogos mexicanos de mediados del siglo XX. Como se verá en el próximo capítulo, la antropología mexicana surge con una tarea clara: la consolidación de una moderna nación mestiza. Esta tarea solo se lograría con la generación de estrategias de “aculturación”. En este sentido, la noción de región de Aguirre Beltrán tenía la intención de explicar una realidad social y cultural (“el proceso dominical”) pero, sobre todo, buscaba ser el espacio para lograr modificarla a partir de provocar un cambio social dirigido.

Resulta pertinente comentar que esta propuesta de conceptualización de la región tuvo un papel muy relevante en el noroeste de México, de manera muy particular en la Sierra Tarahumara; lugar en donde se instaló el segundo Centro Coordinador Indigenista (CCIT)<sup>3</sup> (después del de San Cristobal de las Casas en Chiapas). De acuerdo a lo que señalábamos un poco más arriba, los Centros Coordinadores Indigenistas se instalaron en distintas zonas con población indígena en el país, con la intención de ensayar las tesis de Aguirre Beltrán sobre la forma de lograr la integración de la población indígena con la sociedad nacional rompiendo con los esquemas de dominación bajo los que había sido sometida. Esto implicaba identificar las “regiones de refugio”, como el espacio donde tenía lugar el proceso dominical (las relaciones de dominación entre indígenas y mestizos), que serían también el espacio en el que podría ocurrir el cambio cultural dirigido hacia la integración nacional.

Pronto se verá como estas propuestas teóricas que parecían corresponder muy bien a las condiciones de las regiones indígenas del sur de México, no empataban del todo con el contexto serrano del noroeste del país; sin embargo, esto no fue un impedimento para su aplicación con fines políticos. En su libro “El indigenismo en la Tarahumara” Juan Luis Sariago revisa la pertinencia del concepto de “regiones de refugio” de Aguirre Beltrán a partir del cual se implementó la política indigenista oficial en la sierra de Chihuahua durante la década de los cincuenta del siglo pasado:

A decir verdad el modelo de las regiones de refugio se adaptaba mal a la lógica geográfica y social del territorio serrano, porque, en verdad, en la Tarahumara no existían ‘ciudades primadas’ mestizas equivalentes al ‘arquetipo’ chiapaneco de la ciudad coleta, metrópoli

---

<sup>3</sup> El Centro Coordinador Indigenista de la Región Tarahumara (CCIT) se creó en 1952 y se instaló en la ciudad de Guachochi, Chihuahua (Sariago, 2002:59).

comercial y centro rector de San Cristóbal de las Casas que está en el trasfondo de la teoría propuesta por Aguirre Beltrán. La agreste geografía serrana ha impedido por siglos el control del territorio y la concentración demográfica. Los asentamientos mestizos importantes no sólo eran por esos años escasos son también, en su mayoría, decadentes...difícilmente podría postularse que estos pueblos, en su mayoría cabeceras municipales, funcionaran como centros 'rectores' de la economía, del comercio y de las relaciones políticas de la región...El contexto geográfico de la Tarahumara resultaba tan poco acorde con la tipología de las regiones de refugio que el propio Aguirre Beltrán no tardaría en reconocerlo... La inviabilidad de la teoría de las regiones de refugio no podía ser más obvia cuando su autor llegaba a proponer como posibles sedes del CCIT una serie de comunidades típicamente indígenas, muchas de ellas carentes incluso de población mestiza. Parece pues bastante claro que no fueron razones de orden teórico las que llevaron a los directivos del INI a escoger a Guachochi como sede del CCIT sino más bien motivos de carácter coyuntural y político (2002:146).

Es claro que ya desde aquel momento veríamos que las categorías que se habían empleado en la teoría antropológica en México para hablar de Mesoamérica se utilizarían de manera un tanto forzada para el noroeste del país. El lugar que se eligió para fungir como sede del CCIT no cumplía con los requisitos planteados por Aguirre Beltrán en la teoría de los centros rectores dentro de las regiones de refugio, sin embargo, esto no impidió que el indigenismo oficial se estableciera ahí y terminara convirtiendo al incipiente poblado de Guachochi, en el centro rector (ciudad primada) que la acción gubernamental necesitaba para operar su política indigenista en la Sierra Tarahumara (2002: 149). Podemos pensar entonces que el enfoque regional en la antropología mexicana llegó al noroeste con ciertos problemas.

### ***Las áreas culturales: límites y alcances de la distribución geográfica de la cultura.***

Más allá de las propuestas de los geógrafos y de la noción de región, desde la propia antropología se han generado otros conceptos para hablar de esta relación entre una cultura y el lugar en el que se produce o se presenta. Por ejemplo, nociones como la de "círculos culturales"<sup>4</sup> (*kulturkreise*) del difusionismo alemán y su réplica en la escuela norteamericana en donde se formuló el concepto de "área cultural" que se refiere a "unidades geográficas relativamente pequeñas basadas en la distribución contigua de elementos culturales" (Harris, 1994[1968]:323)

---

<sup>4</sup>Los círculos culturales o Kulturkreise, se refieren, de acuerdo con Harris (1994 [1968]) a "complejos de rasgos culturales que han perdido su inicial unidad geográfica y se presentan dispersos por todo el mundo" (323).

El concepto de “área cultural” es particularmente importante para el caso que nos interesa en esta investigación. Por un lado, es desde esa noción que se define el Gran Southwest como un área cultural en el caso de la antropología norteamericana. Y es a partir de esa misma noción que el antropólogo mexicano de origen alemán Paul Kirchhoff define “Mesoamérica” (1960 [1943]), sin lugar a duda, el centro principal de las reflexiones en la antropología mexicana. El Noroeste entonces es el espacio, amplísimo, ubicado entre estas dos áreas pero que, sin embargo, no parece constituir un área en sí mismo; o por lo menos ese es el asunto que estamos revisando aquí.

Las áreas culturales fueron pensadas como instrumentos heurísticos que permitirían clasificar y ubicar cartográficamente a los grupos indígenas de América. Kroeber decía que se trataba de un “producto comunitario” generado por prácticamente toda la escuela norteamericana que respondía a las necesidades de la investigación etnográfica vinculadas con el desarrollo de colecciones para los museos antropológicos estadounidenses. La idea era dejar atrás los parámetros establecidos por las categorías evolucionistas para dar lugar a principios geográficos como criterios de exposición de las colecciones museográficas (Harris, 1994 [1968]: 323-324).

De acuerdo con Viqueira, la elección que hacen los antropólogos norteamericanos de hablar de “área cultural” en lugar de utilizar el concepto de región, tiene que ver con una noción de cultura “definida como aquellos grupos que viviendo en un área continua tiene patrones culturales homogéneos” entonces el “área cultural consiste en la delimitación del terreno concomitante a una cultura” (2001:71). Esta noción parecía gozar de cierto consenso entre los antropólogos norteamericanos, sin embargo, la controversia se produjo cuando se intentó delimitar dichas áreas culturales y los criterios elegidos para tal efecto variaban entre los antropólogos.

Viqueira narra que existía una discusión intensa entre Kroeber y Wissler sobre la delimitación de un área cultural. “Wissler parte del concepto de rasgos culturales cuyo agrupamiento da lugar a complejos de rasgos culturales, sobre los cuales a su vez se elaboran tipos culturales. Es en términos de esta tipología que se van a delimitar los territorios correspondientes a ella. Kroeber por su parte, critica este enfoque y propone que

hay que ver la cultura como un todo y en términos de este todo delimitar el territorio” (Viqueira, 2001: 72).

Por supuesto que cada uno de estos autores daba mayor importancia a cierto tipo de aspectos -vinculados con sus intereses particulares- para la delimitación de estas áreas. Wissler, por ejemplo se centraba en la cultura material, mientras que Kroeber se inclinaba por elementos relacionados con la religión y el arte (la cultura intangible). Esto se tradujo en delimitaciones distintas de las áreas culturales de los pueblos nativos de América, así como planteamientos divergentes sobre la relación entre una cultura y su medio ambiente (Viqueira, 2001:72). Wissler identificó nueve áreas culturales, mientras que Kroeber definió seis “grandes áreas” y veintiuna áreas con múltiples subáreas (Steward, 2014 [1955]:109). Sin embargo, en ambos casos se partía de identificar algún tipo de continuidad (unidad) al interior y la discontinuidad (diferencia) que demarcaría el límite o la frontera de dichas áreas culturales.

En este sentido, la perspectiva de Wissler resulta especialmente sugerente y nos remite a los cuestionamientos planteados en los primeros párrafos de este capítulo. En un artículo reproducido por Viqueira titulado “El concepto de área cultural en antropología social” publicado originalmente en 1927 por la Universidad de Yale, Wissler advierte:

Uno no puede leer discusiones antropológicas referente a ciertos datos sociales sin darse cuenta que el procedimiento está basado en la creencia de que existe una diferencia regional en la conducta social y que la evolución social es en sí misma regional... la antropología social enfatiza las diferencias en detrimento de las semejanzas. ¿Cómo puede definirse una región si no es en términos de las diferencias?

Volviendo ahora a la idea regional como el tema fundamental en antropología social, alguien ajeno a la disciplina puede preguntarse sobre la cordura de hacer una estructura sobre semejantes cimientos...Así es raro que los que se ocupan de la cultura conozcan más de una región y a menudo tan solo una o dos tribus; como quiera que sea, las tribus que conocen son vecinas. Sí por ejemplo, uno busca una opinión autorizada sobre las tribus indígenas de la Columbia Británica y al sur de Alaska, a uno lo refieren a Boas; para California a Kroeber; para los Estados del Golfo a Swanton... Por tanto la especialización se hace por regiones de áreas geográficas; las fronteras de estas regiones no están claramente trazadas por el investigador, pero son inherentes al fenómeno en sí; y fue el reconocimiento de esto lo que nos llevó a utilizar el término “área cultural” (*apud* Viqueira, 2001:76-77).

Wissler asume que la noción de “área cultural” puede ser problemática, e incluso cuestionable cuando los antropólogos la utilizan para hablar de los aspectos menos tangibles de la cultura como la religión y la mitología (temas que Wissler consideraba que habían sido privilegiados en la antropología social y sobre los que Kroeber basaba sus

delimitaciones) incluso señala categóricamente que “tal concepto no es susceptible para lo inmaterial” (Viqueira, 2001: 79).

Sin embargo, este autor defendía que se trataba de una situación distinta cuando se consideran los aspectos materiales y la delimitación de estas “áreas culturales” obedecía a los rasgos más concretos de una cultura. En este sentido, Wissler propone una delimitación de “áreas culturales” que responda a la interacción “tecnología-entorno”. Esto derivó en su propuesta de definición de “áreas de alimentos” como criterio para ubicar “áreas culturales” en América (Harris [1968] 1994:324).

Es importante recordar que la noción de “área cultural”, estrechamente relacionada con la idea de los “círculos culturales”, responde a la preocupación de los antropólogos de principios del siglo XX por entender los procesos de generación y distribución de la cultura. La difusión era entonces un tema muy relevante y la arqueología la disciplina antropológica privilegiada puesto que se encargaría de dar cuenta, a partir de vestigios materiales (de su distribución espacial y su presencia estratigráfica), precisamente de dicha difusión.

En este sentido, en el tratado de “Antropología General”, Kroeber señalaba que “no siempre es fácil establecer el origen e historia de los fenómenos de la cultura. Es evidente que deben de tomarse en consideración muchos hechos, sobre todo la distribución geográfica. El hecho de que un hábito esté tan arraigado en nuestra vida que parezca absolutamente natural y casi congénito, no quiere decir que realmente así sea. La gran mayoría de los elementos culturales han sido aprendidos por cada nación de otros pueblos del pasado y del presente. Al mismo tiempo, existen límites insospechados para el principio del préstamo. Con frecuencia la transmisión opera sobre vastas áreas y durante largos períodos, pero cesa en determinados momentos” (1945: 212).

Vale la pena resaltar que, a pesar de que la atención de Kroeber estaba puesta en la distribución geográfica de rasgos culturales, él no consideraba que el espacio o medio ambiente fuera un factor que determinara el tipo de cultura que ahí se desplegaba. “Si bien es cierto que las culturas tienen sus raíces en la naturaleza, y en consecuencia nunca pueden ser totalmente comprendidas sin tomar en cuenta la naturaleza en la cual tiene lugar, es

igualmente cierto que las culturas no son producidas por ese medio ambiente al igual que la planta no es producida ni causada por el suelo en el que crece” (Kroeber, 1963:1 *apud* Viqueira, 2001:71).

Pero la preocupación por los procesos de difusión y distribución de la cultura llevó a Kroeber a desarrollar de manera más puntual su concepción de “área cultural” y añadió las nociones de “intensidad cultural” y “clímax”. Kroeber había determinado que en Norteamérica existían seis grandes áreas culturales, en cada una de ellas “salvo en la esquimal, había una subárea de clímax en la que las pautas de esa área se presentaban con la ‘máxima intensidad’. Además las propias áreas se ordenaban según su particular nivel de intensidad en una escala que iba de uno a siete.” (Harris, [1968] 1994:294). Todo esto con el afán de establecer los criterios para una comparación cultural entre áreas.

Wissler, por su parte, había hablado de “centro cultural” en el que se congregaban los rasgos característicos de cada área y desde donde se difundían hacia la periferia. Esta idea estaba acompañada del “principio de la edad del área” que consistía en un método para calcular la antigüedad de los rasgos culturales a partir de su distribución geográfica asumiendo que “los rasgos que estén presentes a mayor distancia del centro serán los más antiguos” (Harris, 1994 [1968]: 325).

En el recuento que hace Marvin Harris sobre esta propuesta señala las debilidades que la caracterizan. En primer lugar advierte que el concepto de “centro cultural” expresa las dificultades y la tensión de “combinar los condicionantes ecológicos con la libertad aparentemente caprichosa de la cultura”. Y en segundo lugar, considera que la “ley de difusión” que se desprende de dicho concepto “es una guía muy poco fiable para la reconstrucción de los acontecimientos históricos reales y no puede aplicarse más que con la mayor precaución. Si la aplicáramos sin espíritu crítico, pronto nos veríamos sosteniendo que las plantas embotelladoras de Coca-Cola debieron funcionar mucho antes de que se inventara el hacha de piedra” (Harris, 1994 [1968]:325).

Tampoco la propuesta de Kroeber respecto del concepto de “área cultural” escapa a las críticas de diversos autores, entre ellos sus propios pupilos. Las interminables listas de

rasgos culturales que se identificaban para delimitar las áreas culturales mostraban que ese camino no llevaría a los antropólogos muy lejos. Harris dice al respecto:

Durante los años veinte y en gran parte por obra de Kroeber, se intentó definir las áreas culturales en términos de listas completas de rasgos, que se usaban para establecer coeficientes de similitud. La lista de elementos de la Universidad de California llega a las últimas consecuencias lógicas de esta tendencia al comparar a los grupos indios al oeste de las Rocosas sobre la base de unos cuestionarios que incluyen entre tres mil y seis mil rasgos (Kroeber y Driver, 1932). La extensión de este método a otras áreas, empero, se vio bloqueada por las dificultades existentes para definir las unidades. Pues incluso seis mil rasgos pueden resultar insuficientes para medir la similitud si antes esos rasgos no ha sido sistemáticamente identificados al mismo nivel de detalle: la poliginia puede contar como un único rasgo, y el arco y la flecha desglosarse en cuatro o cinco (1994[1968]: 325-326).

Uno de los más cercanos y destacados alumnos de Kroeber fue Julian Steward, quien a su vez simpatizaba con las propuestas de Leslie White y la “Ecología Cultural”. Steward mostró siempre una clara preocupación por el impacto que el medio ambiente tenía en el desarrollo de la cultura, esto lo llevó a replantear la propuesta neo-evolucionista de White en términos de modelos de desarrollo multilineales que enfatizaban los procesos de adaptación locales (Kuper, 2001: 190-191).

Esto tuvo una repercusión importante en la lectura que Steward hiciera a la propuesta de su maestro sobre las “áreas culturales” que resultó en el planteamiento de una serie de conceptos dentro de los que destaca el de “tipo intercultural (cross-cultural type)” (Steward, 2014 [1955]:115) por las implicaciones que tuvo en la teoría del cambio cultural, como veremos un poco más adelante. Viqueira va a señalar que Steward a diferencia de Wissler y Kroeber, va a hablar de un “área sociocultural” en donde enfatiza las condiciones materiales que impone el medio ambiente a la cultura y el tipo de sociedad que se puede sostener en una región geográfica específica (Viqueira, 2001: 87-125).

Esto por supuesto marcó un alejamiento con la postura de Kroeber que había aseverado que el medio ecológico no podía ser visto como un factor determinante de la cultura. En su libro titulado “Teoría del cambio cultural. La metodología de la evolución multilineal” (2014 [1955])<sup>5</sup> Steward dedica un apartado al análisis del concepto de área cultural y su importancia en la antropología norteamericana; revisa su valor heurístico como sistema taxonómico y señala que:

---

<sup>5</sup> Como se puede ver por las fechas, este libro se tradujo de manera muy tardía al español. El título original en inglés es “Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution”.

El concepto de *área cultural* se ha convertido en herramienta tan primordial en las operaciones de los antropólogos que cuestionarlo podría parecer como dudar sobre la misma antropología. El enorme valor de este concepto en la etnología descriptiva y en la enseñanza casi ha conducido a su materialización como un objeto y rasgo inherente de la naturaleza... *área cultural* implica un cierto tipo de historia. Sin embargo, en los estudios americanistas cobró especial importancia como medio para clasificar rápidamente los datos etnográficos acumulados, logrando así alcanzar la dignidad de un fin en sí mismo (2014 [1955]:106).

En este texto, Steward subraya las fuertes discrepancias en la delimitación de las áreas culturales en Norteamérica en términos etnográficos y atribuye esto al hecho de que se trata de un criterio primordialmente geográfico al que se trata de definir en función de rasgos culturales semejantes que se basan en impresiones y no en pautas cuantitativas definibles. Por otro lado, en términos de su explicación, estas áreas están pensadas como producto de la difusión, por lo tanto sus límites se definen por las semejanzas que las culturas que la integran tienen con un centro más que con otro, lo que le otorga una dimensión histórica al problema (2014 [1955]: 108-109).

Estas apreciaciones llevaron a Steward a cuestionar seriamente el hecho de que un área cultural se definiera en términos de contenido puesto que esto implicaba asumir que el “centro de creatividad” se ubicaba dentro del área y tenía “sus raíces en el pasado y, que ha aportado características a sociedades del área en todos los periodos. Por lo tanto, las diferencias entre periodos y localidades se basan más en criterios cuantitativos que cualitativos” (2014 [1955]: 110).

Steward va a poner como ejemplo de estas limitaciones precisamente al Gran Suroeste<sup>6</sup> norteamericano definido por Kroeber como una de sus seis “grandes regiones”. Se identificaron como “áreas climax” del Gran Suroeste la Anasazi y la Hohokam a partir de las cuales se formuló una larga lista de rasgos característicos que iba decreciendo conforme se aproximaban a sus áreas periféricas que incluían el norte de México y el sur de California. “Incluidos en esta esfera estarían los navajos, apaches, pimas, pápagos y los pueblo, que hablaban lenguas yumas; además de los hablantes de shoshoni asentados en la Gran Cuenca y los hablantes de shoshoni del sur de California, todos los cuales diferían radicalmente de los indios pueblo y de los hohokam, pero que fueron demostrablemente influenciados por estos climax en términos de elementos culturales” (2014 [1955]: 110).

---

<sup>6</sup> Digo precisamente porque se trata de un área harto relevante para el trabajo que aquí presentamos dado que el noroeste de México estaba incluido en esa clasificación como el sur de esta gran área cultural.

Steward advierte una serie de contradicciones en esta clasificación, sobre todo entre criterios etnológicos y arqueológicos. Vista desde la cultura material, esta “gran región” tiene una secuencia de desarrollo que va “cochise cazador y recolector, pasando por varios periodos del continuo hohokam” y otra anasazi “que corre desde los cesteros (Basket Maker) a través de los periodos de los descendientes de los indio pueblo” (2014 [1955]:110; *cfr.* Harris, 1994 [1968]: 326). Esto muestra la dificultad de establecer un criterio de clasificación claro o un solo climax cultural para todo el Suroeste norteamericano. Con base en lo anterior, Steward va a aseverar que: “el Suroeste presenta problemas que no pueden responderse con ningún criterio de área cultural” (Steward, 2014 [1955]: 112).

Sin embargo, también señala que hay otra alternativa taxonómica que es la de clasificar a estos grupos en relación con otros con los que comparten patrones estructurales semejantes y no en función de su contenido cultural. Así, “los shoshonis del sur de California se puedan clasificar con los fueguinos, los australianos, los bosquimanos y otros porque todos comparten un tipo de banda cazadora patrilineal, patrilocal, propietaria de la tierra, exogámica” (Steward, 2014 [1955]: 113).

De la misma manera que en el caso de la propuesta de Aguirre Beltrán, que revisamos en el apartado anterior, en la que sus “regiones de refugio” no se adaptaban a las condiciones particulares del noroeste de México, aquí vemos como el Gran Southwest se ve también forzado a caber dentro de las clasificaciones de Kroeber de “grandes áreas culturales” que dejan en la periferia a aquellas tradiciones que no se ajustan cabalmente a las características marcadas por los dos “climax culturales” que este autor identificó dentro de esta región: las secuencias hohokam y anazazi. Precisamente el noroeste de México (sur del Southwest) es una de esas áreas marginales que no cumple completamente con los tipos culturales del Gran Southwest. Entonces nos encontramos otra vez con las dificultades de clasificación y definición de esta zona que nos ocupa.

En un intento por esclarecer las confusiones generadas por el concepto de “área cultural” entendido en términos de un conjunto de rasgos culturales contenidos dentro de un espacio geográfico delimitado en relación con la continuidad de dichos rasgos, Steward propone una serie de conceptos y definiciones que considera que contribuirán a mantener el

valor heurístico de un sistema clasificatorio de este tipo pero sin que su delimitación se convierta en un fin en sí mismo, sino en una herramienta metodológica para analizar relaciones y procesos de cambio cultural.

En este sentido, Steward propone en primer lugar distinguir la noción de “tipo de área cultural” para hablar de un sistema sociocultural local, de la noción de “tipo intercultural (cross-cultural type)” que se referiría al sistema que trasciende lo local y se encuentra en varias áreas o tradiciones que no están relacionadas históricamente. A la primera correspondería la idea de “uniformidades” (similitudes dentro de un área) y a la segunda las “regularidades” (similitudes entre áreas históricamente separadas). Todos estos términos son, en palabras de Steward, complementarios (2014 [1955]: 115).

A estos términos Steward añade el de “núcleo cultural”, que refiere a la abstracción de los rasgos generales dentro de un “tipo intercultural”, lo que representa niveles similares de integración sociocultural. De esta manera, la propuesta de este autor para establecer una taxonomía cultural implica tomar en cuenta las variables de adaptación al medio y nivel de desarrollo (tecnología utilizada).

Es por eso que Steward se inclina por el concepto de “tipo intercultural”, puesto que “combina el concepto de adaptación ecológica, que implica que en distintas áreas se encuentran culturas diferentes, aunque no necesariamente únicas, con el concepto de niveles de integración sociocultural, que implica que los periodos de desarrollo en cualquier tradición, o contradicción, son cualitativamente diferentes y, por lo tanto, son taxonómicamente tan distinguibles entre sí, de una a otra área cultural” (2014 [1955]:120).

De esta manera podemos ver como Steward se va alejando de manera sutil pero clara de Kroeber y su noción de “área cultural” en busca de otras formas de abordar el problema de la clasificación cultural no como un fin en sí mismo, sino como un medio para el desarrollo de una teoría antropológica que explique los procesos de cambio y continuidad cultural a partir de la comparación de las formas, las funciones y los procesos evolutivos en distintas regiones del mundo.

No queremos avanzar en nuestra reflexión si hacer explícito el hecho de que el sugerente título del libro de Viqueira, “El enfoque regional en antropología”, nos llevó a

tomarlo como parámetro para hacer la revisión de los conceptos que aquí hemos tratado, como puede resultar evidente para el lector en este momento. Sin embargo, ese trabajo nos sirvió para acercarnos directamente a los autores en él citados o referidos y encontrar en ellos una lectura a veces distinta de la que hiciera esta autora, como tratamos de hacerlo notar en su momento aunque lo haremos de manera más puntual en el siguiente apartado.

Pero más allá de las diferentes lecturas que podemos hacer de los autores que analiza Viqueira, en su trabajo (que nos resultó tan útil e ilustrativo) identificamos a un gran ausente: Paul Kirchhoff, autor de la delimitación del área cultural dominante en la antropología mexicana, Mesoamérica; y de sus áreas adyacentes Aridoamérica-Oasisamérica. Entendemos que, como hacemos todos, Viqueira seleccionó de entre todas las posibilidades a aquellos autores que le permitían argumentar a favor del enfoque regional en antropología que enfatiza el impacto que el medio ambiente, la geografía, tiene en la cultura y la sociedad. Sin embargo, aunque no tenemos ninguna conjetura del porqué de esta omisión, no deja de ser llamativo que dejara fuera de su recuento a Kirchhoff quién, como lo veremos en seguida, parece tener varias coincidencias con los autores destacados por esta investigadora.

En un artículo originalmente publicado en 1954 titulado “Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación”, Paul Kirchhoff va a hacer una reflexión sobre las “áreas culturales” y las premisas teóricas que utiliza para agrupar a las culturas del Suroeste de Estados Unidos. Este trabajo fue presentado como conferencia de apertura del Simposio sobre el Suroeste organizado por la American Anthropological Association en Tucson el invierno de 1953 (2008:71). El texto de Kirchhoff representó en ese momento un duro cuestionamiento a la propuesta de la antropología norteamericana de considerar como un área cultural al “Gran Suroeste” definido por Kroeber y sus alumnos.

Tal vez a esas circunstancias se deba que la presentación que hacer Kirchhoff de sus planteamientos sea tan clara y puntual. En ese momento no entraremos en los pormenores del debate suscitado a partir de este texto, puesto que nos dedicaremos a ello con detalle posteriormente dada su relevancia para esta investigación, simplemente queremos incluir al recuento conceptual que hasta aquí hemos hecho los planteamientos de este autor sobre el

concepto de “área cultural” y las implicaciones que le acompañan. Kirchoff las enlistó de la siguiente manera:

1. Como regla, las culturas individuales (término con el que me refiero a las culturas de unidades étnicas específicas) comparten con algunas culturas cercanas o vecinas tanto rasgos y complejos, y están organizadas conforme a tales líneas similares, que aparecen como variantes de una cultura regional o, como se dice con mayor frecuencia, un área cultural.
2. Las áreas culturales con frecuencia coinciden con áreas naturales, pero entre más avanzada es una cultura regional, más apta será para traspasar las fronteras naturales.
3. Las culturas regionales se caracterizan por rasgos y complejos, así como por una organización global que en parte se ha derivado y en parte se ha desarrollado alrededor de un tipo específico de producción de alimentos y herramientas. Tanto tipo de producción como los otros rasgos y complejos que acompañan a una cultura dada pueden difundirse por separado. Pero un pueblo sólo puede considerarse como parte de un área cultural determinada cuando se hallan juntos el tipo de producción y un considerable número de otros rasgos complejos.
4. Las culturas regionales, como las culturas individuales, no son meras construcciones teóricas sino parte de una realidad concreta. En muchos casos la simple descripción de una cultura individual queda incompleta en tanto no sea vista como parte de una cultura regional. En cualquier caso, una de nuestras primeras tareas analíticas es ubicar a la cultura individual en relación con sus vecinas, es decir, asignarle un lugar dentro de la cultura regional a la que pertenece. Sin importar la lejanía a que finalmente puede llegar nuestra comparación, no podemos omitir esta primera etapa sin desprender a la cultura individual del contexto al que pertenece.
5. Las culturas regionales existe en un tiempo y lugar determinados; y los términos cultura regional y área cultural deben entenderse como referidos a un fenómeno limitado espacial y temporal, aun cuando sólo se mencione específicamente el aspecto espacial. Durante el transcurso de su existencia, una cultura regional cambia de manera continua, tanto en su contenido específico como en su organización global, y uno de los aspectos más significativos de pertenecer a una cultura regional es la participación en su historia. Los cambios causados interna o externamente que ocurren en una parte de un área cultural tienden a afectar a las otras partes y en su expansión con frecuencia se detienen en sus límites.
6. La mayoría de las áreas culturales se dividen en varias subáreas como resultado de un desarrollo divergente de sus miembros (que puede deberse a causas internas o externas) o a la fusión incompleta de culturas originalmente distintas. En cualquier caso, son frecuentes las diferencias en el grado de participación de los aspectos más significativos de la cultura regional. La subárea en la que aparecen desarrolladas de manera más rica por lo general también es la más activa y desde ahí es donde llegan a las demás subáreas los desarrollos e innovaciones más importantes. Kroeber la ha llamado subárea ‘clímax’, aunque posiblemente sea más apropiado el término ‘central’ o ‘focal’. Entre más avanzada o compleja sea una cultura regional, las diferencias en nivel o intensidad entre sus subáreas serán más marcadas y asimismo será más importante el papel de su clímax o el de su foco.
7. Al igual que las culturas individuales, las culturas regionales deben verse antes que nada dentro de sus contextos, es decir, en relación con las culturas vecinas o cercanas. Pueden estar o no relacionadas de forma genética, una deriva de otra o ambas proceden de una raíz común. En su desarrollo histórico ambas pueden ser esencialmente independientes, o una dependiente de la otra; las influencias entre ellas pueden haber ocurrido en ambos sentidos o sólo en uno; pueden haber estado expuestas a influencias foráneas iguales o diferentes; pueden ser similares o distintas en cuanto a su nivel de desarrollo; y los límites entre ellas pueden ser claros o difusos, en esencia estables o inestables. Las culturas regionales ocupan de forma general territorios continuos, pero en ocasiones observamos partes o el total de una cultura dentro del territorio de otra, quizá como resultado de la retirada de una y el avance

de otra. En tales casos, una es considerablemente más joven y menos desarrollada y compleja que la otra” (2008 [1954]:73-74).

Como podemos leer, Kirchhoff establece de manera muy clara los principios a partir de los cuales se debe abordar el estudio de una “cultura regional” (como el la llama) o “área cultural” que, al parecer, él identifica como sinónimos. Consideramos importante hacer este recuento para destacar las ideas generales que están detrás de la utilización de sistemas taxonómicos o de clasificación cultural del tipo que aquí hemos estado describiendo.

Resulta llamativo el hecho de que Kirchhoff parezca querer alejarse de la tradición norteamericana (a la que por cierto se está dirigiendo) al emplear con más frecuencia la expresión “cultura regional” que “área cultural”. Tal vez de esta manera busca acercarse epistemológicamente a la antropología mexicana que en ese momento tenía en el concepto de región (propuesto en trabajos como el de Julio de la Fuente y Malinowski y reforzado por Aguirre Beltrán en su propuesta de “regiones de refugio”) uno de sus principales aliados teóricos. Cabe señalar que Kirchhoff se encontraba en una situación ambigua en su relación con la academia de antropólogos mexicanos a la que buscaba integrarse de manera formal; su trabajo recibía al mismo tiempo elogios y fuertes críticas. De acuerdo con Jesús Jáuregui, Kirchhoff se incorporó como investigador al instituto de Historia de la UNAM en 1955 (2008:17), un año después de la publicación de este artículo.

Si revisamos cada uno de los puntos expuesto por Kirchhoff podemos observar que, en primer lugar, advierte que la interrelación de una cultura con sus culturas vecinas configura una “cultura regional” de la que cada una de las culturas que la integran representa una variación. En segundo lugar, señala que las áreas culturales pueden o no coincidir con un área natural, en este sentido coincidiría con Kroeber en la idea de que el medio ecológico no determina a una cultura. Y con la implicación en la obra de Leach de que una cultura puede trascender un medio ambiente particular.

En su tercer punto podemos ver a un Kirchhoff materialista cultural que coincide con los planteamientos de Wissler y Steward sobre el impacto del tipo específico de producción de alimentos y herramientas sobre los rasgos y complejos culturales. El cuarto punto señalado por el autor tiene que ver con el valor heurístico del análisis regional al que

hemos venido haciendo alusión a lo largo de este capítulo, puesto que es la razón de ser de conceptos como “área cultural” o “cultura regional”. En el quinto punto atiende a la dimensión histórica de estos conceptos, también advertida por Leach como vimos antes y Steward en su momento al señalar las dificultades en las delimitaciones a partir de conjuntos de rasgos y no de procesos o relaciones.

En el sexto punto aborda los temas tratados por Kroeber sobre las subáreas “climax” y niveles de intensidad asociados al análisis de los procesos de difusión; así como la noción de “contradicción” de Steward para hablar de las variaciones o desarrollos divergentes al interior de un área. Y finalmente en el séptimo señalamiento, el autor enfatiza la importancia de estudiar las culturas regionales dentro de sus contextos, es decir, en relación con las culturas regionales adyacentes. Entonces, podemos ver en estos puntos presentados por Kirchhoff como premisas de las que parte su análisis, una especie de sumario de las posturas revisadas en lo que va de este capítulo.

De la misma manera en que Steward señala de forma tan contundente que el Suroeste no puede ser estudiado como un área cultural por las dificultades que implica su definición. Kirchhoff va a advertir el reto que impone el Suroeste de Estados Unidos a quienes intentan establecer una clasificación cultural. “Existen pocas partes en el mundo que rivalizan con el Suroeste norteamericano como un campo para el estudio de los problemas relacionados con la clasificación de las culturas” (2008:74).

De esta forma podemos conjeturar que, así como el concepto de “región de refugio” de Aguirre Beltrán encontró su límite en el septentrión mexicano (en la Sierra Tarahumara); el concepto de “área cultural” encontraría el suyo en el Gran Suroeste. De esta manera, el noroeste de México, ubicado en la confluencia de estas dos, será el espacio liminar, el centro de la indefinición.

Para muchos antropólogos el concepto de área cultural parece ya obsoleto, sin embargo, como lo advierte Wissler: “El tipo de antropólogo introspectivo suele encontrar algo repulsivo en el término generalizado como ‘área cultural’ negando que exista tal cosa, pero al mismo tiempo, al hablar y al escribir, utilizan los nombres específicos de estas áreas” (*apud* Viqueira, 2001:79).

Algunos antropólogos que trabajan en el noroeste de México ven como una tarea ociosa la de plantear esta región (a la que se suelen referir como “macrorregión”) en términos de un “área cultural” del tipo que sea; la propia idea de una delimitación les resulta improductiva (Bonfiglioli *et al.*, 2006:15-16; Gutiérrez, 2012:16). Sin embargo, en sus trabajos vemos constantes referencias a las áreas adyacentes al noroeste. Mesoamérica y el Gran Southwest siguen siendo nombrados con los términos que se les asignó cuando se les definió como “áreas culturales”. Incluso encontramos que términos como “Aridoamérica”, “Oasisamérica” siguen siendo de uso común.

Se habla de “noroeste de México”, en la mayoría de los casos, aludiendo simplemente a su ubicación geográfica (Reyes, 2004), sin atribuirle a esto ninguna condición particular salvo la de no ser ni Mesoamérica ni el Southwest; sus estudiosos se limitan a ubicar sus investigaciones en un lugar específico. Por un lado, se habla de región (o macrorregión) pero sin enfoque regional; por el otro, el cuestionamiento de los límites que tienen conceptos como “área cultural”, o cualquier tipo de taxonomía cultural que tenga implícita una delimitación geográfica, puede leerse como el desplazamiento del interés antropológico por el estudio *de* un lugar a favor de una antropología pensada como el estudio *en* un lugar.

### **El estudio *de* un lugar vs el estudio *en* un lugar**

Hasta aquí hemos podido observar como aquellos antropólogos que ven la región no sólo como el escenario para el desarrollo de la vida en sociedad sino que asumen que existe una relación estrecha (por decir lo menos) entre el medio ecológico y la cultura de quienes lo habitan, es decir, que tienen un “enfoque regional”, asumirán que la geografía juega un papel preponderante en las posibilidades culturales de un grupo. Quisiéramos marcar además la influencia del pensamiento funcionalista y estructural funcionalista de la antropología social británica entre aquellos antropólogos que favorecen el concepto de región como elemento de análisis de la sociedad.

Por su parte, los antropólogos que se inclinan por la noción de área cultural<sup>77</sup> van a mostrar un interés particular por la distribución geográfica de las culturas, vinculado con procesos de difusión y configuración cultural. En este sentido, las áreas culturales se delimitan a partir de los rasgos o tipos culturales presentes en ellas y no de las variaciones en la geografía. Sin embargo, como lo vimos en el apartado anterior, algunos de los autores como Wissler y Steward van a ver en los factores ecológicos elementos que determinan la presencia de ciertos tipos culturales o interculturales, respectivamente, a partir de los cuales es posible delimitar un área cultural. Cabe recordar que el concepto de “área cultural”, a diferencia del de región, surge dentro de la tradición culturalista norteamericana.

En cualquiera de los casos, lo que podemos observar hasta aquí es que, para los antropólogos con un enfoque regional, con una preocupación por el valor heurístico de la delimitación de un área cultural; el lugar de estudio tiene una relevancia que pareciera superar al estudio de la comunidad, el grupo o la cultura que se ubica en ese lugar.

Pero existen otras formas de aproximarse a la relación entre una cultura y el medio ecológico que ocupa. Claude Lévi-Strauss, a quién no se le suele pensar como un antropólogo particularmente preocupado por estos asuntos, escribió un breve ensayo al que tituló “Estructuralismo y ecología” (texto que presentó como conferencia en la Universidad de Bernard en Nueva York en la primavera de 1972) en el que señala categóricamente que “historia humana y ecología natural aparecen ensambladas como un todo significativo” (1972:12).

En una elocuente respuesta a sus críticos, Lévi-Strauss reconoce los cuestionamientos que ha recibido el estructuralismo que él practica:

Se dice que, para mí, las estructuras del pensamiento determinan y en realidad *son* cultura. Algunos críticos sostienen que lo único que intento es indagar la estructura de la mente humana en busca de lo que ellos despectivamente denominan ‘universales levistosianos’. De ser esto cierto, la naturaleza del contexto cultural en el que la mente opera y se manifiesta carecería totalmente de importancia para mí.

No sin asombro cabe asumir que un hombre que tan sólo pretende esto haya escogido la antropología, en lugar de la filosofía para la que sus estudios académicos le habían preparado, y preste tanta atención a detalles etnográficos tan minúsculos como la identificación de las plantas y animales conocidos por cada cultura, sus diferentes empleos

---

<sup>77</sup> Desde la visión de Carmen Viqueira (2001), también estos tendrían un enfoque regional aunque opten por la utilización del concepto “área cultural” en lugar del de “región”.

técnicos, las diferentes formas en que, al cocinarlos, son hervidos, cocidos, asados, fritos o ahumados... (1972: 8).

Al igual que los antropólogos que revisamos antes, Lévi-Strauss muestra una clara preocupación por el lugar geográfico que ocupa una cultura, sin embargo, hay una diferencia radical; este lugar es entendido por Lévi-Strauss como un lugar culturalmente construido como tal. Es decir, lo que enfatiza el famoso estructuralista francés son las formas en que un grupo piensa el mundo que lo rodea, las categorías mentales que configuran su pensamientos y en esos términos construyen y delimitan su mundo, su lugar concreto. No se trata ya de identificar las características de una región que imponen límites al desarrollo de una cultura o el impacto de una cultura sobre el medio geográfico en el que se desarrolla (ambos intereses marcados por lo que Viqueira denomina como “el enfoque regional en la antropología”); la intención es estudiar “en” un lugar la forma en que el propio lugar es pensado por quienes lo habitan.

Esta postura destaca la necesidad de un trabajo de campo minucioso que dé cuenta de la especificidad de cada grupo en la conformación de su medio ambiente, es decir, los mecanismos por los que un grupo dota de significado a ciertos elementos de su entorno y a otros no. A partir de este proceso de selección, las culturas construyen sus sistemas lógicos (Lévi-Strauss, 1972: 9). “Son algunos rasgos distintivos de la ecología los que se seleccionan, y es imposible establecer de antemano cuáles de ellos lo serán y a qué usos serán destinados” (1972: 10).

Podemos pensar entonces que, desde el punto de vista de Lévi-Strauss, el medio geográfico - la ecología- aporta un material tan vasto que en lugar de determinar las posibilidades de una cultura las amplía a un número cuantioso de sistemas posibles (1972:10). Para descubrir el sistema a partir del cual se ha configurado el hábitat de un grupo es necesaria una investigación etnográfica de manera que se pueda dar cuenta de lo que no se puede establecer a priori: la arbitrariedad cultural, aquello que es de una manera pero que podría ser de otra.

Para dar continuidad a este argumento podemos afirmar que cada pueblo se adapta al espacio geográfico en el que habita, pero las posibilidades de adaptación son múltiples y cada pueblo elige qué elementos le resultan más relevantes y a cuáles les dota de

significado. Este proceso arbitrario de selección (se escogen unos pero podrían haber sido otros), se relaciona con la configuración de un sistema simbólico que le permite al grupo pensar su entorno, nombrarlo y delimitarlo. Por lo tanto, podríamos pensar también que se trata de una adaptación del medio al hombre.

Curiosamente, tras esta argumentación nos viene a la mente Edmund Leach y su análisis en “Sistemas políticos de la Alta Birmania” que nos parece que presenta coincidencias con la perspectiva de Lévi-Strauss. Como lo mencionamos en su momento, Leach parece escapar a la visión más determinista y mecánica de la relación entre una sociedad y la región que ocupa planteada por sus colegas británicos y se aproxima de manera llamativa a una visión sistemática. Incluso podemos encontrar claras referencias a la obra de Lévi-Strauss con la que admite coincidir (1976 [1964]:31).

Leach, al igual que Lévi-Strauss, va a ver en las circunstancias medio ambientales múltiples posibilidades lógicas en lugar de un conjunto de limitaciones. En este sentido, este autor nos dice en su disertación sobre los kachin:

Sostengo que los individuos y los grupos de individuos están constantemente afrontando elecciones entre las varias alternativas correctas posibles. Pero las circunstancias pueden operar de tal forma que sea probable que determinadas clases de elecciones parezcan más ventajosas que otras. Esto no significa que el extraño pueda predecir qué elección se hará, sino solamente que se puede predecir qué elección es probable que se haga dados ciertos supuestos sobre el sistema de valores y la racionalidad de los actores (Leach, 1976 [1964]: 250).

Por otro lado, así como el medio geográfico ofrece a sus pobladores (en el caso citado a los kachin) múltiples posibilidades para construir un sistema cultural; el antropólogo no puede ver en ese medio la explicación de todas las elecciones que hace un grupo y que llevan a la conformación de una estructura social:

En suma, pues, esta revisión de datos ecológicos sólo produce resultados negativos. Las diferencias del medio ambiente físico sólo proporcionan una explicación parcial de las diferencias de organización cultural y política. La ecología puede explicar en alguna medida por qué, si los kachin escogieron vivir en la tierra inhóspita del paso de Hpimaw, su organización técnica y pauta de asentamiento deben ser las que de hecho son entre los lashi de esta región; realmente no explica por qué los lashi deben elegir vivir allí cuando en otros lugares hay tierras mucho mejores, ni explica por qué los lashi deben tener una organización *gumlao*, mientras que los atsi del área de Sadon, que practican similares técnicas en condiciones algo similares, son *gumsa* (1976[1964]: 260).

Para Leach, el medio ambiente físico es sólo una de las variables en juego, a esta el autor añadirá “el medio ambiente político” y el “elemento humano”, este último como el lugar de la arbitrariedad cultural. A diferencia de lo que señalaba Carmen Viqueira sobre la obra de este autor, nosotros consideramos que Leach no cuestionaba a sus colegas estructural-funcionalistas británicos por la poca importancia que le otorgaron al medio ambiente, sino por no haberlo estudiado de manera sistemática, es decir, por no tratarlo como un aspecto de un sistema que no encuentra en la geografía su límite sino un repertorio de posibilidades sobre las que los miembros de una sociedad hacen un conjunto de elecciones estructurales.

Tanto Leach como Lévi-Strauss van a ver en la etnografía el mecanismo para dar cuenta de dichas elecciones de manera que se pueda identificar cuáles son los aspectos del medio a los que los nativos de un lugar le otorgan atributos significativos y su pertinencia dentro del sistema cultural del grupo. Ambos autores están preocupados por encontrar el orden detrás del desorden, la estructura que subyace a las relaciones de la sociedad con su medio. Al respecto, Leach hace un jocoso pero muy agudo comentario sobre los registros etnográficos:

Supongo que la principal dificultad que tiene que afrontar todo antropólogo es qué hacer con los datos. Cuando leo un libro de alguno de mis colegas antropólogos, frecuentemente, debo de confesarlo, me aburro con los datos. No veo perspectivas de visitar la Polinesia ni los territorios septentrionales de Costa de Oro y no puedo despertarme ningún verdadero interés por las peculiaridades culturales de los tikopia ni de los tallenesi. Leo las obras de los profesores Firth y Fortes no por el interés de los hechos, sino como forma de aprender algo sobre los principios que hay detrás de los hechos (Leach, 1976 [1964]: 249).

Leach va señalar desde las primeras páginas que así como los antropólogos utilizan un conjunto de categorías verbales que les permiten ordenar la realidad que describen de manera armónica a pesar de que lo que se ordena sea en realidad caótico; de la misma manera los pueblos nativos van a construir y entender “su propio sistema mediante de las categorías verbales de su propia lengua” (1976 [1964]: 11).

A partir de este presupuesto, Leach va a llegar a plantear que la construcción de un sistema cultural se lleva a cabo *in situ*; se trata, en las palabras del autor, de un complejo local (1976 [1964]: 253). De tal suerte que la investigación antropológica también tendría

que ser desarrolla “*in situ*”. Leyendo a Leach a partir de estas formulaciones, podemos pensar que su propuesta no consiste tanto en el estudio *de* un lugar sino *en* un lugar.

Vamos a retomar el análisis de Lévi-Strauss que dejamos unos párrafos atrás para resaltar que, en un sentido muy similar al expuesto por Leach, va a plantear que existe, además de una conceptualización teórica (la que haría el antropólogo) de la ecología, una conceptualización práctica (la que hacen los nativos) de la que deberíamos aprender quienes nos aproximamos a su estudio (Lévi-Strauss, 1972:47). En una sublime conclusión del ensayo que hemos citado, Lévi-Strauss nos dice:

De este modo nos vemos llevados a poner fin de una vez al ya largo divorcio entre inteligibilidad y sensibilidad que un mecanicismo y un empiricismo pasados de moda nos han venido imponiendo, y a establecer una especie de armonía entre la interminable busca de sentido del hombre y el mundo en que vive: un mundo hecho de formas, colores, texturas, sabores y olores. Al fin y al cabo, el estructuralismo nos enseña a amar y respetar la ecología, porque está hecha de cosas vivientes, de plantas y animales de los que, desde sus comienzos, la humanidad no sólo ha derivado su sustento sino también, y por tan largo tiempo, sus sentimientos estéticos más profundos así como sus especulaciones morales y filosóficas [sic] más elevadas (1972: 47).

Con estos fragmentos de la obra de estos autores, buscamos mostrar la marcada diferencia que existe entre la antropología *de* un lugar a la que tienden los estudios con un enfoque regional, frente a la antropología *en* un lugar que se rescata de la propuesta de los autores que acabamos de revisar y que curiosamente, a pesar de las críticas que se le suele hacer precisamente al estructuralismo, toman en consideración de manera muy importante lo que los nativos tienen que decir sobre el medio ecológico en el que habitan.

A menudo el estructuralismo es considerado una especie de juego abstracto y gratuito, sin relación alguna con la realidad, en el que se entretienen intelectuales más bien ociosos y refinados. He tratado de demostrar que, por el contrario, el análisis estructural sólo puede tomar forma en la mente porque anteriormente su modelo existe ya en el cuerpo. Desde el principio mismo, el proceso de la percepción visual hace uso de oposiciones binarias y, seguramente, los neurólogos estarán de acuerdo en admitir que esto es también verdad para los procesos cerebrales. Siguiendo un camino al que se acusa a veces de demasiado intelectual, el estructuralismo recupera y hace conscientes procesos que ya estaban latentes en el cuerpo mismo. Al reconciliar el alma y el cuerpo, la mente y la ecología, el pensamiento y el mundo, el estructuralismo se orienta hacia la única clase de materialismo acorde con los desarrollos actuales de la ciencia (Lévi-Strauss, 1972: 46).

Con otras preocupaciones en mente y desde una tradición antropológica distinta, Clifford Geertz va a defender también la necesidad de desarrollar una etnografía que él

caracteriza como “microscópica”<sup>8</sup>. Desde su preocupación por “reducir el concepto de cultura a sus verdaderas dimensiones” (2003 [1973]:19), Geertz va a entenderla como un concepto semiótico, una trama de significaciones que el antropólogo deberá desentrañar a partir de una etnografía interpretativa (hermenéutica) lo cual tiene distintas implicaciones, entre ellas una que resulta muy relevante para el análisis que aquí estamos desarrollando. En su célebre ensayo titulado “La descripción densa”, Geertz va a señalar categóricamente que:

El lugar de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian *en* aldeas. Uno puede estudiar diferentes cosas en diferentes lugares, y en localidades confinadas se pueden estudiar mejor algunas cosas, por ejemplo, lo que el dominio colonial afecta a marcos establecidos de expectativa moral. Pero eso no significa que sea el lugar lo que uno estudia (2003 [1973]: 33).

A pesar de la distancia teórica que existe entre la antropología hermenéutica de Geertz y la antropología estructural de Lévi-Strauss, podemos encontrar una coincidencia importante entre ambas posturas – y con esto espero no estar forzando demasiado el argumento- respecto a la concepción semiótica (semiológica dirá Lévi-Strauss) de la cultura y la importancia de desarrollar etnografías meticulosas o densas *en* un lugar y que tomen como centro de su reflexión las ideas que los nativos tienen de su mundo<sup>9</sup>. Por supuesto con la enorme diferencia de que una, la de Lévi-Strauss, partirá del principio estructural de que a estas diferentes concepciones del mundo les subyace una estructura profunda, inconsciente (1968). Mientras que la otra, la de Geertz, considera que cada cultura existe dentro de un marco auto-contenido, es pública y por lo tanto debe de ser interpretada en el diálogo entre el antropólogo y “el otro” (2003 [1976]).

Hemos revisado hasta ahora una serie de posturas teóricas que consideramos ilustrativas sobre el papel que juega el lugar de estudio en la producción del conocimiento antropológico sobre un grupo estudiado. Nos parece que se puede asumir que las distintas teorías antropológicas eligen entre el estudio *de* un lugar o *en* un lugar. Esta elección, por supuesto, no es gratuita; responde a su vez a proyectos intelectuales más amplios dentro de los que se inscriben dichas teorías.

---

<sup>8</sup> Con esto Geertz se refiere al hecho de que el antropólogo hace sus análisis “partiendo de los conocimientos extraordinariamente abundantes que tiene de cosas extremadamente pequeñas” (2003 [1976]: 33).

<sup>9</sup> Es posible que esta coincidencia tenga su explicación en el hecho de que ambos autores tienen una formación académica previa como filósofos.

Si seguimos la proposición de Richard Shweder (1996 [1984]) en su ensayo titulado “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que la razón y evidencia”; podemos pensar en dos grandes paradigmas que han marcado la teoría antropológica. Por un lado, el iluminismo vinculado con el pensamiento ilustrado, universalista en busca de leyes generales y explicaciones científicas a partir del reconocimiento de la unidad y nociones como “estructura profunda”. Por el otro, el movimiento romántico que defiende la particularidad y el contexto local con un afán de comprender la diferencia a partir de la interpretación de las culturas dentro de sus propios marcos a partir de la idea de que la acción es expresiva y resaltando el carácter arbitrario de la cultura (1996 [1984]: 78-79).

Shweder va a identificar como representantes del iluminismo a antropólogos y pensadores como: Sócrates, Spinoza, Hobbes, Voltaire, Diderot, Frazer, Taylor, Chomsky y, por supuesto, Lévi-Strauss. Mientras que dentro del movimiento Romántico ubica a: Hume, Leibniz, Goethe, Schiller, Lévy-Bruhl, Kuhn, Whorf, Scheider, Sahlins, Feyerabend y, por supuesto, Geertz (1996 [1984]:78-79).

El ejercicio que hace Shweder para ubicar el desarrollo de la teoría antropológica como una contienda entre estas dos grandes escuelas o tradiciones termina por proponer una matriz de posibilidades interpretativas que va a resultar muy convincente sobre las diferencias y las coincidencias entre distintos proyectos intelectuales en antropología. A continuación reproduzco la matriz elaborada por Shweder puesto que resulta mucho más clara su distinción y los fines que persigue la misma, cuando se le presenta de manera esquemática:

### Tipos de proceso mental

		Iluminista	Romántico	
		Racional	Irracional	No-Racional
Enfatiza parecido	Universalismo	Lévi-Strauss	Tversky y Kahneman	Eliade
		Chomsky	Kahneman	
		Berlin y Kay	Nisbet y Ross	
		Antropología estructural		
	Evolucionismo	7	Tylor	7
		Simon	Frazer	Enculturado
Enfatiza Diferencia	Relativismo	Experto vs. Novicio	Horton	Vs. No Enculturado
		Malinowski	Gorer	Lévy-Bruhl
		Cole y Scribner	Whiting	Whorf
		Etnociencia	Cultura y personalidad	Antropología simbólica

Figura 1.1. Matriz de estrategias interpretativas posibles (Shweder, 1996:113)

Esta matriz no pretende encasillar a las teorías dentro de uno u otra tradición, sino crear una especie de genealogía antropológica que oriente a quienes analizan distintas propuestas teóricas. Tiene fines expositivos; el autor entiende que es una clasificación artificial, pero no por ello poco útil: nos permite plantear y ubicar con claridad los debates que han marcado el desarrollo de la antropología y, en la medida de nuestras posibilidades, participar dentro de ellos.

Me parece engañoso imaginar que uno debe elegir, en general, entre una concepción iluminista y una concepción romántica de la mente humana. Mirando hacia atrás, debemos agradecer a los científicos sociales, tanto antiguos como modernos, por haber enclavado y por haber desarrollado casi todas las celdas en la matriz de las interpretaciones lógicamente posibles de la diversidad cultural (Figura 1.1). Pero ahora que la matriz ha sido elaborada, deberíamos sentirnos libres de explorar todas sus posibilidades. La mente humana es tripartita, tiene aspectos racionales, irracionales y no racionales; y comparando nuestras ideas con las de otros, siempre seremos capaces de encontrar formas en que nuestras ideas coincidan con las de otros (universalismo), formas en que nuestras ideas sean diferentes. A veces esas diferencias sugerirán progreso (evolutismo) y otras veces no (relativismo). El trabajo del etnógrafo es decidir qué es racional, qué irracional y qué no racional, y saber cuándo tiene sentido enfatizar la similitud, la diferencia o el progreso (Shweder, 1996 [1984]: 112).

Dentro de esta matriz de posibilidades, Geertz y Lévi-Strauss no solo se ubican en celdas distintas, sino además distantes. Pero si seguimos la recomendación de su autor y nos sentimos “libres de explorar todas sus posibilidades” (1996 [1984]:112), esta distancia se podría acotar al agregar a estas categorías dicotómicas otra variable: aquellas teorías que estudian el lugar versus las que estudian *en* un lugar tal como lo habíamos expuesto unos párrafos atrás.

Es importante recordar que el recuento que hace Shweder y su caracterización de esas dos grandes escuelas que ofrece, toman como elemento de análisis solo a aquellos antropólogos que él denomina “cognitivistas”, es decir, que “desarrollan inferencias sobre la mente del hombre estudiando las ideas y las acciones de pueblos exóticos” (1996 [1984]: 78) Es por eso que en su genealogía no aparecen los antropólogos materialistas culturales norteamericanos; tampoco incluye a los antropólogos sociales británicos estructural-funcionalistas.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Salvo el caso de Malinowski a quién ubica como un iluminista-relativista debido al interés que siempre mostró por los aspectos psicológicos de las culturas que estudió (ver cuadro *cfr.* Shweder, 1996:113).

Nos atrevemos a decir, para fines de nuestra exposición, que esta matriz que propone Shweder considera solamente a aquellos antropólogos que hacen antropología *en* lugares y no *de* lugares. Pero siguiendo más el ejemplo que la cuadrícula (a la que Shweder llama “matriz de posibilidades interpretativas”); y persiguiendo el objetivo esencial del ejercicio que este autor realizó, podemos plantearnos, si se me permite la expresión, “una matriz de posibilidades delimitadoras” que incluya la distinción “*en vs de*” como variable para la ubicación de los antropólogos y las corrientes teóricas en función de los términos en los que plantean la relación entre cultura y medio geográfico. De este modo podemos ir avanzando en aclararnos los problemas de definición que enfrentamos cuando intentamos establecer algún tipo de frontera o límite que demarque una región o área de estudio con fines heurísticos.

Tenemos ya varios elementos en juego para hacer nuestra propia “matriz de posibilidades delimitadoras”: en primer lugar ubicamos el concepto de “región” en relación con escuelas del pensamiento antropológico (funcionalista y estructural-funcionalista) y con una preocupación por el estudio *de* un lugar. Por otro tenemos el concepto de “áreas culturales” que surge dentro de una tradición particular (el culturalismo norteamericano) y que también se ubica como una propuesta de investigación *de* un lugar. Finalmente identificamos una postura sobre la relación entre un grupo y su medio ecológico basada en una concepción semiótica (sistémica) de la cultura que implica el estudio *en* un lugar antes que *de* un lugar. Para esta última nos haría falta un concepto central delimitador y lo encontramos en la propuesta del estructuralista holandés de Josselin de Jong y su noción de “campos de estudio etnológicos” (1977 [1935]).

***El campo de estudio etnológico: reflexión sobre “la unidad que hace la diversidad tanto más instructiva e interesante”<sup>11</sup>***

Con el término “campo de estudio etnológico” de Josselin de Jong se refiere a “ciertas áreas de la superficie terrestre con una población cuya cultura parece ser lo suficientemente homogénea y diferente como para formar un objeto de estudio etnológico separado, y que, por lo visto, revela al mismo tiempo suficientes matices o diferencias

---

<sup>11</sup> Josseling de Jong, 2008, pp. 111.

locales para hacer que la investigación comparativa interna valga la pena” (2008 [1935]:110; *cfr.* Jauregui, 2008:128; Reyes, 2004:36; Alcocer y Neurath, 2002:51).<sup>12</sup>

En su famoso ensayo titulado en español “El Archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico”, Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong va a abrir su argumentación con la categórica aseveración de que “Todos los intentos por clasificar a la humanidad en grupos pequeños y claramente delimitados según raza o cultura han sido por completo infructuosos” (2008 [1935]: 109). En una reflexión muy crítica sobre el ejercicio antropológico y la utilización poco cuidadosa del concepto de cultura,<sup>13</sup> de Josselin de Jong va a resaltar la falta de consensos en la etnología:

La caracterización de un tipo cultural o la delimitación de un área o provincia cultural es todavía una empresa tan precaria como la definición de ‘raza’. Los puntos de vista individuales y, por tanto variables del etnólogo, por no hablar de sus preferencias personales, toman el lugar de una evaluación objetiva según reglas establecidas claramente definidas. Por esta razón, una creciente aversión a esta clase de caracterización y descripción de la cultura ha sido observable en la etnología moderna durante los últimos veinte años. La investigación etnológica se ha concentrado más y más en culturas individuales o, en otras palabras, en culturas de los grupos étnicos individuales. La

---

<sup>12</sup> Retomé esta traducción hecha por León Ferrer (a partir de una versión del texto en inglés publicada en 1983) que aparece en la revista *Antropología*, Boletín Oficial de INAH, nueva época, abril-junio, No. 82, México, 2008, pp. 109-123 (ver nota al pie en la pag. 109). Sin embargo, presento aquí la versión en inglés del texto citado de Josselin de Jong, tal como aparece el fragmento en la edición de 1977 del libro *Structural Anthropology in the Netherlands*, en las páginas 167 y 168: “... ‘fields of ethnological study’. By this term we mean certain areas of the earth’s Surface with a population whose culture appears to be sufficiently homogeneous and unique to form a separate object of ethnological study, and which at the same time apparently reveals sufficient local shades of differences to make internal comparative research worth while.” En las definiciones traducidas al español que proporcionan los autores que aparecen referidos en la cita, encontramos una variación respecto de la traducción de León Ferrer. A riesgo de caer en una literalidad innecesaria, nos parece conveniente reproducir la definición (traducida al español) citada en los tres textos a los que se remite para su comparación:

“Se entiende por campo de estudio etnológico, aquellas regiones de la tierra con una población cuya cultura es suficientemente homogénea como para formar un objeto de estudio etnológico particular, y que al mismo tiempo, revela suficiente diversidad en su interior como para que su investigación comparativa sea fructífera” (Jauregui, 2008:128; Reyes, 2004:36; Alcocer y Neurath, 2002:51).

Encontramos en esta traducción de la definición de “campo de estudio etnológico” algunas diferencias que nos llaman la atención respecto a la traducción de Ferrer y, por supuesto, a la versión en inglés de 1977. Principalmente, el hecho de que, en la versión en inglés de 1977, la mención a “los campos de estudio etnológicos” (que está al final de una oración y no al principio de su caracterización) no está enunciada como la definición de un concepto, sino como una caracterización de un término referencial. Si leemos el fragmento del que se extrae esta “definición”, podemos ver que estaba haciendo alusión a “áreas más amplias de la investigación etnológica” a las que el autor decide otorgar el nombre alternativo (podríamos incluso suponer que lo hace tratando de evadir la polémica sobre las áreas culturales) de manera temporal, de “campos de estudio etnológico.”

<sup>13</sup> Este cuestionamiento nos hace pensar en la crítica que haría unas décadas después Clifford Geertz y su intento (aquí mismo citado) de reducir el concepto de cultura a sus justas dimensiones. Incluso nos trae a la mente la apreciación de Adam Kuper (2001) respecto de la sobreutilización del término por parte de la comunidad antropológica.

investigación de estos grupos individuales se lleva a cabo con una precisión e intensidad hasta ahora desconocida, mientras que al mismo tiempo hay una preocupación con ciertas áreas más amplias de la investigación etnológica, tal vez mejor designadas por el momento como “campos de estudio etnológico” (2008 [1935]: 110).

Esta apreciación tan aguda del autor resulta de una vigencia sorprendente para el caso de la antropología contemporánea -después de todo han pasado ocho décadas desde que J. P.B de Josselin de Jong hiciera esta observación- y nos resulta hartamente pertinente, de manera particular, para describir la situación actual de la antropología del noroeste de México, tal como lo desarrollaremos en el último apartado del segundo capítulo de este trabajo.

La noción “campos de estudio etnológico” que propone de Josselin de Jong se plantea como una alternativa a la tendencia individualista que se estaba presentando en la antropología ya desde la década de los treinta del siglo pasado; es claro que este autor aboga a favor de un estudio sistémico de la cultura como la posibilidad de desarrollar algún tipo de explicación más allá de las investigaciones individuales que se limitaban a brindar datos etnográficos. En su trabajo sobre el Archipiélago Malayo señala que al considerar esta región como un campo de estudio etnológico, lo que busca es revelar “algo de la unidad que hace la diversidad tanto más instructiva e interesante” (2008 [1935]: 111). Es decir, subraya el valor heurístico de un ejercicio como éste por oposición a la atomización etnológica.

Los fenómenos que tengo principalmente en mente, lejos de ser independientes uno del otro como curiosidades etnográficas separadas, forman un todo o sistema integrado. Mientras más profundizamos en este sistema, se muestra más claramente como el núcleo estructural de muchas culturas indonesias antiguas en muchos lugares del Archipiélago (De Josselin de Jong, 2008 [1935]:111).

Para J.P.B de Josselin de Jong, este todo integrado tiene como núcleo el dualismo “socio-cósmico” a partir del cual se ordena el mundo y la sociedad. Es decir, se trata de un sistema clasificatorio que va a establecer los principios de unidad y diferencia bajo los que se establecen las categorías locales y se piensa el cosmos. Podemos apreciar en esta concepción, la importancia de establecer un “campo de estudio etnológico” a partir de las propias ideas de quienes lo habitan; se trata entonces de una delimitación que atiende a las formas en las que los nativos piensan su mundo, lo delimitan y lo clasifican.

La sociedad humana y todo lo que le concierne o se relaciona con ella –como por ejemplo el medio geográfico- es concebido como especie de microcosmos en el sentido de la parte visible y tangible del macrocosmos. En otras palabras, es el macrocosmos mismo en la medida en que se encuentra al alcance humano. La dicotomía fundamental de la sociedad humana en dos grupos de filiación dos fratrías dos series de clanes (que implica una división primaria en cuatro) es al mismo tiempo una dicotomía cósmica en la que el cielo y la tierra, el mundo de arriba y el inframundo, y numerosas otras oposiciones, especialmente las de superior e inferior, y bien y mal, quedan incorporadas. Este dualismo socio-cósmico forma el núcleo de un sistema clasificatorio que lo integra todo (2008 [1935]: 115).

A pesar de que esta propuesta busca trascender el contexto local, sigue siendo un planteamiento que favorece la antropología *en un lugar*, en el mismo sentido que lo hace Lévi-Strauss, atendiendo a las formas en que los nativos lo piensan y, por lo tanto, lo construyen como tal. Estas formas de pensar el lugar se extenderán hasta donde los propios sujetos lo decidan, en función de sus propias delimitaciones y atendiendo a un sistema que trasciende lo local, no ya a partir de compartir un medio geográfico o un conjunto de rasgos o tipos culturales, sino hasta donde se encuentre una manera unificada de clasificar el cosmos y la sociedad, aunque esta dicotomía tenga expresiones locales.

En un artículo publicado a finales del 2002 titulado “La polémica entre Franz Boas y Konrad Th. Preuss en torno a la análisis sistémico de la mitología kwakiutl, Paulina Alcocer y Johannes Neurath nos van a ofrecer un ejemplo de las implicaciones de un análisis sistémico que toma en seria consideración las clasificaciones nativas frente a una visión positivista que favorecen la idea de que “en el campo de la antropología, el investigador debía limitarse a lo asequible mediante el uso de una metodología científica segura, por ejemplo, a las reconstrucciones históricas concretas, circunscritas a una pequeña región” (2002: 51).

El debate analizado por estos autores es el que se dio entre dos célebres antropólogos alemanes a partir de sus opiniones sobre la tesis doctoral de Locher (1932), un alumno precisamente de de Josselin de Jong. Esta tesis representó el primer análisis estructural de la mitología y la propuesta de una mitología comparada. Aunque el tema está fuera de los intereses de la investigación que aquí presentamos, las ideas planteadas en la polémica revisada por Alcocer y Neurath son un claro ejemplo de las discusiones puestas en juego cuando se trata de delimitar y clasificar la cultura.

Preuss comparte con Boas el interés en el estudio etnológico de las regiones, pero discrepa de él en que éstas pueden definirse, en primer lugar, sobre la base de los movimientos

demográficos y las difusiones, y postula en cambio, que el criterio debe ser la religión (1998 [1911]:405; 1914: 7). A la luz de la antropología estructuralista, puede afirmarse que Preuss analizó las culturas indígenas del Gran Nayar como un sistema regional de transformaciones. Años más tarde, esta metodología inspiró a Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong, fundador de la escuela de Leiden, en la formulación del concepto de ‘campo de estudio etnológico’ (*studieveld*) (2002:51).

Podemos ubicar en este debate entre estas dos grandes figuras de la antropología a principios del siglo XX, el punto en el que se trazan las aristas de la discusión sobre los estudios regionales en antropología. Por un lado tenemos a los herederos del pensamiento Boasiano: los antropólogos culturales norteamericanos y sus “áreas culturales” trazadas a partir de elementos asequibles como la cultura material, las formas de producción, las variaciones geográficas del medio ambiente o incluso la misma religión, como lo proponía Kroeber, pero estudiada y comparada a partir de una serie de rasgos culturales previamente definidos por el antropólogo.

Por otro lado encontramos a los antropólogos sociales británicos, que asumen el concepto geográfico de región y su estrecha relación con la sociedad que se traduce en un conjunto de relaciones sociales y políticas específicas que terminan por imponerse al propio medio ecológico hasta el punto en el que autores como Evans-Pritchard llegan a referirse a la región que habitan los nuer como Nuerlandia y establecen una relación recíproca entre un medio ambiente homogéneo y una sociedad igualmente homogénea.

Finalmente, en una línea genealógica directa con el otro protagonista de la polémica citada, Konrad Th. Preuss, tenemos la propuesta estructuralista que en su versión holandesa desarrollará la noción de “campo de estudio etnológico” y en su versión francesa el análisis comparativo en términos de “sistemas de transformaciones”. El criterio de delimitación será aquí el sistema compartido que subyace a las formas de clasificación nativas de la sociedad y el cosmos. La región no será concebida como una delimitación física sino como un ámbito de transformaciones sistémicas.

De esta manera, el sentido de ‘región cultural’ empleado originalmente por Preuss para El Nayarit –y luego el de ‘campo de estudio etnológico’, planteado por de Josselin de Jong para el Archipiélago Malayo- es totalmente diferente al de una ‘área cultural’ esencialista, con fronteras precisas y establecidas por listados rígidos de presencias y ausencias con respecto a las ‘áreas vecinas’... De esta manera, dentro del conjunto cultural establecido, el análisis comparativo incita y permite de manera intensa, en forma bascular, el permanente esclarecimiento de las peculiaridades y diversidades en el seno de una unidad general mínima” (Jáuregui, 2008 b: 128)

En un intento por emular el ejercicio que hiciera Shweder para clasificar y establecer genealogías entre los antropólogos cognitivos, presentamos el siguiente esquema o matriz (figura 1.2) en el que tratamos de concentrar los distintos planteamientos que desde la antropología se han generado sobre la relación entre el grupo de estudio y el lugar de estudio. Por supuesto, en el mismo sentido que Shweder, este esquema solo busca esbozar un conjunto de posibilidades que nos permita aclararnos de dónde vienen los sistemas de clasificaciones culturales que hemos utilizado en antropología y a que principios o necesidades responden.

Por supuesto que estas celdas o casillas tienen una función más ilustrativa que descriptiva. Hay autores como Clifford Geertz que resultan muy difíciles de clasificar, puesto que, aunque se inscribe y fomenta la concepción de una antropología “en” un lugar, y tiene una visión sistémica y semiótica de la cultura; su propuesta está lejos de la antropología estructural y de la búsqueda de mecanismos de explicación. Seguramente muchos otros autores quedan fuera de este esquema o algunos de los que incluimos están aquí un tanto forzados; pero la intención del diagrama es simplemente aclarar los términos de la discusión.

<i>Matriz de tipos de delimitación cultural antropológica</i>			
	<b>Antropología en un lugar</b>	<b>Antropología de un lugar</b>	
<b>Concepto</b>	<i>Campo de estudio etnológico</i>	<i>Área cultural</i>	<i>Región</i>
	Estructuralismo	Antropología cultural norteamericana	Antropología social británica
<b>Sistema</b>	Josseling de Jong Lévi-Strauss	Steward	Leach
<b>Enfoque regional</b>		Wissler Kroeber	Radcliffe-Brown Malinowski Evans-Pritchard R. Firth
<b>Antropología Mexicana</b>	Preuss Jáuregui Reyes	Kirchhoff	Aguirre Beltrán

Figura 1.2. Matriz de posibilidades de delimitación cultural elaborada por Margarita Hope a partir de la matriz de Shweder (ver figura 1.1.)

Hasta aquí hemos expuesto los términos del debate en el que este trabajo está inserto. Las discusiones que hemos vertido y los argumentos que hemos seguido, tenían la intención de contestar a la pregunta que hicimos al inicio de este capítulo, ¿por qué nos resulta tan incómoda la indefinición que ha caracterizado al noroeste de México? A pesar del énfasis que se ha hecho en que el noroeste no es ni una continuación de Mesoamérica, ni un apéndice del Southwest; de que se ha destacado en diferentes trabajos su carácter fronterizo, el que se trate de una zona de tránsito; los antropólogos que desarrollamos nuestras investigaciones en esta región, hemos logrado señalar con claridad lo que “no es”, pero nos queda pendiente ahondar en lo que sí se puede decir del noroeste.

Hasta ahora, todo parece indicar que no hemos logrado construir un concepto heurístico que nos permita salir de la etnografía atomizada. Nos encontramos en la paradoja de hablar de una antropología del noroeste de México -y con esta denominación le damos una aparente relevancia al aspecto geográfico- pero nos negamos a cumplir con la obligación de definir qué entendemos por esto y cuáles son los límites del área en la que llevamos a cabo nuestras investigaciones.

¿En qué términos deberíamos de hacer esa definición? ¿Deberíamos de mirar al noroeste de México como área cultural o como una región dentro de un área mayor como “Oasisamérica”? ¿Deberíamos aproximarnos a su conocimiento pensándolo como “Campo de Estudio Etnológico”? ¿O deberíamos asumir que es simplemente una zona liminal entre dos macro-regiones, un lugar de tránsito, un corredor cultural, “vías” que transitan entre dos lugares? ¿O tal vez desistir del intento de establecer fronteras y hacer una delimitación para concentrarnos simplemente en nuestro lugar de trabajo?

Nosotros consideramos, en coincidencia con el planteamiento de J. P. B. de Josselin de Jong, que la delimitación de áreas de estudio o “campos de estudio etnológico”, a partir de identificar la unidad desde la que se pueden leer las diferencias, tiene una función heurística; nos permite decir algo más allá del dato curioso que encontramos en “la aldea en la que trabajamos”; nos permite establecer un punto de referencia que facilita el análisis comparativo e instaura la posibilidad de trascender la barrera que se ha solido trazar entre una “etnografía interpretativa” y una “antropología teórica” tal como lo sugiriera Dan Sperber en su esclarecedor texto sobre la construcción del conocimiento antropológico:

El papel de la antropología es explicar las representaciones culturales, es decir, describir los mecanismos que causan que sean seleccionadas representaciones particulares y compartidas entre el grupo social. La principal tarea de la etnografía es hacer inteligible la experiencia de seres humanos particulares como moldeados por el grupo social al cual pertenecen. Con el propósito de lograr este objetivo; los etnógrafos tienen que interpretar las representaciones culturales compartidas por estos grupos. Explicar e interpretar las representaciones culturales son dos tareas autónomas que contribuyen a nuestra comprensión de los fenómenos culturales. Ambas pueden lograr relevancia, pero de maneras contrarias: una explicación, cuánto más general sea resultará más relevante; lo que hace relevante una interpretación, por otro lado, no es sólo su generalidad, sino su profundidad, es decir, su fidelidad con los nexos de las representaciones mentales que yacen bajo cualquier comportamiento humano particular. A pesar de que hacen menos uso de la imaginación y más uso de la experiencia, los etnógrafos logran relevancia a la manera de los novelistas: Si *La guerra y la paz* nos parece tan relevante, no es porque Tolstoi desarrollara por aquí y por allá algunos comentarios generales, sino porque la experiencia personal de algunos individuos atrapados en la insurrección europea de principios del siglo XIX contribuye, a través de la interpretación de Tolstoi, a la experiencia de cada lector. Igualmente, si *Argonauts* de Malinowski, *Naven* de Bateson, o *Native Religion* de Evans-Pritchard contribuyen a la comprensión de nosotros mismos y del mundo en el que vivimos, no es debido a las generalizaciones interpretativas que contienen estos trabajos, sino porque nos da un discernimiento de algunos fragmentos de la experiencia humana, y esto de por sí hace valioso el recorrido” (Sperber, 1991:127).

En el corpus etnográfico del noroeste de México encontramos suficientes ejercicios etnográficos que muestran de manera muy clara la particularidad de esta vasta región cultural, que ahondan en las especificidades de las culturas étnicas que lo habitan (de unos mucho más que de otras como lo veremos en el siguiente capítulo). Sin embargo, todavía estamos lejos de dar luz a estas etnografías a partir de un ejercicio comparativo que nos permita trascenderlas y/o explicarlas. Como hemos visto, los intentos que se han hecho de aplicar o imponer un tipo de clasificación cultural desde otras áreas o regiones no han sido exitosos.

En los ejemplos que hemos citado, pudimos ver cómo el intento de aplicar el enfoque regional, a partir de la propuesta de Aguirre Beltrán y su concepto de “regiones de refugio”, al noroeste -particularmente en la Sierra Tarahumara- resultó forzado y poco pertinente para esta región. Por otro lado, vimos también que los intentos de leer el noroeste de México como parte del Gran Southwest al que los antropólogos norteamericanos lo habían integrado, no han sido fructíferos, el noroeste de México se adaptaba mal a las delimitaciones impuestas para el suroeste norteamericano (al que se incorpora como una región marginal) que ya de por sí representa una adecuación un tanto forzada a la propuesta de Kroeber de las grandes áreas culturales.

Tal vez sea el momento de intentar otra cosa. Si entendemos que el noroeste, al igual que un campo de estudios etnológico, no tiene fronteras nítidas sino que “está hecho jirones en sus orillas” para utilizar la expresión de Josselin de Jong sobre su propio concepto (*apud* Jáuregui, 2008 b: 128), tendríamos que pensar en recurrir a sus habitantes para establecer los criterios de clasificación y delimitación que ellos mismo emplean. Sigamos, como un primer ejercicio, la propuesta de emplear el concepto de “campo de estudio etnológico” y veamos hasta donde nos puede llevar.

Algunos antropólogos como Jesús Jáuregui ya lo hicieron para el caso específico de la región cultural del Gran Nayar (2008b). Tenemos además la propuesta de J. Antonio Reyes quien advirtiera en su tesis de maestría que “Bajo la lógica de los sistemas de transformaciones, el NO/SO<sup>14</sup> conforman un gran campo de estudio etnológico en el que es posible encontrar otros sub-campos de estudio etnológico de menor magnitud” (2004:37-38). Exploremos entonces esas posibilidades.

Por el bien de la antropología del noroeste de México, deberíamos intentar, además, romper la hegemonía de la antropología mexicana centralista y su imposición epistemológica sobre la periferia. Dejemos ya la necesidad de pensar el noroeste de México en subordinación a la, de por sí debatible, área mesoamericana. En la revisión de la visión que la antropología mexicana tuvo desde sus orígenes sobre el norte de México en general y el noroeste en particular, encontraremos la razón de este atrevimiento.

---

<sup>14</sup> Formulismo con el que el autor se refiere a la región del Noroeste de México y Suroeste de Estados Unidos como una sola.

## Capítulo II. Sobre la antropología del noroeste de México.

El norte de México es una extensísima área que corre, de acuerdo con algunos investigadores, desde el puerto de Tampico en Tamaulipas hasta el puerto de Mazatlán en Sinaloa y de ahí hacia arriba hasta topar con la frontera internacional con Estados Unidos (Cerutti 1992). A partir de una generalización de las características medio ambientales de esta enorme región, la antropología mexicana la ha ubicado dentro de un área mayor que se extiende hasta el suroeste norteamericano; por oposición a la región de los cultivadores superiores (Mesoamérica), esa vasta región ha sido denominada como “Aridoamérica” (Kirchhoff, 2008 [1954]:89).



Mapa 1. Paul Kirchhoff, 2008:75

Dentro de esa gran área identificada como “Aridoamérica” (región de cazadores recolectores) Kirchhoff ubicó un área cultural de agricultores, hacia el noroeste de México y el suroeste de Estados Unidos, a la que decidió denominar como “Oasisamérica” (2008 [1954]:89). Sin embargo, a diferencia de la noción de Mesoamérica que propuso con más éxito este autor (1986 [1943]), estas denominaciones no han gozado del consenso de aquellos antropólogos que desarrollan sus investigaciones en esta zona del continente americano. Al respecto, Arturo Gutiérrez nos dice:

Ahora bien, como se sabe, Kirchhoff caracterizó al noroeste y noreste de México como Oasisamérica y Aridoamérica, respectivamente; esta división obedeció al razonamiento de que en Oasisamérica privaron los sedentarios agricultores; mientras que en Aridoamérica, los cazadores-recolectores. El problema sustancial de esta división es que nadie supuso que entre unos y otros pudieron existir relaciones en niveles diferenciados...Desde nuestro punto de vista, esta división sin matices posibles produjo estudios daltónicos utilizados más que para determinar las propiedades objetivas de las culturas norteñas, para sostener un discurso que, a la luz de estudios nuevos e interdisciplinarios, no soporta el peso reduccionista. Si algo debe señalarse del norte es que existe una diversidad cultural mal comprendida que durante mucho tiempo no fue prioridad de la antropología, como sin duda lo fueron las culturas del centro y sur mexicano”.

La antropología norteamericana va a optar por hablar de la región correspondiente a Oasisamérica como el área cultural de “El Gran Suroeste” (Beals y Kroeber 2008 [1954]) y ubicarán al noroeste de México como el sur de este “Gran Suroeste”. Otros autores verán en esta región una vía de paso entre el sur y el norte del continente (Sauer, 2008 [1954]). En todo caso, lo que se ha logrado decir del noroeste de México es que es un área entre áreas, una región entre regiones, una zona liminal. Los antiguos mexicanos lo llamaban la *Chichimecatlalli*, el territorio de los Chichimecas, la *Teotlalpan Tlacochealco Mictlampa*, la tierra de la muerte, un lugar de ‘rocas secas’, un lugar de inanición (Fabregas, 2013:16).

Arturo Gutiérrez en la introducción del libro “Hilando al Norte: Nudos, redes, vestidos, textiles” señala que, desde la arqueología, los esfuerzos por llevar a cabo estudios comparativos de ambos lados de la frontera internacional estuvieron a cargo Emil Haury(1945) Isabel Kelly(1948) John Charles Kelly (1966) y Beatriz Braniff (2012:17), esta última se dio a la tarea, desde la década de los setenta, de adentrarse en ese norte que la antropología mexicana se resistía a estudiar.

En 1992, Braniff veía concretado un largo e intenso trabajo de investigación con la publicación de su obra “La frontera protohistórica pima-ópata en Sonora, México”. Un

trabajo absolutamente relevante en términos del planteamiento del noroeste de México como una región de estudio con características particulares. Braniff señalaba la necesidad de debatir y consensar la conceptualización del noroeste de México como un “área cultural” o bien como una región estructurada dentro del llamado “sistema mundial”. La gran pregunta que lanzó en ese momento fue “¿qué es el noroeste de México?” (1992:31) Una pregunta que, aun después de muchos esfuerzos y ejercicios como el de Braniff, sigue sin respuesta.

A pesar de que estos investigadores hicieron importantes contribuciones en la comprensión de esta zona y advertían la necesidad de desarrollar análisis comparativos de ambos lados de la frontera con el afán de tener una visión integral del área de estudio, no contaban con la información suficiente para lograr su cometido. La falta de estudios interdisciplinarios fue el principal obstáculo en la tarea de aquellos arqueólogos que dejaron el camino pautado para los investigadores que les sucederían (Gutiérrez, 2012).

En el caso de la Etnología, las fronteras trazadas por Paul Kirchhoff hicieron mella en un discurso que durante varias décadas se dedicó a hablar del norte simplemente en oposición a Mesoamérica. De antemano sabemos que el norte no ha sido tema privilegiado en la antropología mexicana. Andrés Fábregas advierte que desde la propuesta de Paul Kirchhoff 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 (2013:16).

### ***El Noroeste visto desde la Antropología Mexicana***<sup>15</sup>

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 del país quedó excluido. El glorioso pasado indígena al que se hacía referencia no

---

<sup>15</sup> Presenté una primera versión de este apartado como parte del Trabajo Final de Master en Antropología de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca en julio de 2013.

contemplaba a los denominados grupos nómadas y seminómadas del septentrión mexicano que eran vistos desde el centro del país como bárbaros y sin rasgos culturales de que jactarse.

El proyecto de consolidación de la nación mexicana y la definición de “lo mexicano” omitieron la realidad cultural del noroeste de México que resultaba poco atractiva. Esta exclusión resultó en un claro desinterés por el conocimiento de esta vasta región del país que no parecía poseer nada relevante en términos culturales.

Durante varias décadas el interés por la diversidad cultural del septentrión mexicano fue prácticamente nulo. 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 como área de estudio; simplemente se integró al discurso de lo dicho sobre los grupos indígenas mexicanos a unos cuantos grupos del noroeste que se destacaban por su “exotismo” cultural narrado por el explorador noruego Carl Lumholtz en sus descripciones sobre la Sierra Madre Occidental a finales del siglo XIX y principios del XX (1945 [1902]).

Fue hasta la década de los noventa que esta situación se empezó a modificar. A raíz del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que puso 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 débil presencia de la antropología en esa región. Por supuesto que antes de esto había habido algunos ejercicios antropológicos sobre el norte, aunque consistieron más bien en esfuerzos aislados

que atendían a intereses de orden particular, incluso, podríamos pensarlos como ejemplos de la rebeldía de aquellos que se resistían a practicar una antropología centralista, mesoamericanista.

En muchos casos se trataba de antropólogos que no sólo querían romper con la tradición de una región predominante de estudio sino también con los temas clásicos de la antropología mexicana y abrir el horizonte de la profesión a nuevas problemáticas como las minas, la industria, la frontera, etc. en el Norte de México<sup>16</sup>. En otros se trataba de etnógrafos que traspasaron la frontera septentrional mesoamericana para estudiar a aquellos cavernícolas de los que Lumholtz había hablado en su *México Desconocido*.

La majestuosidad de la Sierra y el exotismo de algunos habitantes, como los rarámuri, atrajeron la mirada de antropólogos nacionales pero, principalmente de antropólogos extranjeros. Con especial interés llegaron los estudiosos del Southwest quienes se aventuraban a los confines suroccidentales de la región que habían decidido estudiar. La escuela norteamericana desarrollo estudios sistemáticos del noroeste de México como parte del área que denominaban el Gran Suroeste (The Southwest) desde la década de los cuarenta del siglo XX.

En términos geográficos, el Noroeste de México representa 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. En términos históricos y arqueológicos el Noroeste de México estaría comprendido dentro de lo que Paul Kirchhoff denominó como Aridoamérica, de manera más específica, dentro de la sub-área que este autor llamó Oasisamérica (2008 [1954]:75-76), una región caracterizada como tierra de guerreros (los antiguos chichimecas); nómadas cazadores-recolectores que vagaban por el desierto sin Estado, sin ley, “sin civilización”.

---

<sup>16</sup> Es importante aclarar que en este trabajo centramos nuestra atención en un área específica del norte de México, el Noroeste, debido a las particularidades etnográficas que tiene esta región en donde se asientan varios pueblos indígenas originarios que mantienen vínculos tanto con los que habitan en el otro lado de la frontera internacional en territorio estadounidense, como con los grupos indígenas de Mesoamérica hacia el sur. Sin embargo, los esfuerzos a los que hacemos alusión aquí se plantearon en términos más amplios, incluso con mayor cercanía a los estudios históricos que trazaban una línea imaginaria de puerto a puerto; desde Tampico en Tamaulipas hasta Mazatlán Sinaloa, para señalar que de ahí hacia arriba es el Norte (Cerutti, 1992).

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. 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.

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 (Portal y Ramírez, 2010:58-59).

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 encontraba 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 (Portal y Ramírez, 2010: 94), 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 defensor 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 (Portal y Ramírez, 2010: 94).

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) se consideraba que 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.

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*<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Juan Luis Sariago entiende 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

El indio mexicano, llamado indígena entonces en un afán reivindicador<sup>18</sup>, es el centro de toda la discusión. Es a la población indígena a la que se dirigen los intentos del gobierno de 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 multicitada narración que aparece en su libro *La Tormenta*, Vasconcelos muestra su desdeñosa percepción sobre septentrión mexicano.

De allí regresábamos otra vez a Monterrey para compartir la gira de Villarreal por algunas aldeas de Nuevo León; entre otras, su tierra, Lampazos. A cualquiera de estos caseríos sin pavimento ni tradición municipal se le llama entre nosotros ciudad... Simpático y lamentable es Lampazos, que bien puede pasar por pueblo tipo de la frontera. Más aún: por pueblo tipo mexicano. Le falta a Lampazos, ya se ve, el lustre arquitectónico de las aldeas del interior de México y del Sur. 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* del espíritu, 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". (2000 [1935]:91-92)

---

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)

<sup>18</sup> 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.

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 (Portal y Ramírez, 2010:110-120).

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 y Ramírez, 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. El indio era visto ahora en el marco de la lucha de clases, 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 (Portal y Ramírez, 1995: 99-100). En este contexto llegan los planteamientos indigenistas, y con ellos la antropología mexicana, a la Sierra Tarahumara.

### *La Sierra Tarahumara y el indigenismo mexicano*

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 cuatro 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 han sido los rarámuri.

Sin embargo, este no es el caso para los antropólogos mexicanos. Como hemos visto, a finales del siglo XIX y principios del XX, la nascente 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” (2002:59).

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 cual 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” (Portal y Ramírez, 2010:143).

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 (Portal y Ramírez: 144-153).

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.

Ya en el primer capítulo analizamos las dificultades que presentó para esta zona la aplicación del concepto de regiones de refugio de Aguirre Beltrán en el que se sustentó la instauración del CCIT, que respondió más a intereses políticos que a su pertinencia en esta región. Su impacto no se puede negar, desde la propia transformación de un incipiente pueblo como Guachochi (ubicada en territorio rarámuri) en una ciudad que terminó por funcionar, efectivamente, como el centro de la estrategia indigenista para esta región.

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 rarámuri, los antropólogos mexicanos se enfrascaban en discusiones sobre la aplicación de políticas públicas y proyectos de desarrollo para la región y dejaban en segundo término la producción de etnografías que dieran cuenta de las particularidades culturales de los grupos que la habitaban.

### ***La desigualdad etnográfica en el noroeste de México: el caso de la Sierra Tarahumara.*<sup>19</sup>**

En los límites de esa misma Sierra Tarahumara, en la periferia, habitan otros tres grupos indígenas que no gozan de la misma fama que los rarámuri. 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.

---

<sup>19</sup> Una primera versión de este apartado se presentó como artículo con el título de “Los olvidados: algunas reflexiones sobre la etnografía de los grupos indígenas minoritarios de Chihuahua y Sonora” en el libro *Antropología de la Orillas* coordinado por Juan Luis Sariago y Victoria Novelo, publicado en México en el 2011.

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.<sup>20</sup> 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 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 les dedico Lumholtz en su *México Desconocido* (1945 [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.

---

<sup>20</sup> Saucedo, Eduardo, *Tepehuanes del Norte*, CDI, México, 2004, pág. 32.

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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup>

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 diluye el contraste cultural. 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 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.

---

<sup>21</sup> Harriss, Claudia y Jaime Vélez, *Guarijíos*, CDI, México, 2004, pág. 32.

<sup>22</sup> Hope, Margarita, *Pimas*, CDI, México, 2006, pág. 40.

¿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, 1981) 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 imprescindibles.

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.

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...” (2013: 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 Milenio<sup>23</sup> 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 Chihuahua<sup>24</sup> (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 MITYTAC<sup>25</sup>. 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.

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 sonorenses, 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

---

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> Actualmente llamada Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM).

<sup>25</sup> Entre otros la tesis de licenciatura de Juan Jaime Loera (2003) sobre esta organización de mujeres tepehuanas.

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 gurijío. 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 los pimas, 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 yúmame 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.

A este trabajo se han ido sumando las tesis de algunos de nuestros alumnos egresados de la ENAH Chihuahua (hoy EAHNM) que dedicaron sus investigaciones al estudio de los pimas de las comunidades de Yepachi en Temósachic y las localidades del municipio de Madera (Núñez y Carreón, 2012; Arellano, 2011).

Todavía queda mucho camino por andar en lo que se refiere al conocimiento de los grupos étnicos minoritarios de la Sierra Madre Occidental. 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 *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 “terratnientes” 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” (2012:177).

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 entre ellos.

### ***Breve balance de la situación actual de la antropología mexicana sobre el noroeste de México.***

Hasta aquí podemos ver como la producción etnográfica desde la antropología mexicana sobre el noroeste ha ido en aumento en las últimas tres décadas, pero lo ha hecho de una manera peculiar. En una relación íntima con las instituciones gubernamentales, la antropología mexicana del noroeste se ha ido desarrollando dentro de los límites impuestos por las fronteras políticas estatales y, por supuesto, bajo la línea de la frontera internacional. El ejercicio antropológico se ha visto restringido a la demarcación política correspondiente.

En un área cultural que no tiene confines claramente delimitados a partir de rasgos o elementos culturales comunes, como es el caso del noroeste de México, las delimitaciones las ha puesto la geografía política y el proceso de atomización desde la antropología nacional ha sido inevitable. Los etnólogos mexicanos en el noroeste se volvieron especialistas de un grupo, en una zona particular e incluso en un pueblo o localidad específica: “Yo trabajo con los pimas de Sonora en la localidad de Maycoba municipio de Yécora”.

Esta atomización, si se me permite la expresión, parece haber conducido a que la etnología mexicana abandonara la discusión a la que la habían invitado los arqueólogos, los historiadores y los antropólogos norteamericanos del Gran Southwest –como lo veíamos al inicio de este capítulo- que intentaban definir esta área cultural, si área, en términos

susceptibles de fungir como unidad de estudio, como instrumento para el análisis comparativo.

Por supuesto que ha habido intentos por modificar esta tendencia hacia una antropología norteña fragmentada en favor de la consolidación de un corpus teórico integral y específico para el noroeste. Un ejemplo de esto es la propuesta que surgió en el homenaje que se le hiciera, en 1995, precisamente a la Dra. Beatriz Braniff en la Universidad del Estado de Durango en un coloquio que se denominó *Nómadas y sedentarios en el Norte de México*.<sup>26</sup>

Durante este evento los investigadores participantes señalaron enérgicamente la necesidad de modificar la forma en que la antropología miraba al norte. Se planteó la urgencia de desarrollar un trabajo interdisciplinario que involucrara a arqueólogos, historiadores y antropólogos para fomentar que el norte, que hasta entonces había recibido poca atención, fuera estudiado de manera integral (Gutiérrez, 2012:18).

Puede decirse que este fue el punto del que se desprendieron una serie de macro proyectos de investigación con una tendencia hacia la interdisciplinaridad, la multidisciplinaridad y hasta la transdisciplinaridad. Por un lado se instauró el “Seminario permanente de estudios de La Gran Chichimeca”, encabezado por Andrés Fábregas y Pedro Tomé, entre otros investigadores que retomaban la delimitación histórica que iba desde la frontera septentrional mesoamericana hasta los estados de California, Arizona, Nuevo México y Texas en Estados Unidos.

Desde el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, se propuso el seminario interdisciplinario denominado “Las vías del noroeste”, coordinado por Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, María Eugenia Olavarría y Marie-Areti Hers. Aludiendo a la obra de Lévi-Struss, el seminario de “Las vías del noroeste” proponía dos perspectivas complementarias: una sistémica y otra interdisciplinaria. A decir de los propios coordinadores esta manera de enfocar el norte permitió comprender la dinámica de los procesos culturales desde un punto de vista tanto diacrónico como sincrónico (Gutiérrez, 2012:20). Esto implicó que se propusieran estudiar las culturas del norte en su conjunto “ya

---

<sup>26</sup> Ver la publicación derivada de este coloquio y con el mismo título (Hers, Mirafuentes, Soto, Vallebuena 2000)

que cada mito, danza, rito, práctica terapéutica y otros objetos analizados son, en algún nivel de la interpretación, la transformación paradigmática de otros mitos, danzas, ritos, vecinos o lejanos, pasados o presentes, actuales o virtuales” (Bonfiglioli, Gutiérrez, Olavarría:2006:17)

A partir de este seminario, como lo referimos en el primer capítulo, se optó por la denominación de “El Gran Norte”; sus autores asumieron que se trataba de un término arbitrario y argumentaban que no se trata propiamente de un área cultural y que, como lo explica Arturo Gutiérrez, “la pluralidad de culturas y sistemas que se han desenvuelto ahí supera cualquier definición que busque establecer fronteras”; a esta aseveración añade el argumento de que “la idea de nuestro norte no necesariamente comulga con un espacio, sino que, como ya lo resaltamos, este norte carece de fronteras políticas precisas. Lo que descubrimos son aquellas ideas que viajan y que entre una cultura y otra se imbrican, reproducen y transforman” (Gutiérrez, 2012:16).

A la par de este proyecto, en el mismo Instituto, Rafael Pérez-Taylor (2007) dirigía el seminario permanente de Antropología del Desierto, en una propuesta que incluía tanto a los habitantes del desierto del noroeste de mexicano como a los del desierto del suroeste estadounidense. Incluso llevaron a cabo análisis comparativos con otras regiones desérticas de continente, particularmente con Chile. En las discusiones de este seminario participaban arqueólogos, antropólogos físicos, lingüistas, historiadores y etnólogos que abrían las reflexiones sobre el noroeste desde la perspectiva de la teoría de la complejidad.

Estos fecundos e innovadores proyectos han producido una buena cantidad de información etnográfica, histórica y arqueológica sobre distintos pueblos que van desde los márgenes de la frontera mesoamericana rumbo al norte hasta los territorios de los pueblos indígenas ubicados después de la frontera nacional en la región suroeste de Estados Unidos. Sin embargo, el intento por trascender la frontera nacional se ha quedado tan sólo en eso, en un buen intento.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Otro ejemplo de esto es el macro proyecto de investigación interdisciplinario desarrollado desde la Dirección de Estudios Históricos del INAH y los Centros INAH de distintas entidades federativas titulado “El Camino Real de Tierra Adentro”.

Las dificultades que imponen tanto los Estados involucrados y las marcadas diferencias en términos de políticas culturales de ambos lados de la frontera, así como la tradición académica que ha caracterizado el ejercicio antropológico en México, terminan mermando el ímpetu de los proyectos que buscan una comprensión sistemática de los grupos que guardan lazos culturales a partir de un pasado compartido, pero que fueron segmentados por la división política internacional y por las demarcaciones también políticas al interior de cada uno de los países en las que actualmente se ubican y que se encargan de la “administración” de la diversidad.

En el caso de la antropología mexicana, los antropólogos no sólo atendemos a las divisiones marcadas por la historia nacional de nuestra disciplina: Mesoamérica y el resto, sino que planteamos nuestros proyectos regionales a partir de las divisiones estatales, aunque esto implique dividir a grupos culturales de maneras que no responden, o no respondían, a sus propias clasificaciones o configuraciones étnicas. De tal suerte que si yo participo dentro de un proyecto de investigación que aborde a los grupos indígenas de Chihuahua, estudiaré a los pimas o guarojíos que se ubican dentro del territorio chihuahuense y dejaré a quienes trabajen en un proyecto de investigación en Sonora a la otra parte del grupo. En una reproducción de la manera en que trabajan las instancias gubernamentales y en las que se aplican las políticas públicas.

Sin embargo, esta situación, tenemos que decirlo, ya ha marcado una hendidura profunda que ha impactado de manera muy importante la manera que los grupos se identifican al interior y en su relación con otros. Sus vínculos particulares con las entidades a las que pertenecen van a moldear, hasta cierto punto, la forma en que ellos mismos establecen sus fronteras en la actualidad.

***El noroeste de México más allá de la antropología Mexicana. Diversidad y transnacionalismo en las antropologías del mundo.***

Vamos a considerar, por un momento, a la antropología del noroeste de México más allá de la antropología mexicana. Si pensamos en términos de las “antropologías del mundo” como lo han propuesto Escobar y Ribeiro (2006), podríamos hacer el ejercicio de considerar la producción antropológica sobre el septentrión occidental mexicano como una

antropología sin nacionalidad, puesto que se ha producido a partir de muchas antropologías, desde varias perspectivas y bajo diversas propuestas.

Al fin y al cabo, el discurso antropológico sobre esta región se ha escrito tanto desde la tradición norteamericana que ahondó en estos territorios tratando de dar respuestas sobre el Southwest; como desde la tradición mesoamericanista que ha marcado profundamente el quehacer antropológico en México, determinando los temas, los derroteros y los parámetros a los que se debían ceñir los estudiosos de las ciencias antropológicas en este país. Sin embargo, cabe resaltar el hecho de que al noroeste llegó antes la antropología norteamericana que la nacional, tal como lo dice Juan Luis Sariego para el caso de Chihuahua y en específico de la Sierra Tarahumara:

Sin duda la antropología mexicana llegó muy tarde a Chihuahua, como lo prueba el hecho de que los estudios y etnografía sobre la región escritos por nacionales fueron hasta hace poco minoritarios, mientras la implantación local de instituciones de investigación y docencia ligadas a nuestra disciplina no cuenta con más de dos décadas. Sin embargo, eso no niega una sólida tradición de la investigaciones y discusiones antropológicas sobre Chihuahua, aunque éstas fueron en su mayoría resultado del trabajo de viajeros, etnógrafos y más tarde antropólogos profesionales extranjeros, europeos y estadounidenses, quienes desde finales del siglo XIX escribieron los primeros trabajos etnográficos sobre Chihuahua y, muy en especial, sobre los grupos étnicos de la Sierra Tarahumara, hasta configurar lo que podemos llamar una “antropología de la Tarahumara” (Sariego, 2005). En ella me atrevo a pensar que están representadas –a escala- las corrientes más importantes del pensamiento antropológico. Se trata, en suma, de una vieja tradición que no por haber sido periférica a la historia oficial de nuestra disciplina carece de solidez intelectual, y sigue siendo vigente para entender la complejidad de una tierra plagada de diversidades y contrastes culturales (2011:52).

Sariego nos muestra así que la antropología del noroeste, desde sus inicios, fue producto de múltiples antropologías a las que la antropología mexicana, paradójicamente, se unió de manera tardía y poco sistemática. Entonces, antes que surgir en el seno de la antropología mexicana, la antropología del noroeste surge en sus márgenes y como producto de otras antropologías mundiales.

Si leemos esta situación en términos del “sistema mundo de la antropología” (Gerholm, 1995 *apud* Escobar y Ribeiro, 2006:18)<sup>28</sup>, la antropología del noroeste de

---

<sup>28</sup> Escobar y Ribeiro proponen que esta noción surge de la aplicación de la idea de E. Wallerstein de “sistema mundo” al análisis de las formas en que se producen las ciencias sociales y en que funciona la académica, argumentando que éstas no están exentas de relaciones de poder y también responden a la expansión capitalista eurocéntrica (2006: 17). Se trata pues de un concepto meta-antropológico.

México es entonces una antropología periférica a dos grandes centros hegemónicos<sup>29</sup>. Uno de ellos, el Gran Southwest, perteneciente a una tradición dominante en el discurso antropológico: la norteamericana. El otro, Mesoamérica, conformado dentro de una tradición ya de por sí periférica y subordinada a la producción antropológica occidental: la antropología mexicana. El noroeste de México quedó atrapado entre estos dos centros y representa la zona marginal, las orillas de ambos. Tal vez es precisamente esta condición la que le confiere su particularidad y lo deja en un estado permanente de indefinición.

A esta noción de “sistema mundo de la antropología” que propuso el antropólogo sueco Tomas Gerholm, el antropólogo japonés Takami Kuwayama va a añadir la idea de que la antropología estadounidense, la británica y la francesa serían el núcleo del sistema y el resto de los países se ubicarían en la periferia:

Puesto de una manera simple, el sistema mundo de la antropología define las políticas involucradas en la producción, diseminación y consumo del conocimiento sobre otras poblaciones y culturas. Los académicos influyentes en los países del centro están en posición de decidir a qué tipos de conocimiento se les debe conferir autoridad y atención. El sistema de evaluación de pares presente en las publicaciones prestigiosas refuerza esta estructura. Así, el conocimiento producido en la periferia, sin importar lo significativo y valioso, está destinado a permanecer oculto en lo local a menos que satisfaga los estándares y las expectativas del centro (Kuwayama, 2004: 9-10, *apud* Escobar y Ribeiro, 2006:18)

Este análisis se puede aplicar para la comprensión del tipo de relación que existe entre la antropología del noroeste (entendida como el corpus teórico producido para hablar de esta región por nuestra disciplina) y las antropologías de las regiones adyacentes a ella. La ubicación geográfica de esta región cultural dentro de las fronteras del Estado mexicano determina una relación más estrecha y, también, más conflictiva con la antropología mexicana que con la antropología norteamericana en sus estudios del Gran Southwest. Como lo vimos en los apartados anteriores, mirado desde el centro, el noroeste representa simplemente lo que ya no es el centro. Victoria Novelo y Juan Luis Sariago lo explican con mucha claridad:

---

<sup>29</sup>Escobar y Ribeiro entienden las antropologías hegemónicas como “el conjunto de formas discursivas y las prácticas institucionales asociadas con la normalización de la antropología académica llevada a cabo, en especial, en los Estados Unidos, el Reino Unido y Francia” (2006: 23). Aunque la antropología mexicana no es exactamente hegemónica en estos términos, la antropología mesoamericanista sí lo es en el contexto de la antropología en México dadas sus relaciones con la actividad académica insitucionalizada en el país y la asimetría entre ésta y las antropologías periféricas. Podemos decir que la antropología mesoamericanista es la “normalización de la antropología mexicana”.

...la práctica de la antropología en México presenta características de diversidad, desigualdad y contraste comparables con la situación social que producen las relaciones asimétricas entre el centro y la periferia. En éstas, el centro se ubica en la capital y en algunas metrópolis del país, donde se establecen las grandes instituciones del quehacer antropológico (departamentos universitarios y centros de investigación y docencia), así como un significativo número de profesionales en esta disciplina.

La periferia, en cambio, se localiza en un número creciente de regiones y/o instituciones locales o filiales, relegadas de los núcleos de toma de decisiones sobre el uso de los recursos invertidos en el campo de la ciencia. Este carácter periférico deriva del hecho de que la presencia de los antropólogos mexicanos en estas regiones ha sido tradicionalmente escasa, difusa, incluso ausente” (2011:9-10)

Es precisamente a partir de estas antropologías periféricas -en el caso que nos ocupa, doblemente periférica- que surgen planteamientos como los de las antropologías del mundo y la noción de “diversalidad” que las acompaña “un neologismo que refleja una tensión constructiva entre la antropología como un universal y como una multiplicidad” (Escobar y Ribeiro, 2006:19). Puesto que los autores de estos conceptos consideran que la única manera de trascender el eurocentrismo es abordar el sistema mundo (moderno/colonial) desde su exterioridad, es decir, “desde la diferencia colonial (la cara oculta de la modernidad). El resultado de tal operación es la posibilidad de aceptar la diversidad epistémica como un proyecto universal” (2006:19).

El término “diversalidad”, aunque sea un neologismo, describe una situación añeja para la antropología del noroeste y, en general, todas las antropologías exteriores a los centros hegemónicos que son producto de una diversidad epistémica que se ha mantenido así a pesar de la presión de las antropologías hegemónicas que la circunscriben para que se ajuste a sus estándares. Ahora bien, esta diversalidad, más que dar cuenta de la diversidad epistémica de las antropologías periféricas, debería de mostrar el carácter particular y específico –que se hace pasar por universal- de las antropologías hegemónicas; en términos de Dipesh Chakrabarty “provincializar” a Europa, es decir “evidenciar que el pensamiento y la experiencia europea están particular e históricamente localizados; no se trata de un universal como generalmente se ha asumido” (*apud* Escobar y Ribeiro, 2006:19).

En este sentido, asumimos como lo hacen Escobar y Ribeiro que no hay una antropología sino una diversidad de antropologías que se practican en el mundo, por lo tanto pensamos que en el noroeste de México confluyen (no de manera estructurada y planeada, pero sí de manera efectiva) varias antropologías locales. Sin embargo, esta condición de facto no está acompañada en la actualidad de un discurso que la avale, es más

bien una circunstancia que una cualidad deseable. Si advertimos el hecho de que lo que existe son una multiplicidad de antropologías y esto es algo deseable, podremos convertir esta circunstancia en una virtud.

Los antropólogos siempre han estado inclinados al internacionalismo, dado que la investigación antropológica en muchos lugares ha significado viajar por el mundo y al hecho de que la antropología se ha desarrollado a través de la diseminación y expansión de los sistemas de universidades occidentales... no obstante, el actual empeño es diferente en cuatro sentidos principales. Primero, creemos que, con la globalización, se le han abierto oportunidades heterodoxas al mundo académico. Segundo, opinamos que, por la acción política concertada, puede cobrar existencia una comunidad de antropólogos heterogénea, democrática y transnacional. Tercero, escribimos desde un punto de vista que no pertenece al de alguna nación en particular. Y cuarto, podemos entender la naturaleza dominante e algunos estilos de antropología sólo si la asociamos con relaciones desiguales de poder (Escobar y Ribeiro, 2006:17)

Hasta este momento hemos ahondado particularmente en el cuarto punto que marcan Escobar y Ribeiro en su propuesta porque nos parece fundamental; para poder aventurarnos a decir cualquier otra cosa, debemos tener claridad sobre la circunstancia política y social en la que se ha hecho antropología en el noroeste. Para este momento, decir que el estilo dominante en la antropología mexicana ha sido el mesoamericano es ya redundante; pero el reconocimiento de que esta asimetría no es sólo académica sino también política no lo es tanto.

Desde nuestra perspectiva, la subordinación de la periferia respecto al centro o, puesto en otros términos, el dominio y la hegemonía de la antropología mexicana centralista y mesoamericanista sobre el noroeste, se sustenta en el hecho de considerar la antropología de esta región de las orillas como parte de “La” antropología mexicana y no como otra antropología posible. Si pensamos a la antropología mexicana como una unidad y dentro de ella incluimos a sus periferias, la relación de subordinación de éstas respecto al centro es prácticamente inevitable.

Pero si pensamos a la antropología del noroeste como “otra” antropología, le damos la posibilidad de emanciparse<sup>30</sup>, de crear un discurso desde su particularidad que pueda entablar un diálogo con otros discursos antropológicos. Con esto no queremos decir (ni promover) que no existan lazos o conexiones entre ellas, sino que al pensarlas en términos

---

<sup>30</sup> Scholte habla de una antropología emancipatoria que consistiría en el reconocimiento de que todas las tradiciones antropológicas están culturalmente medidas y contextualmente situadas (1974, *apud* Escobar y Ribeiro, 2006: 23).

plurales – y no como una unidad- establecemos las condiciones para una antropología dialógica. Siguiendo a Escobar y Ribeiro:

En este sentido, sostenemos que todas las antropologías (incluyendo, por supuesto, las hegemónicas) son capaces de contribuir de manera dialógica en la construcción de un conocimiento más heteroglósico y transnacional. No pretendemos que la pluralización del poder, las historias y el conocimiento sea un fin en sí mismo; al contrario, la vemos como un paso hacia políticas post-identitarias (Clifford, 1998) desde la perspectiva de la diversidad (2006:21).

Por lo que se refiere al transnacionalismo en la antropología, estos autores advierten una diferencia significativa respecto de la antropología internacional, que ha sido un asunto más de “los centros” que de las periferias antropológicas; sin embargo, subrayan que “La mayoría de las antropologías ha sido siempre, en mayor o menor medida, transnacionales” (2006: 25). De esta manera, enlistan a los países en los que se presentan ejemplos de dinámicas transnacionales en antropología, tal son los casos de: Rusia, Japón, China y, en América Latina, Perú y México. Dado nuestro tema de interés, retomaremos lo que Escobar y Ribeiro nos dicen respecto del transnacionalismo en estos últimos dos casos:

Las antropologías en México y en Perú han sido influenciadas de manera significativa por sus conexiones con las antropologías hegemónicas, en particular aquellas de Estados Unidos. Es menos conocido el hecho de que ellas también fueron por mucho tiempo modeladas por redes de trabajo que especialmente se desarrollaban a partir de las experiencias latinoamericanas. La amplia presencia de poblaciones indígenas, la existencia de proyectos fuertes de construcción de nación y la persistencia de los debates sobre raza y cultura en ambos países, permitieron que los desarrollos de instituciones nacionales e internacionales condicionaran mucho sus antropologías. Como lo muestra Marisol e la Cadena (2006), uno de los elementos más formativos fue la articulación desde la década de 1920, de una red interamericana de intelectuales, con sus centros más importantes en Perú y México, reunidos en torno de un proyecto anti-imperialista, indo-americano o indigenista construido sobre los pasados pre-colombino e hispánico compartidos. La intersección entre esta red de trabajo y las antropologías norteamericanas y francesas fueron complejas pero o inconsecuentes para todas las fracciones –por ejemplo, se produjo un intercambio entre las ideas de *mestizaje* latinoamericanas y las teorías de ‘aculturación’ norteamericanas. Una interpretación diferente e las historias de las antropologías de estos dos países latinoamericanos muestra que, aún cuando, ciertamente ellas tomaron prestadas y adaptaron ideas de sus contrapartes hegemónicas, tuvieron momentos de autonomía, creatividad e independencia –es decir, momentos de ‘antropologías del mundo’. Con su agenda radical, las redes de trabajo interamericanas de hoy de las políticas indígenas, están introduciendo cuestiones para unas políticas de las antropologías del mundo, tal vez de mayor relevancia que aquellas que están surgiendo en los centros (2006: 26-27).

Sin lugar a dudas, esta reflexión sobre los casos latinoamericanos, especialmente para el caso mexicano, parecería un sumario de la discusión que hemos venido desarrollando hasta este momento. Pero ahora habría que ahondar sobre cómo estos países, habiendo sido ellos periferias en el “sistema mundo de la antropología”, desarrollan al

interior sus propias antropologías hegemónicas y periféricas. Por lo tanto, éstas últimas, también podrían tener “momentos de autonomía, creatividad e independencia” es decir, “también se pueden convertir en “antropologías del mundo”. Tomamos aquí el planteamiento de Esteban Krotz:

En la actualidad, nos encontramos (si excluimos por el momento los posibles cambios respecto de la idea de ciencia) ante una transformación igualmente amplia y profunda, pues a pesar de que los impulsos principales para la producción de conocimientos antropológicos siguen partiendo de los países de origen de esta ciencia, estos impulsos se están dando cada vez más también en los lugares donde viven quienes eran hasta hace poco exclusivamente los objetos de estudio favoritos. Esto requiere la creación de nuevas estructuras de la producción de conocimiento que, precisamente en el ámbito del saber, no sometan a la diversidad cultural a un modelo que se pretende el único, para siempre y de manera exclusiva. Más aún, parece que la reintroducción de la dimensión utópica a la antropología podría encontrar un significativo apoyo precisamente en esta antropología de la periferia, de la dependencia colonial, del Sur pobre (2002: 399; *cfr* Escobar y Ribeiro, 2006:25).

A pesar de que nos queda claro que la reivindicación que hace Krotz de las antropologías del Sur, está pensada en términos que incluyen a “La” antropología mexicana. Nosotros llevamos esta reflexión al “sistema mundo de la antropología” en su expresión en el interior de la antropología mexicana, que desde el centro – específicamente desde Mesoamérica- ha generado un corpus teórico (construido a partir de las categorías europeas y norteamericanas) que se pretende aplicar para los estudios antropológicos sobre las orillas y que, como lo hemos estado señalando, se ajustan mal a estas regiones.

Coincidimos con Krotz en que requerimos de nuevas estrategias para la construcción del conocimiento antropológico que no “sometan” la diversidad cultural ni epistémica a un modelo único y escuchemos (en nuestro caso y de manera un tanto paradójica a la propuesta de las “antropologías del sur” de Krotz) lo que el Noroeste nos tiene que decir. Tenemos que subrayar que el verdadero reto aquí no es que el centro “deje hablar a la periferia” – después de todo la visión mesoamericanista del norte<sup>31</sup> se ha impuesto, en muchos sentidos, a falta de un discurso desde el propio norte- sino que está periferia, el noroeste de México, se asuma como “otra” antropología, abrace la diversidad y se construya como una antropología heteroglósica y transnacional.

---

<sup>31</sup> La antropología mexicana mira hacia el norte básicamente buscando los límites septentrionales de Mesoamérica con una preocupación más puesta en la comprensión del sur que del norte de ese límite.

La transnacionalidad es la condición de la antropología del noroeste de México. No solo porque el corpus teórico y etnográfico sobre esta región cultural ha sido producto de múltiples antropologías del mundo; sino, y sobre todo, porque los sistemas culturales de los pueblos que aquí habitan también son transnacionales. Por lo tanto, tendríamos que convertir esta condición en proyecto para la consolidación de esta “otra” antropología.

A partir de los argumentos que hemos revisado hasta ahora, podemos establecer que estamos planteando un proceso en dos vías: por un lado, nos encaminamos al reconocimiento de la pluralidad de la antropología<sup>32</sup> y a la construcción de un discurso antropológico acorde con esta condición, es decir, pluralizado. Por otro, ante lo que hemos denominado como “la atomización” del conocimiento antropológico de los grupos indígenas del noroeste de México, vemos la necesidad de establecer conceptos heurísticos que permitan identificar algún tipo de unidad detrás de las diferencias, de manera que podamos encaminarnos a trascender el dato etnográfico particular (fundamental para el desarrollo de la teoría antropológica pero no suficiente) y generemos análisis comparativos que nos guíen en la construcción de un corpus teórico sobre el noroeste: de una antropología del noroeste susceptible de establecer un diálogo con otras antropologías.

En este sentido, al estudiar a los grupos que habitan en lo que llamamos el noroeste de México podríamos pensarlos más allá de su nacionalidad. En muchos casos, como en el de los pimas, podríamos pensar en “campos de estudio etnológicos”, en los términos que los definió de Josselin de Jong (1977 [1935]), que delimiten una zona de estudio en función de las configuraciones culturales propias de los pueblos originarios; sin poner los límites de esos campos en una frontera política, sino atendiendo a los parámetros que los propios grupos establecen como definitorios; es decir: *un campo de estudio etnológico transnacional*.

Sería importante que empezáramos a tomar en cuenta la forma en la que los pueblos indígenas de esta región definen y piensan la alteridad, así como atender a sus criterios de identificación e integración con los otros, que no necesariamente corresponden a nuestras

---

<sup>32</sup> Esto implica un ejercicio meta-antropológico, o “una antropología crítica de la antropología” como la que se plantea en la noción de “antropologías del mundo” de Escobar y Ribeiro (2006).

categorías añejas de “grupos étnicos” que están pensadas desde las políticas de administración de la diversidad del Estado nacional.

Por supuesto que es difícil llegar a acuerdos sobre los límites de un área o de una región como el noroeste de México cuando hemos enfatizado más las fragmentaciones que las continuidades. Mientras que los conquistadores y colonizadores del siglo XVII cometían el grave error de agrupar a los pueblos indígenas con los que se iban encontrando en grandes categorías homogeneizantes que impedían el reconocimiento de las particularidades culturales –como la denominación de pimas aplicada a una multitud de grupos distintos; los antropólogos hemos pecado de lo contrario, un obsesivo proceso de diferenciación y división de los grupos en tantas partes como sea posible hasta el punto de que terminamos queriendo ver en cada localidad a un grupo distinto.

Es entendible que en el proceso antropológico de comprensión de la diversidad cultural busquemos la unidad mínima de cultura de un grupo, es decir que centremos nuestra atención en la discrecionalidad cultural, en la diferencia antes que la unidad. Pero en algún momento, para que esa comprensión se vuelva relevante, tendremos que emprender el proceso contrario, ese de reagrupamiento de las partes segmentadas en unidades mayores de sentido.

En algunos casos, como en el de los pimas, los propios pueblos indígenas nos están marcando el camino. En el intento de reencontrar los vínculos rotos por la frontera internacional, los pimas de Arizona han iniciado una cruzada hacia los territorios de la Sierra Madre Occidental en México, en donde habitan esos otros pimas, los que todavía siguen *el costumbre*; los que recuerdan como pensar el mundo y cómo hablar de él. En este proceso, redefinen el territorio, lo que desde su mirada sería la tierra de los pimas y antes que dividir, integran a grupos que, de acuerdo con su discurso, tienen un origen compartido con ellos.

Es indudable que las fronteras políticas nacionales e internacionales han logrado su cometido, han cumplido con su razón de ser y han marcado distinciones y reconfiguraciones en función de las relaciones políticas, económicas y sociales que se establecen con quién se comparte el territorio. Los pimas de un lado y otro de la frontera

son distintos, no son el mismo grupo, sin embargo, parecen reconocer por debajo de esa diferencia una unidad.

Si quisiéramos hacer el ejercicio de buscar esa unidad –en el caso de los pimas, además de prestar atención a los elementos más evidentes como la lengua- tal vez deberíamos de recurrir al proceso inverso del que los llevó a distinguirse. Consideramos que leer las pimerías como “campo de estudio etnológico transnacional” nos permitirá identificar la unidad que hace más relevantes las diferencias. De esta manera podremos ahondar en el conocimiento de estos pueblos sobre los que sabemos todavía muy poco y generar un discurso antropológico más consistente que pueda ponerse en diálogo con otros discursos antropológicos sobre el noroeste.

En una suerte de conversación entre campos de estudio etnológicos podría dar inicio un proceso de reconstrucción (deconstrucción) de una unidad mayor delimitada no ya a priori, sino como producto de los límites fijados de manera local puestos a dialogar entre sí de manera que podamos ir reconfigurando, en un proceso de integración, a este vasto noroeste desdibujado.

### Capítulo III. Las Pimerías

#### *De pimas y Pimerías*

En 1995, mientras estudiaba el primer semestre de la licenciatura en Etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en la ciudad de México, nos pidieron que eligiéramos un grupo indígena y escribiéramos una monografía sobre él para acreditar la materia de “Atlas Etnográfico de México”; yo elegí a los pimas. Era uno de los grupos menos conocidos dentro del repertorio de grupos étnicos del país, sin embargo, yo sabía de su existencia desde que era pequeña pues solía pasar mis veranos en el pueblo de Maycoba en Sonora –la localidad pima más importante de la Sierra Madre Occidental- donde vivían mis abuelos maternos. Sin embargo, no conocía textos antropológicos que hablaran sobre ellos, así que me di a la tarea de buscarlos para la elaboración del trabajo escolar con el que tenía que cumplir.

Busqué primero en la biblioteca de la ENAH y para mi sorpresa sólo encontré un texto monográfico editado por el Instituto Nacional Indigenista (INI, actualmente CDI) sobre los grupos del noroeste en el que se incluían a los pimas, el autor era Andrés Ortiz Garay (1994). Estaba además el texto de Lilian Schiffler (1994) que hacía un recuento muy somero de los grupos indígenas de México en el que aparecían un par de párrafos sobre los pimas de Sonora y Chihuahua.

Decidí entonces ir a las oficinas del INI para buscar más información y entrevistar a algún especialista en el grupo, después de todo se trataba de la instancia gubernamental encargada de asuntos indígenas. Lo primero que descubrí es que en las oficinas centrales no había nadie que hubiera trabajado con los pimas. Pero, en la biblioteca de dicho instituto encontré un par de mecanoscritos sobre los pimas de Maycoba, uno era de Maximiliano Muñoz Orozco, no tenía fecha, era un documento suelto que trataba el conflicto entre los pimas y los mestizos en esa población. El otro era una especie de borrador de Andrés Ortiz Garay quién había escrito la monografía del grupo que publicó esta institución, el texto tenía el título de “Los pimas de Chihuahua y Sonora”. Eso fue todo lo que encontré.

Con eso y con mis recuerdos de la infancia, redacté mi primer trabajo sobre los pimas de Maycoba, un trabajo escolar que me hizo darme cuenta de lo poco que se había escrito sobre ellos en la antropología mexicana. Sin embargo, al revisar la bibliografía referida en ambos textos, me pude dar cuenta de que la mayoría de los trabajos citados habían sido producidos por antropólogos norteamericanos. Tampoco era una bibliografía muy extensa, pero era considerablemente más abundante que la producción mexicana al respecto.

Tal vez lo que me llamó más la atención en aquel momento fue darme cuenta de que entre los trabajos citados se encontraban algunos textos sobre pimas que habitaban del otro lado de la frontera internacional, en territorio norteamericano. Así, uno de mis hallazgos, tal vez el más importante entonces, fue saber que existían dos áreas en las que habitaban pimas: La Baja Pimería, en la región serrana colindante entre Sonora y Chihuahua en México; y La Alta Pimería, en el desierto del norte de Sonora y el sur de Arizona en Estados Unidos.

A decir de los autores arriba mencionados, al comenzar la década de los treinta del siglo XVII, 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*, pues ante la pregunta expresa de los colonizadores sobre quiénes era, ellos respondían “pima”<sup>33</sup> que significa “no entiendo”.

De la misma forma se creó el término Pimería para designar al extenso territorio en que habitaban estos grupos. Sin embargo, la evidente diversidad geográfica y medioambiental de una región tan vasta como esta, llevó a los colonizadores a diferenciar entre una Pimería Alta y otra Baja<sup>34</sup>, la primera comprendía las tierras desérticas que iban

---

<sup>33</sup> Como lo veremos un poco más adelante, en las crónicas de jesuitas se indica que la expresión utilizada por los habitantes de estas latitudes era “pim” que era una forma de negación. Ruth Underhill explica que esta denominación corresponde a la expresión “*pi nyi maach*” que se traduce como “no lo sé”, respuesta que daban los habitantes de esta región a las preguntas de los colonizadores españoles (1979 [1941]:2).

<sup>34</sup> 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.

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 los ríos Sonora, Matape y Yaqui hasta la Sierra Madre Occidental en el este de Sonora y el oeste de Chihuahua. (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. Aún hoy existen denominaciones como “pimas del desierto” o “pimas altos” y “pimas de la sierra” o “pimas bajos”. Según los autores que mencioné antes, los pimas del desierto de Sonora terminaron por fusionarse o confundirse con los pápagos (Tohon O’otham), por lo que los únicos pimas que habitan en territorio mexicano son los de la Sierra Madre Occidental asentados principalmente en la región de Maycoba, Yécora en Sonora y en las localidades correspondientes a la sección de Yepachi en el municipio de Temósachic y algunas localidades del municipio de Madera en Chihuahua.

Las Pimerías, entonces, se entienden como dos regiones que se distinguen a partir de un principio geográfico: La Pimería Alta ubicada en la región desértica del norte de Sonora y el sur de Arizona; la Pimería Baja situada al sureste de Sonora y oeste de Chihuahua en la región serrana. Sin embargo, se unifican a partir de una condición histórica y lingüística que implicó la definición de una continuidad a partir de lo que, ante los ojos de los colonizadores españoles era, si se me permite la expresión, el mismo tipo de indios.

Muchos años después de este primer ejercicio monográfico con fines escolares, en enero de 2003, tuve la oportunidad de regresar con los pimas de Maycoba y de Yepachi para realizar una investigación etnográfica sobre el grupo como parte del Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH. En aquella ocasión el tema sobre el que tenía que hacer la pesquisa era las nuevas religiosidades y los sistemas normativos indígenas.

Durante mi estancia en la comunidad de Yepachi en enero de aquel año, algunos pimas me comentaron que habían venido a visitarlos algunos pimas de Arizona, que allá también había pimas. Incluso, el Padre David había organizado un viaje con algunos pimas de la zona de Maycoba y también de las distintas comunidades de la sección de Yepachi para que visitaran a los pimas que vivían en el desierto de aquel estado norteamericano. Ellos me decían que eran de los mismos, nomás que aquellos se habían quedado por allá, del otro lado de la frontera. Fue en esta ocasión cuando les pregunté que si habían podido comunicarse con facilidad con ellos y uno de los pimas con los que platicaba me dijo “no, porque ellos hablan en inglés”.

De acuerdo a lo que en aquel entonces me platicaron, uno de los principales promotores de estas reuniones era precisamente el Padre David, quién además fungía como traductor, tanto de inglés en español como del pima a ambas lenguas. De las distintas conversaciones sobre el tema me quedé con la impresión de que la intención de estos encuentros era la de mostrarle a los pimas de esta región serrana que eran parte de un grupo mayor y que tenían una historia y una cultura que transcendía su localidad.

Como mencionamos en el segundo capítulo cuando hablamos de la participación del Padre David entre los pimas, una de las principales tareas de este sacerdote promotor de la cultura pima era la de fortalecer la cultura y la identidad de un grupo que parecía debilitarse frente a los embates de la modernización y ante la presencia hegemónica y dominante de los mestizos, según lo podía apreciar este comprometido monje capuchino quién había llegado a la región de los pimas al iniciar la década de los noventa. No tenemos información de algún contacto, previo a la presencia del Padre David en la región, entre los pimas de la Sierra en México y los del desierto en Arizona.

Desde mayo de 2004 me integré como profesora-investigadora de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (antes ENAH Chihuahua) con un proyecto de investigación sobre los pimas, desde entonces he estado desarrollando mi trabajo etnográfico con este grupo en la Sierra Madre Occidental en el noroeste de México, principalmente describiendo y analizando el ritual de Semana Santa en Maycoba y las relaciones entre los pimas y los mestizos. En las diferencias estancias de campo que hice en las comunidades pimas de la Sierra, me intrigaba si los pimas de México seguían teniendo

algún contacto con los de Estados Unidos y siempre tuve la inquietud de hacer un trabajo comparativo entre ambos grupos.

Sin embargo, fue apenas en el verano de 2013 que tuvimos la oportunidad de visitar la Comunidad Indígena Pima del Río Gila en el área de Phoenix Arizona, Estados Unidos. Habíamos viajado a finales de julio a Tucson para consultar las bibliotecas de la Universidad de Arizona, con la intención de familiarizarnos más con la producción antropológica sobre el Southwest y tener un panorama más amplio de las configuraciones culturales de los pimas de ambos lados de la frontera. Esta investigación bibliográfica resultó muy fructífera, nos encontramos con trabajos muy interesantes sobre los grupos indígenas de la región y pudimos visualizar el área que veníamos trabajando en la última década desde el otro lado de la frontera.

Mientras estábamos ahí, recibimos la invitación de nuestro colega, el lingüística Luis Barragán, quién en ese momento trabajaba en las oficinas del Huhugam Heritage Center<sup>35</sup>, el museo comunitario de los pimas que habitan en esta región, los Akimel O'odham<sup>36</sup> (gente del río). Para nosotros representaba una enorme oportunidad visitar una comunidad pima dentro de lo que en términos históricos se llamó la Pimería Alta. Al llegar nos sorprendieron, sobre todo, las instalaciones tan sofisticadas del museo; Luis nos presentó al presidente de la Delegación Internacional Pima. Él está a cargo de establecer el contacto y fortalecer los lazos entre los pimas de Arizona en el suroeste de Estados Unidos y los pimas de Chihuahua y Sonora en México.

Es claro que las condiciones de vida de los Akimel O'otham son absolutamente distintas a los de los O'oba u O'ob, como se denomina a los pimas de México. Su apariencia física también lo es. Su lengua es la misma pero existe una variante dialectal importante que dificulta el entendimiento entre los pocos hablantes que quedan de ambos lados de la frontera. Por momentos se puede pensar que la única similitud está en la

---

<sup>35</sup> El término Huhugam hace referencia a los ancestros de los Akimel O'othom (pimas), el nombre de este museo se podría traducir como Centro de Herencia Ancestral.

<sup>36</sup> Hay variaciones en la forma en que se escribe en etnónimo de los pimas que habitan en las riberas de los ríos que corren por la zona de Phoenix en Arizona, a veces se encuentra como Akimel O'otham, otras como Akimel O'othom y algunas más como Akimel O'odham.

denominación que recibieron de los colonizadores y que asumen como distintivo: “los pimas”, es decir, los habitantes de las Pimerías.

Cuando conocimos al presidente de la Delegación Internacional Pima en Arizona, le preguntamos si había viajado a México y si conocía las comunidades de la Sierra; él nos dijo que habían visitado a los pimas de México en varias ocasiones, conocía a algunos antropólogos de Sonora, al Padre David y también a algunas personas que trabajan en instituciones culturales o de asuntos indígenas en Chihuahua, además de que tenía una relación cercana con varios pimas, entre ellos, Don Alberto de Yepachi.

A diferencia de lo que nos habían comentado los pimas de Yepachi, el presidente de la Delegación Internacional Pima (de ahora en adelante PDIP) señaló que sí se comunicaba con ellos en pima y que se podían entender, sobre todo ahora que él se ha familiarizado un poco con el español, ya entiende más a los pimas que viven en México.

En aquella primera conversación, el PDIP señaló que todos los indígenas de Sonora y Chihuahua eran pimas, los pápagos, los guarijíos, los yaquis, etc.; nos dijo que él los entendía a todos, pero que los pimas de Yepachi eran como sus antepasados. Yo le pregunté por sus visitas a Sonora, pues me parecía que sería más fácil por la cercanía geográfica que estuviera en contacto con ellos, sobre todo por el Padre David, quien sería un traductor o intermediario ideal puesto que conoce muy bien a los pimas de México, habla pima y también habla inglés que es su lengua materna. Me dijo que sí había ido a Maycoba y había estado en contacto con el Padre David, pero que se sentía más cercano con los de Yepachi. De hecho señaló que a él le gustaría vivir en Yepachi. Algo que me llamó la atención es que no hiciera tanto énfasis en su relación con los pápagos, Tohon O’otham (gente del desierto), con quienes por supuesto tienen una mayor cercanía geográfica, lingüística y comparten la misma nacionalidad.

En los discursos de ambos lados de la frontera podemos ver que los grupos le atribuyen un vínculo más cercano con el pasado a los pimas que se quedaron “del otro lado”. Los pimas que habitan la región Serrana del noroeste de México, se refieren a los de Arizona como “los que se quedaron allá”, aludiendo a un viaje que inició en el norte y fue avanzando hacia al sur (tal como lo suponen los estudios sobre los procesos de distribución

de la población para esta región)<sup>37</sup>. Pero los pimas del desierto del suroeste norteamericano, van a pensar a los pimas de México como los que todavía viven como antes, los que son como ellos eran.

Para poder profundizar en la relación entre los habitantes de estas dos regiones delimitadas a partir de sus características geográficas y medioambientales, pero caracterizadas en función de la continuidad cultural de sus habitantes, es necesario primero que describamos las características que les han sido atribuidas y los procesos de configuración cultural que dieron lugar a esta separación y denominación como Pimerías Alta y Baja.

### ***La conformación histórica de las Pimerías y su configuración como regiones culturales.***

Para poder situar nuestra reflexión, es importante que nos aproximemos a la historia y etnografía de las Pimerías a partir de los trabajos que condensan la información sobre cómo se constituyeron éstas como dos regiones culturales distintas tanto para su conquista y evangelización como para su estudio; de manera que podamos plantear cómo deberíamos de aproximarnos al estudio de los grupos que habitan en la actualidad en ellas.

Lo primero que tenemos que enfatizar es el hecho de que el origen de estas denominaciones se ubica en el proceso de conquista y colonización española que alcanzó estos territorios en el siglo XVII. La necesidad de clasificar a los grupos sobre los que se iban a imponer, llevó a encontrar comunes denominadores a partir de los cuales se unificaron en extensos conglomerados. El mismo proceso de avanzada, colonización y evangelización del septentrión mexicano provocó la reconfiguración de sus habitantes de manera que los límites étnicos se alteraron. Carl Sauer, en la introducción a su artículo sobre “La distribución de las tribus y las lenguas aborígenes del Noroeste de México” lo describe así:

La llegada de los españoles provocó en todas partes el desplazamiento de los nativos, si no de manera violenta en todos los casos, sí en cambio de forma efectiva [...] Los reales de minas pronto contribuyeron a la disminución de los indios en las áreas colindantes, al igual que a la deforestación de los bosques. Asimismo, de gran importancia fueron los traslados de indios que efectuaron las misiones, es decir, las llamadas ‘reducciones’. Ahí las tribus

---

<sup>37</sup> En una ocasión, platicando con un pima de La Dura (una rancharía cercana a Maycoba, en Sonora) le preguntamos “¿De dónde viene ustedes?” y él nos contestó “Pues dicen que del norte, de por allá de Alaska”.

más débiles fueron absorbidas por las fuertes, y o pocas fueron desapareciendo en el proceso de mexicanización, es decir, el paso de 'indio' a 'gente de razón', primero mediante la mezcla de las etnias indígenas para anular la conciencia tribal, más tarde por mestizaje [...] La encomienda pronto representó el fin de la individualidad tribal (1998 [1934]:97-98).

A partir de esto podemos entender como la enorme diversidad con la que se iban encontrando los colonizadores en su expansión hacia el norte de la Nueva España, representaba un escenario complejo que tenía que ser simplificado para su conquista. De tal suerte que se crearon grandes categorías para clasificar a distintos grupos tribales que tuvieran algún común denominador, por ejemplo la lengua. De la misma manera, se establecieron límites regionales a partir de los cambios en la geografía y la ecología que permitieran trazar estrategias distintas en contextos distintos. Así van a surgir como categorías clasificatorias de la diversidad ecológica y geográfica las denominaciones de Alta y Baja Pimerías; que suponían algún nivel de unidad lingüística y tal vez cultural a su interior.

Como lo veremos a continuación, existe una asimetría importante entre las dos Pimerías en términos de su estudio y de la información que sobre ellas se tiene. Mientras que la Pimería Alta representa una de las regiones mejor documentadas y, por lo tanto, más estudiadas en términos históricos; la Pimería Baja no cuenta con el mismo arsenal de documentos históricos y archivos que permita un trabajo historiográfico semejante al que se ha realizado sobre la Alta. Sin embargo, existen trabajos como el de Carl Sauer que nos arroja luz sobre ella. Empezaremos nuestra descripción entonces por la región mejor documentada.

### *La Pimería Alta*

En 1977, la UNAM publicó el libro "Etnología y Misión en la Pimería Alta" del historiador Luis González R.; un trabajo que compila las crónicas de algunos misioneros jesuitas que narran sus travesías por el Noroeste de México durante la primera mitad del siglo XVIII y describen sus encuentros con los habitantes de la frontera septentrional más importante de la Nueva España conocida como Pimería Alta:

Algunos escritos se refieren a Sonora en general, y otros a su porción septentrional, llamada Pimería Alta, que se extendía hasta el actual Estado de Arizona. Esta región, colindante por el sur con la Pimería Baja, simboliza la frontera más importante en la expansión colonial y misionera de la Nueva España en la primera mitad del siglo XVIII, y la línea defensiva de

los establecimientos españoles contra las incursiones hostiles de la Apachería y las amenazas extranjeras del norte (González, 1977: 7).

Debido a la importancia estratégica que tenía esta región para el gobierno novohispano, son muchas las crónicas que se pueden encontrar sobre ella; el gran interés histórico por esta frontera la ha convertido en una de las regiones mejor documentadas; esta situación había sido advertida ya, en la década de los treinta, por el geógrafo cultural norteamericana Carl Sauer:

Debido a que los pimas altos constituían la frontera norte de las misiones jesuitas y el avance del dominio español contra los apaches en los Estados Unidos de hoy, ha habido mayor interés por su historia que por la de las tribus más al sur, por lo que sabemos más acerca de ellas. Su gran misionero, el padre Kino, fue una de las figuras más pintorescas en la historia de las misiones; cabe mencionar aquí que un distinguido oficial de frontera, Juan Bautista Anza, tenía sus cuarteles en territorio pima. Otro oficial, el capitán Juan Mateo Mange, escribió sobre la pimería una de las memorias más exactas de cuantas se escribieron en la Nueva España, que además incluye la relación del padre Luis Valverde sobre los pimas, escrita en 1716, la cual es también una crónica muy aceptable. Posteriormente, fray Francisco Garcés hizo una detallada relación de la región y la vida de los pimas. Los escritos de estos hombres admirables tratan en gran parte de lo que actualmente es el estado de Arizona, y han sido anotados e interpretados por Bolton, Coues, Bandelier y otros estudiosos norteamericanos, de tal suerte que ninguna otra región de la Nueva España es mejor conocida que ésta (Sauer, 1998 [1934]: 156-157).

Mientras que el trabajo de Luis González consiste en una revisión y reproducción de las crónicas de siete jesuitas que participaron en el proceso de evangelización –o conquista espiritual como ellos la llamaron- en el noroeste de México, particularmente en el estado de Sonora y parte de lo que actualmente es Arizona en Estados Unidos; el trabajo de Carl Sauer es un tratado de geografía cultural (arqueogeografía como el la llamó)<sup>38</sup> que, aunque también se apoyó en una escrupulosa revisión documentos históricos y lingüísticos, implicó además un recorrido exhaustivo de este autor por muchos de los territorios que describe en su obra. González R. va a leer desde México la región fronteriza del noroeste, mientras que Sauer va a avanzar desde el Gran Suroeste norteamericano para adentrarse en el sur de esa área cultural y trascenderla hasta llegar al Occidente de México y de regreso.

En ambos casos, la Pimería Alta va a cobrar particular relevancia por tratarse de una zona de tránsito, una frontera histórica de gran importancia política y estratégica para la Nueva España desde la lectura de González. Una frontera cultural que marcará la vía de

---

<sup>38</sup> Ignacio Guzmán Betancourt recopiló y tradujo algunos de los textos más importantes de la obra de Sauer en un libro que lleva como título el nombre de uno de sus trabajos más reconocidos “Aztatlán”. En el prólogo que escribió Guzmán Betancourt a esta obra, nos aporta datos muy relevantes sobre la vida y obra de este peculiar geógrafo norteamericano tan íntimamente vinculado con la antropología.

tránsito entre dos grandes áreas culturales desde la lectura de Sauer. De esta manera, nos apoyaremos en estos dos autores para hacer un ejercicio de reconstrucción de esta “región cultural” y su relación con su complemento: La Pimería Baja.

En uno de los relatos del jesuita Luis Xavier Velarde (1716) reproducido por Luis González, este misionero –considerado por el autor como un historiador y etnógrafo de la Alta Pimería- explica que el origen del término pima para referirse a los habitantes de esta zona del noroeste de México se encuentra en la expresión de negación “pim” que solían repetir los “ootoma” y “otama”<sup>39</sup> en singular, que es como se llamaban así mismo los pobladores de este lugar (Velarde, *apud* González, 1977: 27). De esta manera, podemos pensar que los pimas eran quienes decían “pim” y las Pimerías se definieron por la continuidad de habitantes que utilizaban esta negación.<sup>40</sup>

Este mismo misionero va a advertir sobre la distribución de los pimas que esta llega hasta confines tan lejanos como los de Sierra Madre Occidental y desde ahí se pueden encontrar asentamientos pimas que corren hasta las regiones cercanas a las costas del estado de Sonora en lo que se denomina Pimería Baja, aunque parece que esos no son su principal tema de interés:

Lo que carece de duda es la multitud de pimas desde Yépachi en la sierra Madre, por todas las misiones de Yécora, Onapa, Moris, Mobas, Onobas, Tecoripa y Ures, administra la Compañía de Jesús en pueblos grandes, aunque mezclados con indios de nación egudeve, y otros que viven en San Marcial, Nidope, Guaymas, conocidos por Pimería Baja. Pero mi intento es hablar de la Alta (Velarde, *apud* González, 1977: 29-30).

---

<sup>39</sup> En una nota al pie del propio Luis González, la número 2, el autor aclara que “estas dos plabras *Otama* (sg.) y *Ootoma* (pl) significan en pima “gente” o “nación” o “pueblo”, y equivalen a las del idioma tepehuán actual, con quién están culturalmente emparentados, *Odame*, *Odami* (Rinaldini, 1743: 65 y Pennington, 1969: 3). Esta autodenominación indica cierto etnocentrismo, no infrecuente en otros pueblos; ellos son los hombres (González, 1977:29-30). Cabe mencionar que estos son términos que se reproducen de manera muy semejante entre los pápagos y son utilizados por los pimas del Río Gila como Akimel O’otham (gente del río); entre los pimas bajos las denominaciones presentan alguna variación: o’ob para los pimas de Maycoba, o’oba para los pimas de Yepachi. Además de que existe la reciente observación de que el etnónimo o forma de autodenominación de los pimas bajos sería la de *Oískama*, tal como lo propone Oseguera (2013).

<sup>40</sup> Nos llama fuertemente la atención que el jesuita Velarde señale que “No faltan fundamentos para pensar que los indios nayares son pimas o descendientes de ellos” (*apud* González, 1977:29) Los nayares se refieren a los indígenas coras y huicholes de Nayarit y Jalisco. González señala que es posible que haga esta relación a partir del hecho de que son parte de la misma familia lingüística, la uto-azteca. Como veremos nosotros, hay varios trabajos como los de Jáuregui (2008) , Neurath (2004) y Reyes (2004) que ahondan al respecto de esta relación.

De esta manera, el padre Velarde nos ofrece una delimitación de ambas Pimerías, aunque su atención esté puesta en la Alta. Pero podemos encontrar en su relación, una serie de datos que nos permiten observar que estas vastísimas regiones eran en realidad espacios de diversidad, en su interior habitaban una variedad de grupos que compartían una lengua con variantes dialectales o, en el caso de lenguas distintas, la pertenencia al mismo tronco lingüístico que les otorgaba la cualidad de expresar su negación en los mismo términos, “pim”, que terminaron por ser los criterios de definición de estas regiones a partir de identificar una continuidad lingüística que permitió establecer una continuidad regional a pesar de las variaciones geográficas tan considerables. Sobre los límites de la Pimería Alta Velarde señala:

Corre, pues, esta Pimería Alta de sur a norte desde los 30 grados hasta los 34, que se cuentan desde esta misión de Nuestra Señora de los Dolores hasta el río de Gila, que después se junta con el Colorado; y de oriente a poniente, desde el Valle de los pimas llamados sobaipuris hasta las cercanías y costa del Seno del Mar Californio, habitadas de los pimas sobas.

Las naciones que confina esta Pimería son tan numerosas, y por la mayor parte tan desconocidas por la del norte, que con razón llaman la América Septentrional Incógnita. Aunque, con las entradas de los padres Eusebio Francisco Kino y Agustín de Campos, se han tenido algunas noticias ignotas de los antiguos, de las cuales daré las más averiguadas, después de haber puesto los demás confines de esta Pimería quien tiene por el oriente, bajando de norte a sur desde el Nuevo México, las naciones apaches y sumas, jócomes, janos, y parte de la ópata, que es la mayor provincia de Sonora, con quien confina la Tarahumara [36r] Alta, dividida con la Sierra Madre.

Por el sur tiene el resto de las naciones ópata [y] egudebes, pertenecientes a dicha provincia. Y entre ellas, y la Sierra Madre, de oriente a poniente, la Pimería Baja. Tiene, asimismo al sur, la provincia de Sinaloa, con sus adyacentes naciones yaquis, mayos, etcétera, hacia la Nueva España.

Y Más occidentales, a las naciones series y tepocas, de corto número y aun no bien reducidas, ni declaradamente enemigos de todos; aunque, en viendo la suya, hacen algunos daños. Al mismo poniente tiene el Seno Californio o Mar Rubro, que la divide de aquella isla y misiones que en ella tiene la Compañía. Y por la contra costa, al extendido mar del Sur.

Al norte de esta Pimería, en altura de 36 a 37 grados, está el reino de Nuevo México. Y de las vertientes de cerro y pueblo llamado Acoma tiene su origen el río Gila, a quien algunos llaman río Grande. Y a poca distancia de su nacimiento corre casi derecho de oriente a poniente, hasta que después de recibir otros ríos, y juntándose poco antes de la nación yuma con un brazo del Colorado poco antes del mar, con el resto desemboca en el seno del Mar Californio” (Velarde *apud* González, 1977: 30-33).

De manera muy clara podemos ver la diferencia en la precisión con la que Velarde define los límites de la Pimería Alta respecto de su escueta mención de los pueblos pimas que habitan en la Baja. La relación de “naciones” que habitan en la denominada Pimería Alta muestra una gran variedad de grupos emparentados a los que los cronistas (misioneros

y conquistadores) dieron el mismo apellido. Así tenemos a grupos como: pimas sobas, pimas sabaipuris y pimas pápagos.

Por su parte, Carl Sauer va a apuntar que los pimas norteños fueron llamados *hímeris*, que significa “cuervos”. El autor señala que de ahí toma su nombre la localidad de Imuris que se encuentra en el estado de Sonora, al norte de Magdalena, localidad que corresponde al centro de la antigua región pima. Este pueblo era enemigo de los ópatas y aparecía en las crónicas como “la gran nación de los hímeris”, entre ellos establecieron sus misiones los jesuitas al iniciar la segunda mitad del siglo XVII (Sauer, 1998 [1934]:156):

La actividad misional jesuita comenzó entre ellos en 1650; el anua de 1653 (Misiones, 26) informa de un inicio previo de tres años en las primeras rancherías hímeris del oeste; un grupo de estos indios congregado en un lugar del valle a una legua de Saracachi, el último pueblo ópata con misión por el rumbo del noroeste. La región pima empezaba a corta distancia hacia el norte; y aquí, en la alta y fría cuenca de Dolores, el padre Kino comenzó en 1687 su famosa carrera de apóstol de los pimas. Más hacia el oriente la misión ópata de Bacoachi, en un afluente del río Sonora, daba acceso también a un grupo de “hímeris del norte”; el anua de 1653 informa que un buen número de hímeris habían sido congregados y bautizados. Esta congregación pima se conoció más tarde con el nombre de Muticachi, y estuvo involucrada en un levantamiento ocurrido entre 1688 y 1689 (Provincias internas, 30, 5). (Sauer, 1998 [1934]:156)

A pesar de la delimitación tan puntual que se hizo de los lindes de la Pimería Alta y de que existen documentos que identificaron con mucha precisión prácticamente todos los asentamientos pimas<sup>41</sup>, Sauer advierte que los límites de esta región hacia el noreste no tienen una frontera clara. Y señala que al norte de lo que se conoce como “El valle Salado” en el alto Gila, habitaban los apaches, enemigos de los pimas (Ver Mapa 2 pág. 112). En la crónica de Vázquez de Coronado se refiere a ellos como “las gentes más bárbaras que jamás se hayan visto. Viven en chozas separadas y no en poblados; viven de la cacería” (*apud* Sauer, 1998 [1934]: 157). Sobre la relación entre los pimas altos y los apaches, en la reproducción de la crónica de Velarde que hace Luis González aparece lo siguiente:

De la otra y a esta banda del Gila, asimismo al nordeste, viven los apaches (a quienes los pimas llaman tarosoma), jurados enemigos de la provincia de Sonora en que, acompañados de los jócomes y algunos janos (antiguamente también de los sumas) hacen todos los años muchos y grandes robos de caballadas, y a veces muertes, sin que los dos presidios de janos y Sonora los hayan podido contener en sus límites. Son también enemigos de nuestros pimas, con los cuales ha muchos años tiene guerra. Y ciertamente los pimas tienen, por lo

---

<sup>41</sup> Sauer menciona la “Memoria histórica de la pimería alta de Kino” editado por Herbert Eugene Boltón, en donde se incluye un mapa en donde aparecen demarcados todos los asentamientos pimas y papágos de la región (1998 [1934]: 157).

regular, muy buenos sucesos a los cuales atribuimos, los que vivimos en esta Pimería, el ser menores y menos frecuentes los daños (Velarde *apud* González, 1977:33).

Como se verá de manera recurrente, y lo analizaremos un poco más adelante, la figura de los apaches representa la alteridad frente a los pimas – en general frente a los grupos que habían sido organizados a partir de las misiones- y serán un referente simbólico e identitario central en el discurso de los pimas sobre sí mismos. En diferentes ocasiones, incluso en algunos rituales, la figura de los apaches va a representar la adversidad que han tenido que superar los pimas tanto de la Alta como de la Baja.

Los vecinos más cercanos de los apaches, los pimas más septentrionales, será los denominados *sobaipuris* que ocupaban el valle del río San Pedro en el actual estado de Arizona, al norte del Gila. Sauer nos dice que este mismo nombre se daba a los pimas que habitaban el área de Tucson (1998 [1934]:158), por lo que podemos pensar que se trata de los que antecederieron a los Akimel o'otham que ocupan esa región en la actualidad. Mientras que los pimas *soba* se ubicaban en la zona del medio y bajo Altar en Sonora. Estos pimas tomaron su nombre de un cacique de la región y, dice Sauer, era “casi equivalente del término *piato*” (1998 [1934]:158).

Por su parte, los pápagos eran identificados también como los pimas occidentales del desierto y, a decir de este autor, paulatinamente se fueron fundiendo con los pimas de los valles de Altar y Santa Clara en donde había tierras más fértiles y la comida segura que proveían las misiones. Sobre ellos, el padre Pfefferkorn nos dice:

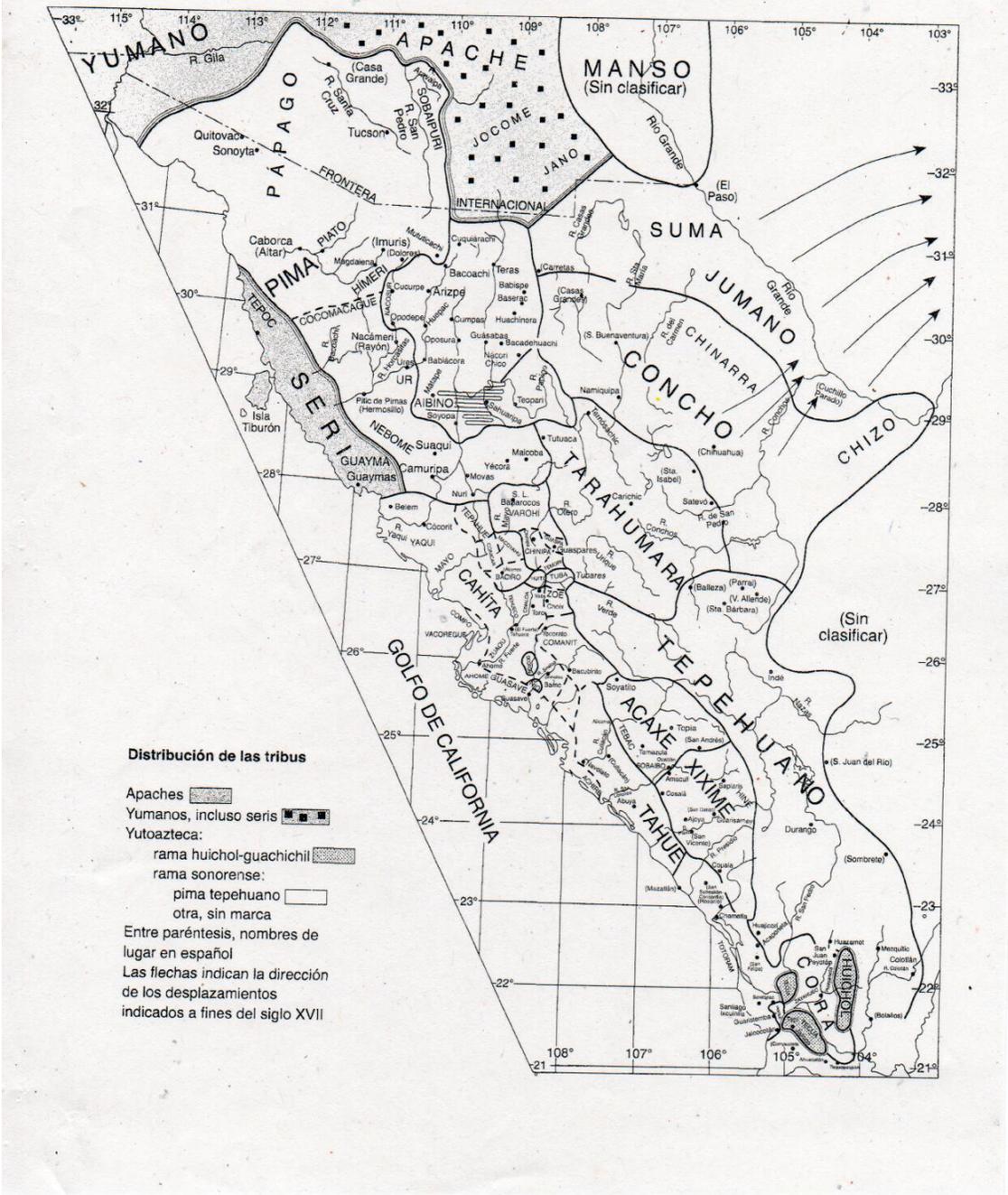
Desde el Gila y los sitios de los cocomarcopas se extiende una gran franja de territorio hacia el suroeste en el grado 33 [sus latitudes eran por lo general uno o dos grados más altas] y en los límites de las conversiones de Sonora, que está habitada en su gran mayoría por los llamados papabi-ootam, más conocidos como pápagos. Esta gente, es verdad, habla la misma lengua que los pimas, y probablemente descienden de éstos, pero es vista con desdén por los pimas por considerarlos de origen bajo. La tierra de los pápagos tiene una gran escasez de agua, y rara vez recibe la lluvia fertilizante; es arenosa en su mayor parte y es muy poco propicia para producir granos y otras cosas necesarias para la vida, por ello muchos de los habitantes se ven obligados a subsistir de la caza y de productos silvestres. En años muy malos los pobres nativos, movidos por el hambre, vienen a buscar sustento en las misiones [vol. I, pp. 10-11]” (*apud* Sauer, 1998 [1934]:158).

Lo primero que viene a nuestra mente tras leer esta descripción de un misionero jesuita sobre los pápagos, es que se les atribuía características asociadas con los apaches, en el sentido de no ser pueblos cultivadores, sino cazadores y recolectores. Desde esta versión, podemos ver que esos eran atributos poco atractivos para los pimas, o por lo menos así lo

entendían los sacerdotes de las misiones de la Pimería Alta, quienes apreciaban a los pueblos pimas con mejores cualidades que sus vecinos del norte y del desierto.

Lo otro que también va a llamar nuestra atención es el hecho de que en el discurso etnográfico contemporáneo sobre estos grupos, parece encontrarse una relación inversa entre ambos; se asume que son o fueron los pimas los que se asimilaron a los pápagos (Tohon o'otham, la gente del desierto), que en la actualidad gozan de mayor popularidad etnográfica.

En contraste, como lo mencionamos en las primeras páginas de este capítulo, los pimas de Arizona (la gente del río, los Akimel o'otham) no parecen interesados en establecer de manera explícita, o bajo un discurso etnicista, su relación con los papágos. Aun cuando ausmen la estrecha cercanía que tienen con ellos, en su discurso étnico se distinguen de manera muy clara. Sin embargo, con los pimas bajos, que se encuentran a cientos de kilómetros más al sur, consideran tener un lazo histórico mucho más estrecho que los lleva a incluirlos en su discurso etnicista como parte de sí mismos. Sobre esto ahorraremos más adelante.



Mapa 2. Tribus del Noroeste de México. Elaborado por Carl Sauer en 1934 (1998:199).

En 1935, Sauer publicó un artículo titulado “La población aborigen del noroeste de México”. En este trabajo Sauer ya no va a hablar tanto de la región como tal, sino de sus habitantes en términos culturales y demográficos. Lo primero que nos dice sobre quienes habitaban en la Pimería Alta (a los que se referiría como pimas altos) es que tenían una cultura inferior a la de los pimas bajos, aunque no desarrolla mucho al respecto y más bien se centra en el proyecto de conversión encabezado por los misioneros jesuitas<sup>42</sup> en esta región y particularmente, para el caso de la Pimería Alta, en la labor del padre Eusebio Francisco Kino.

En su narración aparece de nueva cuenta esta relación un tanto ambigua entre pimas y pápagos, en donde los segundos aparecen en algunos relatos como un tipo más de pima (ubicados más hacia el occidente y en el desierto); pero en otras narraciones, como la que a continuación presentamos, se presentan como un grupo que habita en la misma región –la Pimería Alta- pero totalmente diferenciado de los pimas:

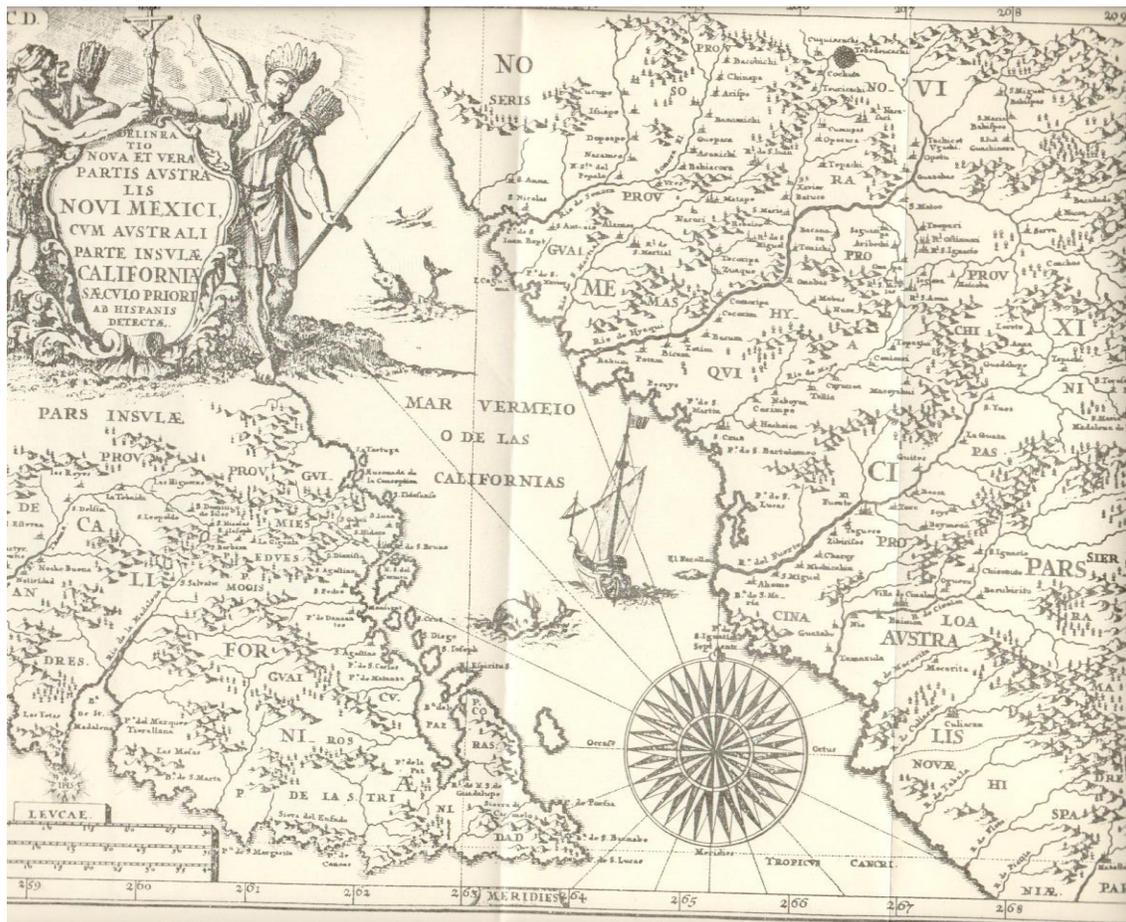
El trabajo misionero entre estos indios coincidió con el inicio de las guerras en la frontera norte, que en el siguiente siglo y bajo el liderazgo de los apaches asolaron la pimería hasta dejarla casi enteramente despoblada. Las gentes occidentales del desierto, los pápagos, que antiguamente eran mucho menos numerosas, sobrevivieron en mayor cantidad que los pimas del valle oriental. Es probable en efecto que los pápagos sean casi tan numerosos ahora como lo fueron en tiempos del descubrimiento de la región. Los datos acerca de ellos se encuentran sobre todo en la llamada *Memoria histórica de la pimería alta*, de Kino, y en la relación de Juan Mateo Mange, *Luz de tierra incógnita* (Sauer, 1998 [1935]:237).

Por otro lado, de acuerdo con las investigaciones de la arqueóloga mexicana Beatriz Braniff (1992) -que realizó un arduo trabajo en esta región tratando de delimitarla y definirla para su estudio- uno de los principales criterios en la definición de regiones en el noroeste de México sería el ecológico; pues a partir de este se pueden trazar diferentes tradiciones culturales asociadas con las particularidades del medio en el que habitan.

---

<sup>42</sup> Sauer va a ser enfático sobre el valioso material documental producido por los misioneros jesuitas a quienes considera unos observadores agudos e inteligentes. Va a destacar que, a diferencia de los franciscanos, los jesuitas se procuraban aprender la lengua de los nativos, lo que enriquecía todavía más sus descripciones de la cultura de estos grupos. Incluso llega a decir que “Se podría, por ejemplo, compilar una detallada geografía física y cultural del noroeste novohispano directa y enteramente de las fuentes jesuitas. Estos testimonios documentales no apologeticos podrían asombrar a cualquier estudiante por su confiabilidad y agudeza en las observaciones (1998 [1935]:202).

De esta manera, en su trabajo “La Frontera protohistórica pima-ópata en Sonora, México”, Braniff va a identifica al Río San Miguel como una frontera ecológica y etnohistórica que demarca hacia el occidente la región del desierto y hacia el oriente la región serrana. Este río separaba además, en terminos etnohistóricos, a la Pimería Alta ubicada en el occidente, de la Opatería que se desarrollaba hacia el oriente de este afluente (1992:19-24).



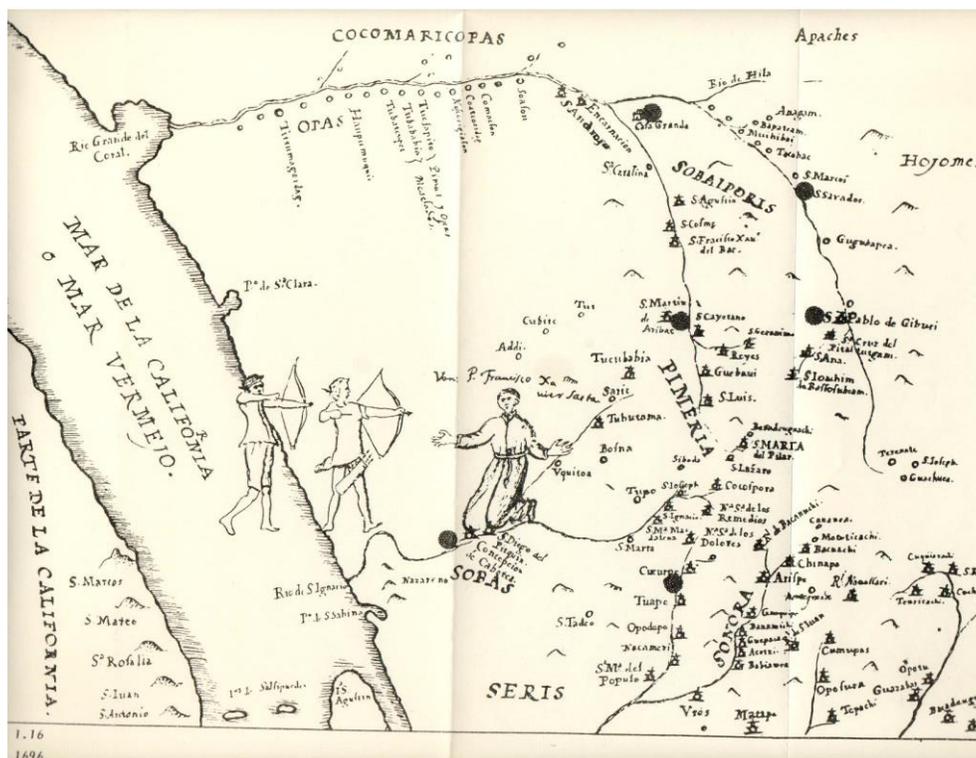
Mapa 3. Tomado de Braniff 1992. Contraste entre las zonas serranas y el desierto del noroeste.

En este sentido, para Braniff, la distinción más relevante sería aquella que se marca entre los grupos que habitan en el desierto frente a los de la sierra o las regiones más

propicias para el cultivo.<sup>43</sup> En este trabajo, nos encontramos nuevamente con la ambigüedad frente a la caracterización de los pápagos (la gente del desierto) que unas veces aparecen como una variante de los pimas y otras como un grupo distinto simplemente emparentado lingüísticamente. Sobre esto Braniff señala:

Ya fuera de Sonora, en el sur de Arizona y Nuevo México, también encontramos que existe un contraste desierto-montaña que se reconoce a través de los estudios arqueológicos. En el desierto se identifica tradicionalmente a una cultura llamada Hohokam, que por varias centurias se adaptó a ese ambiente muy árido, y al oriente se reconoce a otra cultura llamada Mogollón que, por mucho tiempo, se adecuó esencialmente al medio ambiente de la montaña.

En los momentos históricos –siglo XVII- la mayor parte del sur de Arizona estaba ocupada por los pimas altos y grupos afines como los sobaipuri sobre el río San Pedro, y los pápagos, en el desierto. En Nuevo México, en el alto río del Norte (actualmente río Bravo para los mexicanos y río Grande para los norteamericanos) vivían los cultivadores llamados indios pueblo. Entre todos estos grupos crecía por momentos la amenaza constante de los nómadas –los apache, entre otros-, que muy pronto ahuyentarían a muchos pueblos de sus asentamientos originales, en un continuo asedio que fue detenido hasta principios de este siglo (1992: 27-28).



Mapa 4. Tomado de Braniff (1992). Distribución de grupos indígenas en la región septentrional del noroeste de México.

<sup>43</sup> Es precisamente de esta distinción que surgen términos como “pimas del desierto” y “pimas de la sierra” como alternativas a los términos altos y bajos.

Después de la revisión de estos autores, tenemos claro que la Pimería Alta se refiere a la región occidental respecto del río San Miguel, la parte septentrional desértica del estado de Sonora que corre hasta internarse en el estado de Arizona y que encuentra sus límites entre los cauces del norte de Río Gila y hacia el oriente el río San Pedro. Pero ¿quiénes son entonces los pimas altos si no son los pápagos, los sobas o los sobaipuris? Los pimas altos son todos esos grupos que habitan la Pimería Alta, por lo tanto, a lo que los autores y los cronistas se refieren simplemente como pimas serían aquellos grupos que se quedan sin una clasificación particular, sin una ubicación específica en ese vasto desierto. Insistimos pues en el hecho de que la denominación “pima” parece más un apellido<sup>44</sup> que un nombre.

Sauer va a ser quién se refiera de manera más puntual a estas clasificaciones específicas a partir de los lugares que ocupaban los grupos, o entidades tribales como él las denomina, y por ello habla de unos pimas altos en particular: los llamados *hímeris*, que en su artículo de 1934 señala que era la forma en que antiguamente se denominaba a “los pimas altos”<sup>45</sup>; en su artículo de 1935 nos dice que son los pimas vecinos del noroeste de los ópatas:

Los pimas que vivían al noroeste de los ópatas eran conocidos con el nombre de hímeris, y los misioneros de los ópatas los consideraban como una grande y belicosa nación. Su tierra es una de las más atractivas del noroeste mexicano, que en tiempos antiguos (es decir, antes de que la ocuparan los pimas)<sup>46</sup> tenía una numerosa población (1998 [1935]: 238).

Lo que nos resulta particularmente interesante, a partir de todas estas apreciaciones, es el hecho de que, por un lado, hubo grupos que se fueron fundiendo y, en algunos casos, perdiendo entre otros hasta convertirse en algún tipo de “indio” genérico (como lo advertía antes Sauer). Pero también se dio el proceso contrario, grupos como los pápagos que en principio eran considerados o aparecían en las crónicas como un tipo específico de pimas, que fueron cobrando una relevancia tal en la región que terminaron “particularizándose”

---

<sup>44</sup> Podemos encontrar la misma lógica si pensamos en la forma en la que los grupos que actualmente ocupan los territorios correspondientes a la Pimería Alta se llaman a sí mismos: Tohon O’otham (gente del desierto) Akimel O’otham (gente del río). O’otham se traduce como “gente”. Los pimas son la gente que habita la Pimería.

<sup>45</sup> Sauer apunta que el nombre de “pimas altos” se comenzó a utilizar como tal a finales del siglo XVIII (1998 [1934]:140).

<sup>46</sup> No estamos claros si esta anotación que hace Sauer se refiere al hecho de que los pimas fueron denominados como tal con la llegada de los españoles y por lo tanto antes de esto la numerosa población que ocupaba esta región la conformaban los grupos que posteriormente fueron llamados pimas.

hasta un punto en que terminaron por ser considerados como “otros” indios. Incluso, como lo mencionamos antes, se ha llegado a plantear que los pimas altos de territorio mexicano se terminaron por diluir entre los pápagos (Tohon o’otham). Sauer concluye su apartado sobre los pimas altos con la siguiente observación:

En cuanto a la región pima, la población actual casi no es significativa para la comparación aborigen. La frontera internacional, las minas y, en el lado norteamericano, la moderna tecnología han desarrollado un panorama sin precedente” (1998 [1935]:240).

En la actualidad, ochenta años después de esta aseveración de Sauer, podemos decir que en la región que correspondería a la porción mexicana de la Pimería Alta, el único grupo indígena son los Tohon O’otham o pápagos que, desde el discurso etnológico contemporáneo, son un grupo claramente diferenciado de los pimas. Se dice que comparten entre ellos la misma familia lingüística, pero no la misma lengua. Los procesos históricos y los discursos etnicistas los han llevado a presentarse como grupos distintos, con una historia compartida, pero con diferentes proyectos étnicos.

En la Pimería Alta del lado estadounidense, encontramos ahora asentados, además de a los pápagos (que es ahora un grupo binacional), a los pimas de la reservación del Río Gila (Akimel O’otham) y también de la reservación de Salt River que comparten con los Maricopa (Pee-Posh).<sup>47</sup> Es muy importante señalar el hecho de que los Maricopa que se ubican dentro de los límites de la antigua Pimería Alta, han llegado ahí –según nos dicen los Akimel O’otham- producto de la migración y en busca de refugio; sin embargo, ellos habitaban más al norte, en la ribera del río Yuma y nos dicen algunos pimas del río Gila que ellos “no son de los mismos” e incluso hablan una lengua distinta (no pertenecen al tronco yuto-azteca). También en esta región, producto de los movimientos migratorios, habitan grupos de indígenas yaquis.

Los únicos grupos que se identifican como pimas en territorio mexicano son los que habitan en los poblados del municipio de Yécora en Sonora (Maycoba, La Dura, El Kipor, El Encinal, Los Pilares y una colonia dentro de la cabecera municipal de Yécora llamada

---

<sup>47</sup> Suele prestarse a confusiones el hecho de que exista una reservación compartida por dos grupos distintos: Comunidad Indígena de Salt River Pima- Maricopa, pues se piensa que los Maricopa son una de las variantes u otro apellido más para los pimas que habitan en esta área del sur de Phoenix, sin embargo no es así, los pimas (Akimel O’odham) son muy enfáticos respecto a la distinción entre ellos y los Maricopa (Piipaash o Pee-Posh como se escribe en la actualidad).

San Diego de los pimas) y en algunas localidades del municipio de Temósachic (Yepachi, Piedras Azules, La Guajolota, Nabogame, San Antonio) y del municipio de Madera en Chihuahua (Los Ojitos, Tierra Blanca, Agua Amarilla, el Garabato, El Cable). Este último municipio no estaba contemplado dentro de los límites que definían a la Pimería Baja, aunque sí se podría ubicar dentro de los lindes de la Opatería. La presencia de los pimas en la actualidad ahí se atribuye a un proceso de migración desde Yepachi, sin embargo, encontramos un discurso entre los pimas del municipio de Madera que reivindica el hecho de que ellos han habitado esos territorios desde siempre, como lo veremos un poco más adelante.

En nuestros días, las denominaciones en función de las Pimerías Alta y Baja parecen haber caído en desuso y se piensan más como un referente histórico que etnológico. Solemos encontrar con mayor frecuencia referencias en términos de pimas del desierto o pimas de la sierra; que equivaldría a los pimas de Arizona y los pimas de Chihuahua y Sonora. En la antropología mexicana contemporánea, cuando se dice pimas se piensa en los serranos, en los llamados o'ob u o'oba que ocupan los territorios que corresponderían a la llamada Pimería Baja.

### *La Pimería Baja*

En contraste con la Pimería Alta, como lo advertimos en el apartado anterior, la Pimería Baja es una región mucho menos documentada, menos estudiada y, por lo tanto, menos conocida en términos históricos e incluso lingüísticos. Sin embargo, dentro de sus límites se encuentran los lugares en los que nosotros hemos realizado nuestro trabajo de campo y de investigación a lo largo de la última década. Por lo tanto, para nosotros, es una región con la que estamos más familiarizados.

En el intento que hace Carl Sauer por reconstruir el panorama étnico con el que se encontraron los colonizadores y misioneros españoles al avanzar por el noroeste de México durante el siglo XVII, va a identificar a los pimas bajos como el grupo nébomes que vivía en las riberas del río Yaqui. Reconoce que los pimas bajos eran llamados también sobiapapus, particularmente los que vivían al lado del río Suaqui Grande (1998 [1934]:140).

A pesar de que en esta región hubo una fuerte presencia de misiones jesuitas desde 1619, la mayoría de la información producida por ellos se perdió. Sin embargo, el proceso de evangelización fue muy exitoso de acuerdo al recuento que reconstruye Sauer a partir de datos fragmentados con los que se fue encontrando:

Los jesuitas consideraban que los pimas bajos estaban distribuidos en noventa rancherías o pueblos. Desafortunadamente la mayoría de las anuas del periodo de la conversión de los pimas bajos se perdió. En la de 1653 se informa que el nuevo distrito misionero de Yécora, en el borde de la sierra Madre, tenía cuatrocientas familias (en 1920 la población del municipio, que era más extenso, era de 3199). En 1678 Ortiz Zapata encontró 119 familias en un radio de tres a cuatro leguas alrededor de Yécora y otras más, aún paganas, en los cerros más alejados. Maicoba, en la misma vecindad, tenía en ese tiempo 45 familias cristianas y otras todavía gentiles (la población actual es de 400). En Tecoripa Ortiz de Zapata encontró 55 familias (en 1920 tenía 550 habitantes); en Movas, 180 familias (789 habitantes en 1920) y en Onabas, 263 familias (todo el municipio tenía 825 habitantes en 1920) [...] La última frontera de los pimas bajos al occidente fue cruzada por Kino en 1740 cuando abrió un camino desde la pimería alta hasta Guaymas, y ‘Llegó a más de cuatro mil almas infieles, la mayoría de las cuales hablaba la lengua pimas’. Estas gentes eran en parte las subtribu de los cacomacague (1998 [1935]: 230).

Estos datos, además de evidenciar la ardua tarea de “rescate de las almas” que llevaron a cabo los integrantes de la Compañía de Jesús, nos muestra la baja densidad de la población indígena de la Pimería Baja cuyos localidades presentaban un patrón de asentamiento disperso. Sauer explica esto como “un reflejo de las grandes extensiones desérticas y esteparias así como de la escasez de corrientes y manantiales, que restringen la posibilidades de subsistencia” (1998 [1935]: 231).

Podríamos pensar que esta es una de las posibles causas que expliquen el hecho de que los asentamientos de los pimas bajos terminaran por circunscribirse a las laderas de la Sierra Madre Occidental que representa un medio ecológico más amigable; aunque no sea el más conveniente para el cultivo extensivo, sí es un área con más fuentes de agua, lo que facilita en gran medida la subsistencia. La Pimería Baja que corría desde las faldas de la Sierra Tarahumara hasta las costas de Sonora en la zona de Guaymas, pronto fue concentrando a su población, que se veía cada vez más disminuida, en la región más oriental dentro de sus límites.

De acuerdo con la información recopilada por Sauer a partir de las fuentes producidas por la Compañía de Jesús, los nébomes estaban clasificados como hablantes de

lengua tepehuana<sup>48</sup> en las anuas de 1616 y 1618. Para la década de los treinta se hacía ya una distinción entre los grupos de nébomes y los ures, ambos referidos como naciones en las crónicas. Sauer encuentra que el padre Tomás Basilio, en 1636, distinguía ya tres grupos distintos de pimas bajos:

1] los yécoras en la frontera montañosa entre Chihuahua y Sonora, colindantes con los varohíos, 2] los nébomes de ambos lados del Yaqui y 3] los ures de los valles fluviales del río Sonora, debajo de la barranca de Ures, río abajo hasta donde se agotan las aguas, esto es, muy debajo de Hermosillo, y también en el distrito de Nacámeri (Rayón), sobre el río Horcasitas. La misión anterior a la de Hermosillo estaba en Pític de Pimas, y la región circundante era pimana (1998 [1934]:141).

Es claro que, a diferencia de los pimas altos que se ubicaron en las riberas de los ríos que bañaban el desierto de Arizona y que, aunque con cierta movilidad, se mantuvieron ahí; los pimas bajos que originalmente vivían en los valles del sur de Sonora -con la excepción de los yécoras asentados en la sierra- terminaron desplazándose hacia los climas más templados y fríos de las tierras altas de la sierra. Esto amplió la distancia entre los pimas bajos y los pimas altos que habían sido clasificados así a partir de que tenían la misma lengua pero habitaban en dos áreas que, aunque eran contiguas, presentaban diferencias geográficas relevantes.

Sin embargo, a pesar de que se mantuviera la contigüidad de estas dos regiones, los procesos históricos y demográficos llevaron a que se presentara una marcada discontinuidad entre su población que ya no solo habitaba en contextos ecológicos distintos sino también distantes. Sauer había enfatizado el hecho de que la división entre las dos pimerías era de “índole geográfica, no lingüística” (Sauer, 1998 [1934]:141). Tal vez con esto quería subrayar el hecho de que hubiera elementos compartidos entre ellos a pesar de las marcadas diferencias de los medios ecológicos en los que se desenvolvían.

Los puntos de las anuas correspondientes al año 1646 (*Misiones*, 25) reportan misiones en Ures y Nacámeri, ‘las dos de un solo idioma, que es el nébome’; Nacámeri estaba situada ‘en el camino que lleva a la populosa nación delos hímeris’. Estos últimos eran los pimas altos de la región de Magdalena, a los que todavía se les recuerda por el nombre de la antigua misión de Imuris. La división entre Pimería Alta y Pimería Baja es de índole geográfica, no lingüística. Los pimas altos vivían en las altas cuencas de la actual frontera con Arizona; los pimas bajos, exceptuando la fracción de Yécora, habitaban en los valles templados y calientes del sur de Sonora (Sauer, 1998 [1934]:141).

---

<sup>48</sup> En relación con esto se puede explicar que existan dos comunidades, una en territorio Tepehuano del norte y otra en la zona pima de Yepachi llamadas Nabogame.

Como nos puede ir quedando claro hasta este momento, la mayoría de las crónicas o recuentos históricos sobre las Pimerías se harán en función de la Alta y a partir de ahí se marcarán los contrastes con la Baja. Los pimas bajos también irán siendo definidos por contraste con los grupos que ya habían sido claramente identificados y estudiados y con los que no compartían una lengua, como los seris. Podemos adelantar que los pimas bajos terminarán siendo todos aquellos grupos que no son seris, que no son pimas altos (que no habitan en la Pimería Alta), que no son ópatas; tal como se muestra en la siguiente relación:

En 1692 el padre Adam Gilg alude a los cocomacaketze como los principales enemigos de los seris en Nuestra Señora del Pópulo (en el valle de Horcasitas), y agrega que estas gentes salvajes eran sus vecinas. Son los indios que, por esa misma época, Blas del Castillo llamó tecomacaque (*Provincias internas*, 30, 8). El nombre, y en particular su reduplicado, parece ser pimano, y Juan Mateo Mange disipa cualquier duda al referirse en 1699 (cap. 7) a los pimas cocomacaques en el pueblo de los Ángeles (valle de Horcasitas). La ubicación de estos indios en la cuenca de Bacoachi es una hipótesis que se basa en: 1] su contigüidad a las poblaciones del valle de Horcasitas; 2] el hecho de que el único territorio del que no se tiene noticias es el de la cuenca de Bacoachi; 3] que se asegura que la fracción más septentrional de los seris, los tepocas, eran costeños (véase más adelante). El valle de Bacoachi tiene agua suficiente, tierra de aluvión y otros recursos para esta gente primitiva parcialmente agricultora, de manera que resulta impensable que los seris no lo hayan ocupado. Aunque el nombre de Bacoachi es de origen ópata, el valle está fuera del territorio de los ópatas” (1998 [1934]: 142).

Nos queda revelado entonces que lo que no está visiblemente definido, lo que no representa una totalidad, es lo que corresponde a los pimas, más aún, a los pimas bajos: los que no son. Sin embargo, podemos observar un matiz cuando se habla de los pimas serranos o “montañeses” como se refiere a ellos Carl Sauer. Aunque ubicados dentro de los límites definidos para la Baja Pimería, habitantes de la porción de la Sierra Madre Occidental que transcurre entre la frontera de Sonora y Chihuahua, estos pimas van a presentar un contraste con aquellos que se ubicaban en los valles y tierras bajas de Sonora. Uno de los elementos que se destacan en las crónicas sobre estos grupos de pimas bajos montañeses, es su cercanía con los tarahumaras.

Los auténticos pimas montañeses estaban confinados en las márgenes de la sierra Madre, entre los ríos Papigochic y Mayo superior, en los límites entre Chihuahua y Sonora. En 1676 los jesuitas Tomás de Guadalajara y José Tarda reportaron Tutuaca en la frontera occidental de los tarahumaras, y donde comienza el ‘tepehuán de Sonora’ (pima). A un día de camino de este lugar estaban, en una dirección, los guasapares e yhios (híos); por otra se llegaba a Yécora en dos días (j) y por otra más se alcanzaba Yepachic y, más adelante, Maicoba. En 1678 Ortiz Zapata reportó Tutuaca como tepehuana, pero en 1725 Juan Guendulain aseguró que era tarahumara. En 1716 el padre Luis Velarde informa que ‘una multitud de pimas apareció como por arte de magia en Yepache [más tarde Yepachic, en la forma tarahumara], en la sierra Madre, y en todas las misiones de Yécora, Onapa, Moris, Movas, Onobas, Tecoripa y Ures’. El río Tutuaca y el pueblo de Moris marcaban los límites

entre los pimas y los tarahumaras; los primeros tenían, y en parte tienen hasta la fecha, el curso inferior del Mulatos; Onopa y Tacupeto eran aldeas pimas en el alto Sahuaripa; los demás mencionados son los antiguos nébomes. En 1787 el Colegio Franciscano de Zacatecas (*Californias*, 40, exp. 4) reportaba Moris, Maicoba y Yepachic ocupados por pimas, pero dos años después (Relación de misiones de Durango, 1789) los indios de Moris eran considerados como hablantes de pima y tarahumara; Yepachic se seguía clasificando como “de nación pima”. Por consiguiente, se puede decir que durante la época colonial se produjo una lenta expansión de la frontera tarahumara, desde Tutuaca hacia el occidente” (1998 [1934]: 143).

Es claro hasta aquí que el amplísimo territorio que alguna vez habitaron los grupos a los que se denominó pimas en México, se fue reduciendo dramáticamente hasta quedar circunscrito a una serie de localidades en la región serrana de la frontera entre Sonora y Chihuahua. Una región bastante más pequeña que aquella a la que en el siglo XVII se le conoció como Pimería Baja.

Para Carl Sauer, quién escribía su trabajo sobre los grupos del noroeste de México a mediados de la década de los treinta de siglo pasado, la situación era preocupante, puesto que veía a los pimas bajos en un “acelerado proceso de extinción”. En aquel momento, el arqueogeógrafo estadounidense que había puesto tanto empeño en dilucidar la configuración étnica del noroeste de México a la llegada de los españoles, advertía que ‘Maicoba’ era el único poblado “esencialmente pima” que quedaba en esta región (1998 [1934]: 144).

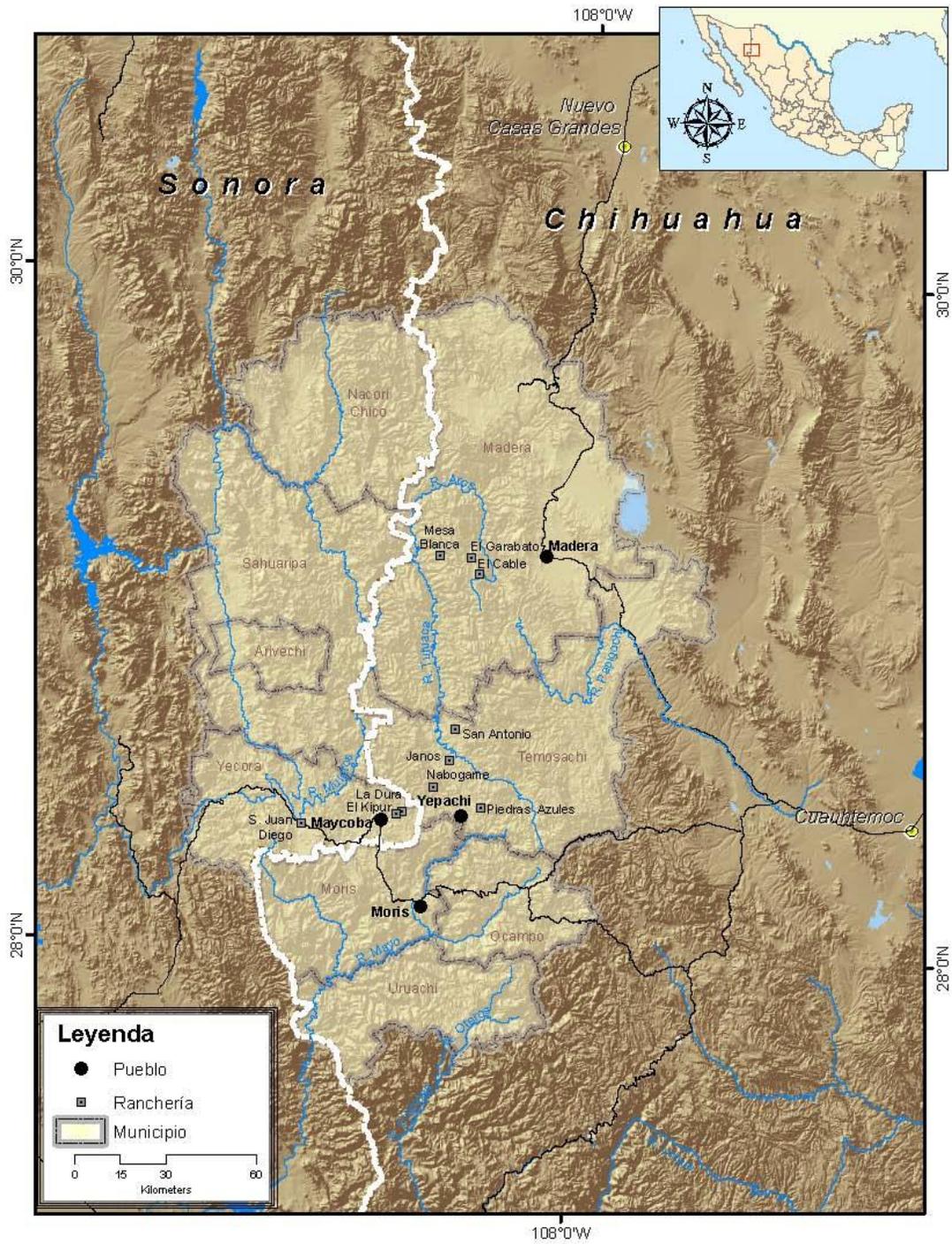
## Capítulo IV. Los pimas contemporáneos

### *Gente del desierto, gente de la sierra.*

En el apartado anterior apuntamos que, mientras que la Pimería Alta es la región histórica mejor conocida y más estudiada, la Pimería Baja cuenta con muy pocas fuentes históricas y estudios etnohistóricos que profundicen en el análisis de esta región. Sin embargo, como ya lo mencionamos, en términos etnográficos es la región que nosotros conocemos mejor puesto que nuestras investigaciones a lo largo de la última década han tenido lugar dentro de sus fronteras.

Esto explica la desigualdad etnográfica que se podrá apreciar entre nuestra descripción de los pimas que actualmente habitan los territorios correspondientes a la Baja Pimería, de los que tenemos información de primera mano producto de varias estancias de campo en sus localidades además de una exhaustiva revisión de la producción antropológica sobre este grupo, frente a lo que podemos decir de los pimas altos contemporáneos a partir, más bien, de los registros etnográficos realizados por otros investigadores (que además no son muchos), nuestra muy breve visita a la reservación de los pimas del Río Gila en el sur de Arizona y, sobre todo, nuestras entrevistas y conservaciones con integrantes de la comunidad indígena del Río Gila y el Presidente de la Delegación Internacional Pima.

Antes que otra cosa es necesario señalar que las porciones correspondientes a las Pimerías son ahora habitadas en su mayoría por una población mestiza, entre quienes los pimas ocupan pequeños reductos de lo que antes fue su inmenso territorio. Como ya se apuntó, en el caso mexicano, los pimas se encuentran en una franja serrana en la intersección de los estados de Sonora y Chihuahua en el norte de México. Si entendemos las Pimerías como el lugar que habitan los pimas, la Pimería Baja está entonces reducida a unos cuantos municipios entre estos dos estados y corresponde a menos de la mitad de la extensión que históricamente fue denominada con este nombre.



Mapa 5. Ubicación actual de los pueblos y rancherías pimas bajos. Elaborado por Enrique Chacón en 2011.

Por otro lado, ya no encontramos ningún asentamiento o localidad pima del lado mexicano en la porción que antiguamente correspondía a la Pimería Alta, actualmente en esa región habitan sólo grupos de pápagos que se conciben como un grupo diferenciado del pima aunque puedan identificar un pasado común con ellos y un parentesco lingüístico y cultural. Con varios kilómetros de distancia entre los pimas serranos y los papágos del desierto en México, las políticas públicas y la aproximación antropológica se han regido por las fronteras políticas y ecológicas entre ambos grupos para abordarlos como dos entidades étnicas y realidades culturales totalmente distintas.

En el caso del segmento de la Pimería Alta que actualmente corresponde al sur del estado de Arizona en Estados Unidos, encontramos en cambio a poblaciones tanto pimas como pápago asentadas en esta región compartiendo el desierto y establecidos en reservaciones relativamente cercanas unas de otras. La cercanía lingüística entre estos dos grupos es todavía mayor y sus formas de vida presentan también un importante nivel de homogeneidad, sobre todo a partir de sus relaciones con el gobierno y la sociedad norteamericana en la que se encuentran insertos.

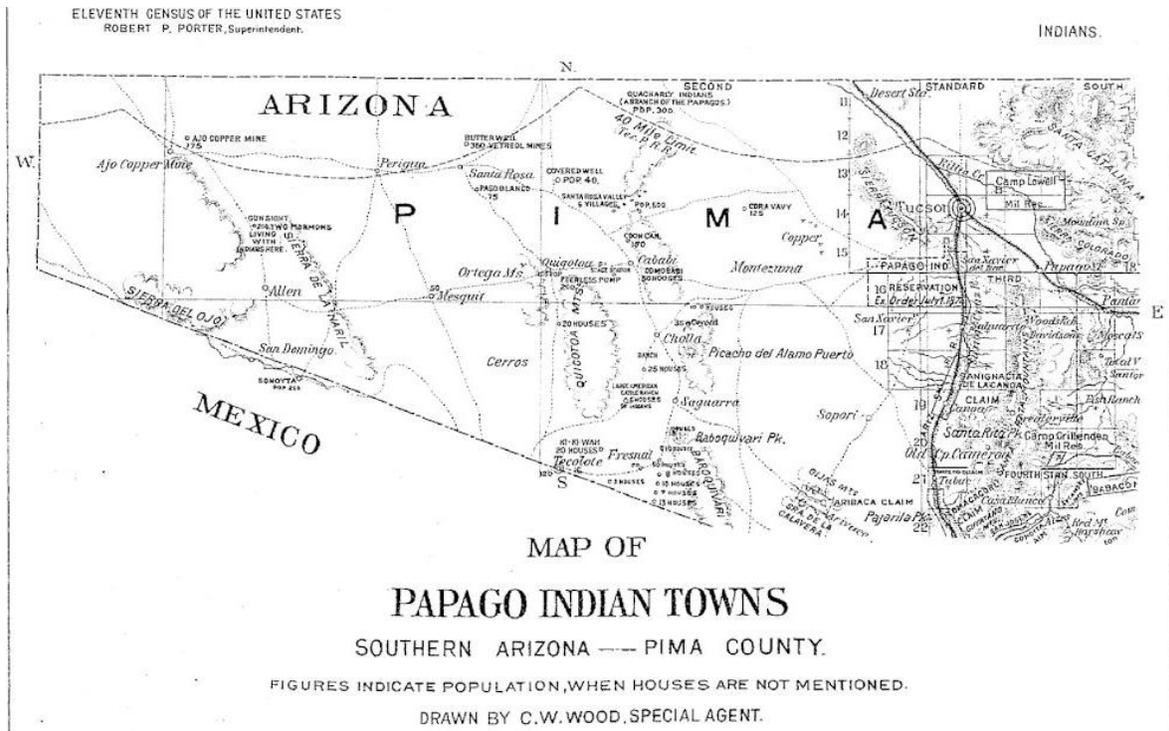
En la misma región, pero con una clara distancia cultural frente a estos dos grupos, encontramos a los yaqui estadounidenses; lo que nos sirve como un referente para entender que, del otro lado de la frontera pimas y pápagos conforman una unidad cultural (con matices a su interior) frente a otros grupos vecinos. Habitantes del desierto, pimas y pápagos se distinguirán tan solo por la especificidad de su asentamiento y sus variantes dialectales. Ubicados en la ribera del río Gila, los llamados pimas se refieren a sí mismos como Akimel O'otham, es decir, la gente del río; mientras que los pápagos reivindican con su nombre el ser la gente del desierto, los Tohon O'otham<sup>49</sup>. En estos términos encontramos el reconocimiento de su unidad: son la gente.

En algunos de los trabajos antropológicos sobre estos grupos, vemos que los investigadores los incluyen a ambos en sus análisis o descripciones como lo anuncian los

---

<sup>49</sup> Underhill nos recuerda que los colonizadores llamaron pimas tanto a los pimas como a los pápagos, sin embargo, nos explica que el término “pápagos” surgió de la forma en que se nombraba a quienes vivían en el desierto bajo el clima más extremo en el que solo se podían cultivar frijoles, “la gente de los frijoles” les decían; en lengua pima “*Papavi Awaw-tam*”. Debido a la dificultad que tenía los españoles para pronunciar esto, terminaron diciéndoles pápagos (Underhill, 1979 [1941]:2-3).

títulos de sus textos (Underhill, 1979 [1941]; Bahr, 1975); mostrando la dificultad de leerlos como entidades étnicas distintas. Considero –a partir de una apreciación que no podría sustentarse con datos en este momento- que la mayoría de la bibliografía sobre los habitantes indígenas de la Pimería Alta en Arizona se centra en los pápagos.



Mapa 6. Asentamientos Pima-Pápagos en el sur de Arizona.

En el trabajo de Ruth Underhill, “The Papago and Pima Indians”, esta antropóloga norteamericana va a aseverar que la única diferencia real entre los pimas y los pápagos es que en la antigüedad los pimas tenían mucha agua y los pápagos no tenían prácticamente nada; pero salvo eso, para Underhill, son básicamente el mismo grupo por lo que advierte que su descripción generalmente aplica para ambos (1979 [1941]:2). Sin embargo, la condición ecológica aunada con los procesos históricos particulares que se dieron en la región, terminó estableciendo algunas particularidades que permiten hablar o distinguir a dos grupos.

Esta autora narra la estrecha relación que tenían los pápagos del sur de Arizona con las misiones católicas que había establecido el padre Eusebio Kino durante la segunda mitad del siglo XVII, a través de las cuales los indígenas aprendieron las tareas vinculadas con el cuidado y la crianza de ganado que es ahora (o lo era en el momento en que Underhill escribió su ensayo), la principal actividad económica de los pápagos (1979 [1941]: 57).

La relación cercana entre los pápagos y la Iglesia católica, advierte la autora, se ha mantenido al pasar de los siglos. Por mucho tiempo –a pesar de que ya se había trazado la frontera internacional que dividió al grupo- durante el invierno, los pápagos del desierto bajaban a las misiones en el norte de Sonora en México para bautizar a sus hijos con nombres en español y participar en la doctrina católica. Todavía hoy en día realizan un viaje anual al pueblo de Magdalena de Kino en donde se quedan por una o dos semanas, como lo hacían desde el tiempo de las misiones españolas, y aprovechan para llevar a bendecir imágenes de su santo patrono San Francisco de Asis (1979 [1941]:57).

A diferencia de esta situación, el territorio de los pimas en la ribera del Río Gila no tuvo una presencia misionera tan fuerte, ninguna misión como tal se llegó a establecer ahí. Y una vez que su región pasó a formar parte del territorio de Estados Unidos (para mediados del siglo XIX) la presencia de los misioneros se debilitó todavía más. A esto hay que sumar, como nos dice Underhill, el hecho de que los caminos de los colonizadores anglosajones que avanzaban buscando el oro cruzaban justamente por los afluentes del río Gila de donde se surtían de agua para seguir con su empresa. Por lo tanto, la asimilación de los pimas a las formas de vida norteamericanas fue mucho más rápida que la de los pápagos.

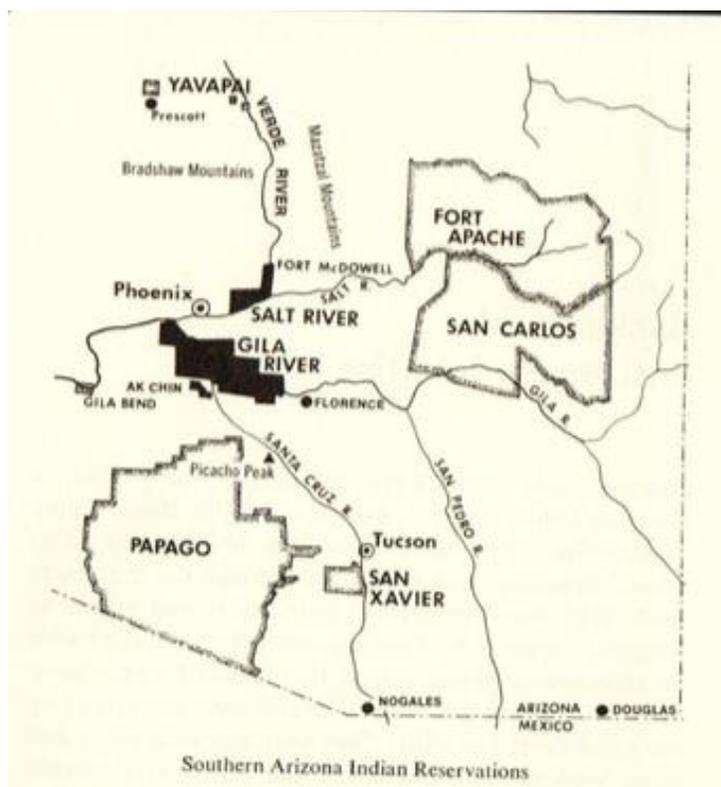
Los pimas empezaron a hablar inglés, a llamarse con nombres americanos y a utilizar ropa americana, mientras que los pápagos por lo general hablaban español.

Los pimas, además, tenían agua por lo que empezaron a cultivar trigo y hasta algodón, mientras los pápagos se mantuvieron con su maíz indio, frijoles y calabaza. Pero el desierto pápago era buena tierra de pastos para el ganado y las manadas empezaron a crecer, de tal forma que ahora los pimas son en su mayoría agricultores y los pápagos son ganaderos<sup>50</sup> (1979 [1941]:58).

---

<sup>50</sup> Traducción de Margarita Hope. El texto citado en inglés: “So the Pima began to speak English, take American names, and wear American clothes while the Papago more often spoke Spanish. The Pima, too, had water so they began to raise wheat and even cotton while the Papago kept on with their Indian corn, beans,

La reservación que otorgó el gobierno norteamericano a los pimas en 1870 en el Río Gila es el lugar en dónde todavía habitan<sup>51</sup>. Los pápagos recibieron una pequeña reservación primero en donde se encuentra la misión de San Xavier y otra en la región del Gila al norte de los pimas en la década de los ochenta del siglo XIX. Pero para 1917, se estableció la gran reservación llamada Sells en medio del desierto, que es el lugar en el que viven la mayoría de los pápagos en la actualidad (1979 [1941]: 59).



Mapa 7. Ubicación de las reservas indígenas en el Sur de Arizona (Moore Shaw, 1994 [1974]:2)

Lo que desprendemos de estas observaciones de Underhill es el hecho de que un grupo que presentaba -para el momento del contacto con los evangelizadores y colonizadores españoles- algunas diferencias en su interior (básicamente la de ser la gente sin agua y la gente con agua); terminó por distinguirse de manera clara hasta convertirse en dos grupos. Los pápagos, con vínculos muy estrechos con el noroeste de México dados por

---

and squash. But the Papago desert was good grazing country for cattle so the herds began to grow until now the Pima are mostly farmers while the Papago are cattle raisers” (Underhill, 1979 [1941]:58).

<sup>51</sup> La reservación se estableció como Comunidad Indígena del Río Gila en 1939 (ver [www.gilariver.org](http://www.gilariver.org)).

las misiones y un territorio que trasciende la frontera internacional. Los pimas gileños, un grupo dividido por la frontera internacional y distanciado por las fronteras ecológicas.

Por su parte, Donald Bahr, en su libro “Pima and Papago Ritual Oratory. A study fo Three Texts” publicado en 1975, utiliza el término “Piman” (pimano) para hablar de la “cultura común” de estos dos grupos, pues advierte que la separación entre pimas y pápagos en realidad es algo reciente en términos historiográficos; por lo que se retoma esta denominación de las investigaciones arqueológicas y, sobre todo, lingüísticas.

De esta manera, empezarán a aparecer textos en los que se condense a los dos grupos bajo este término, tal es el caso de “Piman Shamanism and Staying Sickness” (célebre por el ejercicio polifónico en el que Bahr aparece junto con un shamán pápago, un lingüista pápago y un traductor pápago como autores).<sup>52</sup>Esta categoría sin lugar a duda privilegia la unidad detrás de las categorías étnicas pima-pápago que anteponen a la diferencia entre dos grupos que, desde el punto de vista de los autores anteriores, son el mismo pero con variaciones dadas por sus circunstancias ecológicas: la presencia y ausencia del agua.



Foto1. Cartel en el Museo Huhugam Heritage Center, Gila River Indian Community, (Autor: Margarita Hope, 2013).

<sup>52</sup> Ver al respecto el análisis de James Clifford en “Sobre la autoridad etnográfica” en Carlos Reynoso (compilador), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1996, pág. 168.

Sin embargo, esta distinción ha hecho mella y en la actualidad desde los propios discursos identitarios y etnicistas, ambos se diferencian de manera clara. De tal suerte que cuando hablamos de pimas altos en la actualidad nos estamos refiriendo exclusivamente a los Akimel O’otham que habitan en las reservaciones o comunidades indígenas Gila River y Salt River al sur de Arizona en la zona de Phoenix. Granjeros (agricultores) y empresarios dueños de casinos, estos pimas viven en condiciones harto distintas de los pimas bajos.

Los pimas con los que nosotros hemos trabajado pertenecen a la comunidad de la reservación del Río Gila (Gila River Indian Community), en donde además de los Akimel O’otham también habita un grupo de Pee-Posh (Maricopa). Esta reservación tiene una extensión de 1,511.902 km<sup>2</sup> con 11, 257 habitantes (en el censo del 2000) divididos en siete distritos,<sup>53</sup> de los cuales solo uno (el siete) está ocupado por población Maricopa<sup>54</sup>.

Una de las características que nos parece más relevante de la forma de vida actual de los pimas altos, es que, desde nuestro punto de vista, estos han confinado la “cultura” a espacios específicos como los museos o los festivales y eventos en los que presentan sus danzas y cantos tradicionales. En una conversación con una integrante de un grupo de danza llamado “Desert Butterflies”, de la comunidad indígena del Río Gila, ella me decía que en Phoenix los pimas ya no viven como antes, que ahora van a la escuela o a sus trabajos y hacen una vida de ciudad y sólo en los eventos “culturales” recuerdan sus tradiciones.

En este orden de ideas, Antonio Reyes va a subrayar el hecho de que los trabajos etnográficos sobre los pimas altos (pima-pápago) deben de ser revisados tomando en consideración que las descripciones que hicieran sus autores durante la primera mitad del

---

<sup>53</sup> Estos datos los obtuvimos del sitio electrónico oficial de la Comunidad Indígena del Río Gila, [www.gilariver.org](http://www.gilariver.org). En este sitio no se aportan datos sobre el número de hablantes de lengua indígena en la comunidad. Lo que nos han dicho nuestros interlocutores es que son muy pocos los hablantes de pima que quedan en la comunidad. Nos comentó el Presidente de la Delegación Internacional Pima que actualmente tiene un programa de enseñanza de pima en las escuelas de la reservación que busca revertir la pérdida de la lengua.

<sup>54</sup> Como lo señalamos antes, en esta investigación no trabajamos con los Maricopa porque, desde el punto de vista de los pimas altos, este grupo es totalmente distinto a ellos, no comparten ni la lengua ni la historia; a decir de los pimas gileños, solo comparte una parte de su territorio.

siglo XX, como el caso de Ruth Underhill, ya no corresponden con la forma de vida en la actualidad de estos grupos.

Como lo advirtió Donald Bahr en la década de ochenta, “la vida de esas comunidades cambió mucho a lo largo del siglo XX, de tal forma que muchas de las cosas que Underhill y Russell pudieron observar a principios del siglo pasado, particularmente las actividades de orden ceremonial, perviven sólo en la memoria” (*apud* Reyes, 2004: 92)

El Huhugam Heritage Center, en la Comunidad Pima del Río Gila, es un espacio dedicado a la preservación y difusión de la cultura y las tradiciones de los Akimel O’otham. Ubicado al sur de la ciudad de Phoenix, dentro de la reservación indígena, el centro cultural pima destaca por su arquitectura que busca reproducir las construcciones de sus antepasados. En su interior se encuentra un museo que muestra tanto las formas de vida de los pimas del Río Gila, como elementos de su cultura material (principalmente cerámica y cestería) y la de sus ancestros.



Foto 2. Museo Huhugam Heritage Center, Gila River Indian Community (Autor: Andrés Oseguera, 2013).



Foto 3. Imagen desde la terraza superior del Huhugam Heritage Center, Gila River Indian Community (Autor: Margarita Hope, 2013).

La vida de los pimas en la reservación<sup>55</sup> del Río Gila, transcurre con la tranquilidad de saber que todas sus necesidades están cubiertas por la administración que hace la “comunidad indígena” bajo la supervisión del gobierno tribal<sup>56</sup> (gobierno indígena) de las distintas empresas de las que son dueños los Akimel O’otham. Casinos, hoteles, restaurantes, campos de golf y un complejo sistema de agricultura a partir de la irrigación del Río Gila, son las principales fuentes de ingresos de esta comunidad. Estos recursos se distribuyen entre sus miembros para garantizar que tengan vivienda, comida y sustento.

Estas circunstancias han promovido entre los pimas gileños un estilo de vida sedentario, y con él, el desarrollo de la diabetes tipo dos entre la gran mayoría de sus integrantes, puesto que la constitución genética del grupo los predispone para padecer esta

---

<sup>55</sup> Las “reservaciones” son el formato bajo el cual el gobierno de Estados Unidos de Norteamérica otorgó a los distintos pueblos originarios que habitan en ese país un espacio territorial, como una forma de confinamiento de la población nativa a ciertas áreas que pretenden corresponder a sus territorios originales. En la actualidad, en el caso de los pimas de la reservación del Río Gila, se les ha reconocido la propiedad “comunal” de dichos territorios y el usufructo de los mismos.

<sup>56</sup> En la página oficial de internet de la Comunidad Pima del Río Gila, se describe la forma de organización y gobierno dentro de esta reservación ([www.gilariver.org](http://www.gilariver.org)).

enfermedad. Con una cernían genética importante, los pimas bajos no presentan –por lo menos no en la misma magnitud- este padecimiento que afecta de manera tan drástica a los pimas altos. Una de las principales explicaciones al respecto tiene que ver con la diferencia tan marcada en los estilos de vida y hábitos entre los integrantes de ambos grupos.

El acceso a alimentos procesados con altos contenidos de azúcar que tienen los Akimel O’otham, aunado a la poca actividad física (pues aun los que trabajan en granjas recurren a maquinaria y herramientas que reducen mucho el esfuerzo físico) que realizan en su vida cotidiana, ha provocado altos niveles de obesidad entre sus integrantes y el desarrollo, además, de otras enfermedades crónicas como hipertensión desde edades muy tempranas. Todos los pimas altos con los que hemos tenido oportunidad de conversar tienen algún padecimiento de este tipo; entre sus historias se cuentan además los casos de jóvenes que han perdido la vida a muy corta edad a causa de alguna de estas enfermedades crónicas.

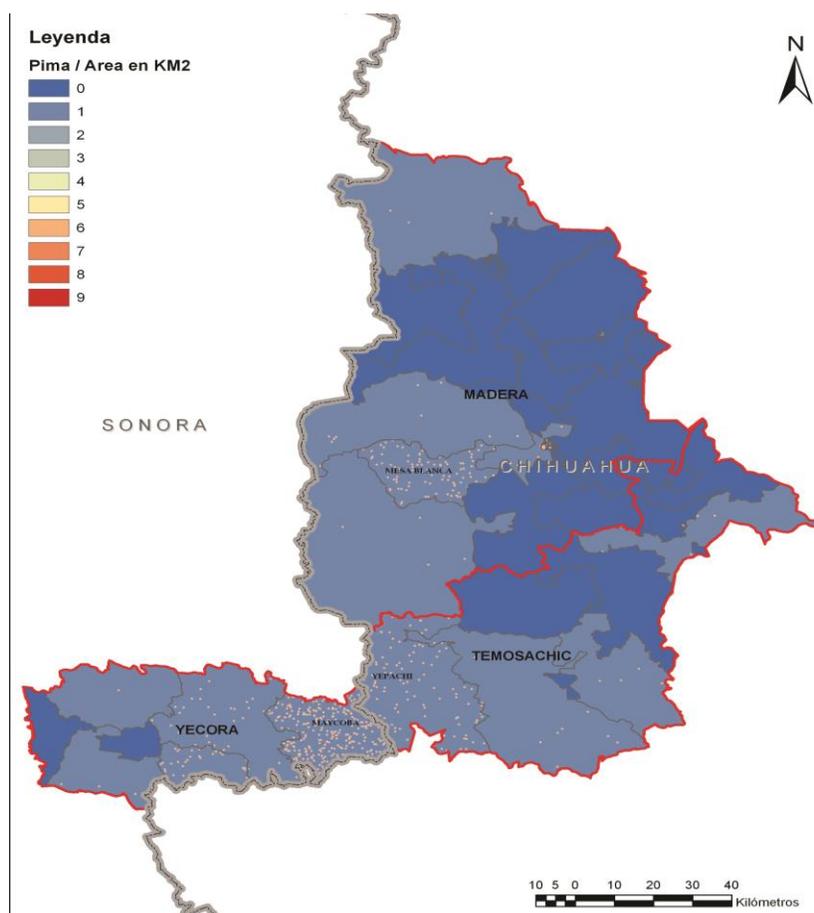
En el sur de Arizona, los pimas altos se desenvuelven en el día a día bajo el estilo de vida norteamericano (*The American Way of Life*). Sus prácticas particulares, los vestigios de su cultura indígena y las creencias asociadas a ello están resguardadas con celo en sus museos y sitios arqueológicos. Las ferias, fiestas y festivales, son los espacios en los que la memoria se expresa bajo la forma de una cultura que es ahora folklore.

A cientos de kilómetros de distancia hacia el sur, los pimas bajos viven en circunstancias bastante distintas. Entre los escarpados territorios de la Sierra Madre Occidental en la porción correspondiente al Este de Sonora y Oeste de Chihuahua, los pimas bajos (O’ob u O’oba)<sup>57</sup> comparten sus asentamientos con la población mestiza<sup>58</sup> que

---

<sup>57</sup> Como lo apuntamos al inicio de este capítulo, existe alguna controversia sobre la autodenominación de los pimas bajos. Al respecto, Andrés Oseguera nos dice que “los llamados pimas han sido renombrados con el término de *o’oba* para Chihuahua y *o’ob* para Sonora, diferencia ésta que expresa las variaciones dialectales de un mismo grupo étnico. El término se traduce como ‘gente’, y los intelectuales se han encargado de difundir el término al considerar que el otro nombre, el ‘pima’, fue una imposición de los españoles. Además, el nombre *o’ob(a)* hace referencia a la supuesta desaparición de los indígenas, pues el término ‘puede significar también los que se están yendo’; esta noción hace referencia a su posible origen migratorio o a la idea sentida y expresada por varias personas, de que su cultura e idioma podrían estar desapareciendo o ‘yendose’ (Aguilar, 2009:18). En otras palabras, en el mismo nombre de los indígenas está su destino” (2013:96). Sin embargo, a raíz de la investigación de Oseguera y de algunas etnografías recientes (Núñez y Carreón 2012), se ha agregado el término *Oichkama* al debate de los endoetnóminos, puesto que parece ser otra forma en la que los pimas se refieren a sí mismos. “Al centrar mi investigación en la creencia en los seres causantes de enfermedades y que son habitantes de un mundo alterno al que habitan los seres humanos, advertí que algunos

llegó hasta estos recónditos parajes en busca de oro y tierras; la vecindad entre estos dos grupos va a ser fundamental para entender los procesos de persistencia de los pimas bajos que, a pesar de que ya desde aquellas primeras menciones que hiciera sobre ellos el explorador noruego Carl Lumholt en su “México Desconocido” a principios del siglo pasado, han estado condenados a desaparecer, y sin embargo se mantiene como un grupo claramente diferenciado.



Mapa 8. Distribución de la población hablante de pima en Sonora y Chihuahua, México. Fuente: Andrés Oseguera (2013).

indígenas pimas se nombran a sí mismos *oichkama*. Debo aclarar que el término no es un referente étnico, al menos en la actualidad los pimas no tienen un interés explícito en reemplazar el término *o'oba* por el de *oichkama*. La necesidad de un nombre “verdadero” es una exigencia creada por los propios intelectuales que quieren rescatarlos y verlos como un grupo unificado” (Oseguera, 2013:99).

<sup>58</sup> Que en el caso de Maycoba se autodenomina “los blancos”.

Es muy difícil establecer con certeza el número actual de pimas en México. De acuerdo con los datos proporcionados por la CDI, para el 2005 el total de pimas en el país era de 1540, de los cuales 1295 habitan en su territorio tradicional, lo que significa casi el 85% del total nacional. Para aquel momento, los municipios que concentraban al mayor número de pimas eran: Madera con 360 y Temósachic con 316 en Chihuahua. Mientras que el municipio de Yécora en Sonora contaba con 567 pimas.

Al revisar el “Catálogo de localidades indígenas 2010” publicado por la CDI, podemos ver que estas cifras presentan algunas variaciones. Si revisamos el total de la población indígena estimada para los tres municipios en los que se asientan los pimas bajos –Yécora en Sonora; Temósachic y Madera en Chihuahua- esta correspondería a 2429 indígenas en total; sin embargo, no se explicita cuántos de ellos son pimas o a qué grupos étnicos pertenecen.

Sí examinamos las localidades que, a partir de nuestro trabajo de campo etnográfico, sabemos que corresponden a los lugres en donde habitan los pimas, entonces encontramos que la cifra de población indígena llega apenas a 937 personas que nosotros asumimos como pimas por los datos etnográficos, pero que el catálogo no lo especifica. Esto implicaría una reducción considerable (358 pimas menos) respecto a los datos arrojados durante el conteo de 2005, por lo menos respecto de los pimas que habitan en sus localidades tradicionales.

Sin embargo, en las localidades del municipio de Yécora en Sonora, no vemos una variación tan importante, el total de la población indígena que marca el catálogo para Yécora es de 522 (45 pimas menos que en 2005). Maycoba aparece con un total de 221 indígenas, lo que la ubica como la población con mayor número de pimas en México; además de que en las localidades de esta zona vemos también una importante proporción de población pima: en el Kipor de un total de 93 habitantes, 83 aparecen listados como indígenas. Algunas rancherías como Los Pilares, El Encinal dos y La Cienguita aparecen con una población totalmente indígena, es decir, pima, aunque entre las tres rancherías apenas sumen 75 habitantes.

Las variaciones más importantes respecto del conteo de 2005 en el “Catálogo de localidades indígenas de 2010” se presentan en los municipios de Madera y Temósachic en Chihuahua; En el municipio de Madera se registran apenas 164 indígenas distribuidos en las comunidades que, tradicionalmente y etnográficamente, se han considerado pimas. Entre ellas destaca Mesa Blanca con un total de 106 indígenas frente a una población total de 172 habitantes y Agua Amarilla con una población total de 137 habitantes de los cuales 22 son indígenas. En general parecería haber 194 indígenas pimas menos que los contados en 2005 en este municipio. El contraste para este caso es todavía mayor si se compara con los datos que nos proporcionó la gobernadora pima del municipio, quien contabilizó en su propio censo a más de 300 familias pimas en Madera, como lo veremos en el siguiente apartado.

Por otro lado, en el municipio de Temósachic se registraron 251 indígenas en las comunidades tradicionalmente pimas, aproximadamente 100 pimas menos de los contados en 2005 en sus localidades originarias. En Yepachi para 2010 se contabilizó un total de 197 indígenas de una población de 750 habitantes, esto la ubicaría como la segunda localidad con mayor número de población indígena pima en México, tal como lo confirman los datos etnográficos. Janos es la segunda localidad tradicionalmente pima del municipio con una población de 38 indígenas de un total de 46 habitantes. San Antonio registra 7 indígenas y Piedras Azules 9. Nos llama la atención que no aparece en el listado la comunidad de Nabogame, importante asentamiento pima de esta sección del municipio de Temósachic.

Por supuesto que asumimos la dificultad que representa obtener datos precisos de esta información cuando no se identifica a que grupo pertenecen los indígenas censados. Por eso nos estamos apoyando en datos etnográficos a la luz de los cuales leemos estas estadísticas que nos parece muy relevantes para establecer los términos de un ejercicio comparativo entre los pimas que en la actualidad habitan en la Pimería Alta y los que se ubican en esta Pimería Baja.

Creemos que, si bien los datos están lejos de darnos el número exacto de pimas que habitan en sus territorios originales en la actualidad, – y todavía más lejos de permitirnos establecer un número total de pimas en México- lo cierto es que nos presentan un panorama general de la dinámica poblacional y los patrones de asentamiento de los pimas bajos que

contrasta muy claramente con los de los pimas altos de acuerdo a los datos que hemos obtenido tan solo para la comunidad indígena del Río Gila que tiene, como ya decíamos antes, un total de 11, 257 habitantes.

A partir de lo que desprendemos de la información anterior, podemos hacer una serie de comparaciones relevantes para los propósitos de nuestros análisis. El primero tiene que ver con un patrón de asentamiento disperso para el caso de los pimas bajos, frente al asentamiento concentrado de los pimas altos a raíz del sistema de reservaciones instaurado por el gobierno norteamericano desde el siglo XIX. Por supuesto, el dato más notorio, la enorme diferencia en la cifra del número de habitantes pimas en las comunidades originarias de este pueblo en México y la población tan solo de la reservación de la Comunidad Indígena del Río Gila en Arizona.

Si redondeamos los números que extrajimos de la lectura etnográfica del catálogo de localidades indígenas que proporciona la CDI para el 2010 en 1000 indígenas pimas viviendo en sus comunidades tradicionales en México y el de los pimas que habitan en la reservación del Río Gila lo cerramos en 11,000, tenemos que los pimas bajos que habitan en México corresponden aproximadamente al 9% de la población de pimas altos en dicha reservación.

Sin embargo, esta diferencia en números no refleja en absoluto la persistencia de la cultura que correspondería a ellos, es decir, el que los pimas gileños sean considerablemente más numerosos no implica que tengan una mayor vitalidad cultural, como se podría pensar. Parece, en cambio, que ocurre el fenómeno contrario y los propios pimas altos lo admiten así, es por ello que ha sido una iniciativa suya la de establecer un contacto más cercano con los pimas bajos con la intención de fortalecer su cultura y “recuperar” aquellas tradiciones que consideran que han perdido y que los pimas bajos parecen mantener con vitalidad.

El patrón de asentamiento disperso, característico no sólo de los pimas bajos sino de la mayoría de los grupos del noroeste de México, ha sido determinante en las dinámicas culturales de un grupo que se ha “refugiado” en sus pequeñas rancherías durante siglos y ha preservado así formas de vida y subsistencia que favorecen la continuidad de sus sistemas

de creencia y, por lo tanto, de una cultura particular que asegura una relación específica con el medio ambiente ecológico y étnico, incluyendo sus relaciones de conflicto y cooperación con la población mestiza con la que cohabitan estos territorios ocultos de la Sierra Madre Occidental.

De esta manera, la población del municipio de Yécora, por ejemplo, se ha mantenido asombrosamente estable desde los primeros censos hasta la actualidad, en un número que se establece entre los 500 y los 1000 pimas (en los censos más optimistas) asentados en las localidades que lo integran, particularmente concentrados en Maycoba. Recordemos al respecto la observación de Sauer cuando decía que Maycoba era el último poblado esencialmente pima, en la década de los treinta del siglo pasado, cuando escribía su trabajo.

Pero más relevante que el número de habitantes indígenas que han sido identificados en los censos, es el número de hablantes de lengua pima asociados a ello. Como lo decía unos párrafos atrás, en los datos proporcionados en la página oficial del Comunidad Indígena del Río Gila no se ofrece información respecto a la lengua o al número de hablantes de pima en la reservación. Lo que nos han dicho nuestros interlocutores entre los pimas altos, es que quedan apenas unos cuantos hablantes de pima, la mayoría de ellos adultos mayores. De hecho resaltan la pérdida de la lengua como una de los principales problemas para la preservación de la cultura y las tradiciones del grupo.

En el caso de los pimas bajos el panorama lingüístico también es desolador, particularmente en el estado de Chihuahua en donde ya prácticamente no hay jóvenes que hablen en pima y tan sólo quedan algunos adultos mayores de la sección de Yepachi y algunas mujeres ancianas en el municipio de Madera que todavía hablan su lengua materna con fluidez. Sin embargo, en el caso del municipio de Yécora, particularmente en El Kipor, La Dura, El Encinal y el Encinal dos, el número de hablantes de pima es alto en términos proporcionales a la población. Y, lo más importante, hay niños y jóvenes que hablan con fluidez en pima y lo usan de manera funcional, con lengua cotidiana.

El pima pertenece a las lenguas yutoaztecas del tronco sureño, rama sonoreña y la sub-rama o familia tepimana<sup>59</sup>. Los grupos que integran las lenguas tepimanas son: los tepehuanos de norte, los tepehuanes del sur, los pimas altos (incluidos los pápagos) y los pimas bajos, así como los antiguos tepecanos. Carl Sauer, en un artículo de 1954, narra que:

Los primeros misioneros españoles se sorprendieron al encontrar que, habiendo aprendido el idioma tepecano, tenían una lengua totalmente útil no sólo entre los tepehuanos sino también entre los pimas y los pápagos; desde los márgenes de Jalisco hasta Salt River, en Arizona, decían que ‘corría’ una sola lengua, en una franja de territorio de cientos de millas de largo, que serpentea por la Sierra Madre y desemboca en las planicies desérticas de Arizona. Sólo una estrecha fractura de montaña separa a los tepehuanos de los pimas, otra separa a los pimas altos de los pimas bajos. La falta de diferenciación en el lenguaje indica que su introducción no data de mucho tiempo. Contra la identidad lingüística, surgen fuertes diferencias culturales: algunos grupos eran poco más que recolectores y cazadores; otros, como los montañeses de Maycoba y Yécora, vivían como sus vecinos, los tarahumaras; aún otros, como los nebome del bajo Yaqui, habitaban aldeas, tenían riego y una vida “política” (2008 [1954]:95).

Este pasaje nos permite ver como una lengua o, para ser más específicos, el conjunto de lenguas pertenecientes a la familia tepimana, que se encontraban tan extendidas y con un número muy importante de hablantes para el momento del contacto con los españoles, se redujo dramáticamente y en algunos caso como el del pima, ha llegado hasta un punto en que se considera como una lengua en riesgo. Por añadidura, ante el supuesto común entre los antropólogos de la relación estrecha entre lengua y cultura y la definición de los grupos en términos etnolingüísticos, se ha asumido que junto con su lengua desaparecerán también los pimas.

Como ya se ha señalado, la desaparición de los pimas ha sido un temor que el mismo Lumholtz se encargó de difundir con sus referencias sobre la incorporación de los indígenas al mundo ‘civilizado’. En realidad, dado que el resto de los pimas bajos y altos han desaparecido del mapa etnolingüístico de Sonora y Chihuahua, el destino de los últimos pimas ubicados en la Sierra Madre Occidental queda en una incógnita. Sobre todo con respecto a la lengua, el panorama no es muy prometedor, pues todo indica que en las próximas generaciones habrá desaparecido. Los últimos hablantes de la lengua perteneciente al tronco yuto-azteca y a la familia tepimana son gente mayor que, en su mayoría, ha optado por mantener en secreto los fonemas de esta lengua, pues han dejado de transmitirla a sus propios hijos, que sólo aprenden español en las escuelas supuestamente bilingües, y de ponerla en práctica en la vida cotidiana para comunicarse entre ellos mismos... La desaparición de la lengua pima (sobre todo entre los pimas de Chihuahua) es prácticamente un hecho en esta región (Oseguera, 2013:65).

---

<sup>59</sup> Antonio Reyes explica que el término tepimano fue acuñado por Bascom para sustituir el de “pima-tepehuan” propuesto por Mason “quien advirtió que, debido a la gran semejanza de estas lenguas, podían distinguirse de otros grupos lingüísticos. Este autor (Mason, 1936 [1923]: 184) también llamó la atención sobre el gran espacio geográfico ocupado por este grupo lingüístico (desde Arizona hasta Jalisco). A este espacio se lo conoce como el ‘corredor tepimano’ y, autores como Wilcox (1986), sostienen que ésta era la ruta de contacto entre Mesoamérica y la región Hohokam” (2004: 85-86).

El número de monolingües de pima es prácticamente nulo en la actualidad, en la década de los noventa del siglo pasado, todavía se identificaban algunos en las ranherías aledañas a Maycoba, como El Encinal, La Dura y La Cieneguita. Para los mestizos o blancos de Maycoba, estos pimas que no habían aprendido a hablar español y que no bajaban con frecuencia de sus ranchos “al pueblo” eran denominados “cimarrones”. En una entrevista con una mujer mestiza de Maycoba en el año 2006, comentaba que de esos “cimarrones” ya casi no quedaban, pero que tal vez uno que otro todavía andaba por ahí; nos decía que ahora todos hablan español aunque algunos todavía lo hablan muy mal.

Los municipios de Chihuahua donde el pima es la primera lengua indígena son Madera y Temósachic; en el 2005 se contabilizaron en el primero 145 y en el segundo 152 hablantes de este idioma. Por su parte en Sonora, Yécora y Arivechi eran los únicos dos municipios que registraban hablantes de pima en 2005; 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. Lo que corresponde, como veíamos más arriba, a las dos localidades con mayor concentración de población pima en México.

Sin embargo, aunque estas cifras sean pequeñas son superiores al número de hablantes de pima que hay en la reservación del Río Gila, según lo aprecian los pimas altos que han estado en México y han tenido oportunidad de visitar estas comunidades. Llama particularmente la atención el contraste que marca el caso de Maycoba y sus ranherías satelitales (como las denominaba Dunnigan, 1970) donde el pima es una lengua viva y de uso corriente entre la población indígena. Incluso podemos ver como los mestizos que habitan en esta zona utilizan con mucha frecuencia expresiones en pima para hablar, sobre todo, respecto del medio ambiente.

A pesar de que hay un estigma negativo sobre la lengua indígena a la que los blancos se refieren como “dialecto” y de que es innegable que la población no indígena ha tenido actitudes despectivas e incluso discriminatorias sistemáticas ante su uso (que ha terminado por inhibirlo en distintos contextos) todavía es posible escuchar en los espacios públicos de Maycoba a los pimas hablando en su lengua vernácula, especialmente durante las fiestas tradicionales como la Semana Santa y la fiesta de San Francisco (Santo patrón de

Maycoba para los pimas y los mestizos). Esto no se ve en las poblaciones de los municipios de Madera y Temósachic en Chihuahua, en donde el reducido número de hablantes de pima reserva su uso para las asambleas comunitarias o en los contextos rituales como el yúmare<sup>60</sup>.

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 una cualidad deseable en los líderes del grupo. 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*.

Sin lugar a dudas, consideremos al igual que otros autores, que Maycoba y sus rancherías satelitales conforman el núcleo pima más importante en términos de la persistencia cultural del grupo. Admitimos el romanticismo que encierra esta aseveración y reconocemos -en un ejercicio de autocrítica- un dejo de esencialismo en nuestra percepción que encierra la idea de que los pimas de Maycoba son, por decirlo de alguna manera, “los más pimas”.

Es difícil describir o argumentar a favor de esta impresión sin caer en puritanismos etnológicos puesto que las apreciaciones que la sustentan tiene que ver con que

---

<sup>60</sup> Ritual agrícola propiciatorio que se practica entre los pimas y otros grupos de la Sierra Tarahumara como los rarámuri, aunque con marcadas diferencias.

encontramos entre ellos una forma de vida más cercana a la costumbre<sup>61</sup>, un uso funcional de la lengua y un sistema de creencias que se expresa tanto en su cotidianidad como en su ritualidad. Este es, además, un sentir compartido por varios autores que han trabajado en esta región. Sauer, a quién ya citamos al respecto párrafos atrás, se refiere a Maycoba como el último pueblo “esencialmente pima” y encontramos en Romano la siguiente afirmación:

Los núcleos pimas guardan entre sí marcadas diferencias en cuanto a su grado de aculturación, pudiendo considerarse al de Onobas como el que tiene el nivel más alto siguiéndole el de Yécora, el de La Junta, el de Yepachi y el de Conachi, siendo el más tradicionalista el de Maycoba (1971:11 *apud* Oseguera, 2013:67).

Cuando decimos Maycoba, estamos refiriéndonos a los pimas de Sonora, del municipio de Yécora en general; pues es ahí donde se ubica el principal centro ceremonial del grupo. La antigua iglesia de la misión Jesuita-Franciscana sigue siendo el centro de reunión y de celebración durante la Semana Santa y la fiesta de San Francisco. Además ahora funge como museo comunitario.

A su alrededor existen una serie de rancherías, que denominamos satelitales<sup>62</sup> retomando la propuesta de Dunnigan (1970), en las que habitan pimas que durante las fiestas se concentran en Maycoba. En un artículo de 1981, Dunnigan señalaba que la antigua misión de Maycoba se encontraba en ese momento habitada predominantemente por *blancos* o mestizos, la mayoría de los pimas vivían en rancherías satélites que están desde a diez minutos hasta a cinco horas de camino a pie; treinta años después hay algunas variaciones, como el hecho de que se han abierto nuevos caminos a estas rancherías y ya es posible llegar en automóvil a la mayoría de ellas.

Sin embargo, como lo describía Dunnigan para la década de los setenta, todavía ahora 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

---

<sup>61</sup> Utilizamos la expresión “la costumbre” para hablar de las formas culturales integradas de manera tácita en las formas de vida de los pimas, en sus expresiones míticas y rituales y en sus saberes locales sobre el mundo que los rodea. Nos referimos a aquellas manifestaciones que no tienen una explicación o sobre las que no existe un discurso explícito, pero que son compartidas y reproducidas por los miembros del grupo como acción pública.

<sup>62</sup> Esto hace referencia al hecho de que Maycoba funciona como el eje entorno al cual gira la dinámica de los pimas de esta región que están asentados en rancherías aledañas con una relación sistemática con su centro ceremonial.

rancherías deben de venir a Maycoba para participar en las fiestas religiosas comunitarias y para tratar sus asuntos políticos. Los pimas también van Maycoba para comprar productos misceláneos en las tiendas de los blancos y para buscar trabajo asalariado como empleados en los ranchos o en las casas de los blancos o en algún negocio de la localidad.

Como ya lo apuntamos, en algunas de estas rancherías satelitales a Maycoba la población es totalmente pima y, por lo menos hasta hace unos años, todavía se podían encontrar ahí algunos monolingües de pima. La mayoría de los pimas que habitan esta región han practicado desde hace mucho tiempo la agricultura de subsistencia,<sup>63</sup> pero también hay algunos que trabajan como obreros en las minas aledañas a esta región, así como en aserraderos y, actualmente, en las carboneras que se han instalado en los alrededores. 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 agrupadas vagamente y ocupadas por algunas familias nucleares generalmente emparentadas.

Podemos trazar el corredor de la cultura pima siguiendo la carretera transestatal que va de Chihuahua a Sonora, entre Yepachi y Yécora; ahí encontramos una serie de asentamientos pimas: El Kipor, La Dura, un poco más alejados de la carretera y entre los cerros El Encinal, El Encinal dos y la Cienguita; después, bajando a tierras un poco más cálidas aparece el poblado de Maycoba; siguiendo por la carretera rumbo a Yécora, en un paraje con unas formaciones rocosas que parecen columnas están Los Pilares; llegando a Yécora está la comunidad de San Diego de los pimas, saliendo de ahí rumbo a Hermosillo empieza a desvanecerse la presencia de este grupo étnico.

Así, desde los alrededores de Yepachi en el lado de Chihuahua y hasta Yécora, siguiendo la guía de la carretara, encontramos los territorios pimas tradicionales que, hacia la mitad del trayecto, ven en Maycoba su punto de encuentro.

---

<sup>63</sup> 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.



Foto 4. Maycoba, Sonora, noviembre de 2012 (Facilitada por Yolanda Ponce).

Andrés Oseguera (2013) propone una hipótesis sobre por qué Maycoba presenta una mayor vitalidad de la costumbre que otras poblaciones pima como Yepachi o Mesa Blanca, que serían las dos localidades en Chihuahua con mayor presencia de población pima pero en dónde el número de hablantes de la lengua vernácula es muy bajo y se habla solo en ciertos contextos como eventos políticos o espacios rituales como el Yúmáre, pero ha perdido funcionalidad en la cotidianidad.

En primer lugar, Oseguera va a resaltar el hecho de que, desde la década de los noventa, en Maycoba se pusieron en marcha una serie de programas de “rescate” de la cultura indígena por parte de instancias gubernamentales y no gubernamentales; de manera muy importante, destaca el impulso que dio la iglesia Católica a la “renovación” de la cultura pima a través de la labor del Padre David que busca revitalizar la espiritualidad indígena a través de la incorporación de la cultura y lengua pima a las celebraciones católicas y viceversa. Mientras que en Maycoba estos programas ya se han afianzado, en Yepachi y en Mesa Blanca (y el resto de las comunidades pimas de Madera) apenas empiezan a tener impacto los programas gubernamentales de “rescate” de la cultura indígena.

Sin embargo, Oseguera va a mencionar otro factor que nosotros encontramos de gran relevancia y que había sido apuntado, aunque no en los mismo términos, también por Dunnigan (1981), la presencia de los blancos asentados en Maycoba y su relación de “conflicto y cooperación”<sup>64</sup> con los pimas de esta zona que ha terminado por fortalecer la identidad de ambos grupos tal como lo explica claramente Oseguera:

Sin embargo, es probable que otros factores hayan marcado el contraste entre los pimas asentados en Maycoba y los pimas de Mesa Blanca y Yepachi. En concreto, y siguiendo el planteamiento esbozado hace tiempo por Fredrik Barth (1976 [1969]) sobre la persistencia de las diferencias generadas por la misma interacción entre grupos étnicos distintos y antagónicos, es innegable que la presencia de los ‘blancos’ en Maycoba ha sido un factor que, paradójicamente, ha ‘beneficiado’ la persistencia de ciertos rasgos culturales de los indígenas. Esta polarización tan marcada en los pimas de Sonora no ha sido tan evidente en Yepachi y en Mesa Blanca, aspecto que pudo ser decisivo para que la lengua vernácula se olvidara en favor del español, tanto en los pueblos como en las mineras donde trabajaba la gente indígena (Oseguera, 2013: 67).

En Maycoba, la lengua y la costumbre pima se han mantenido vigentes como parte de una estrategia de resistencia y diferenciación frente al mestizo (blanco) con el que han establecido una relación dialéctica en un antagonismo que los afirma, a cada grupo, como unidades culturales diferenciadas pero necesarias ambas para el funcionamiento del sistema local. De tal suerte que, lo que Lumholtz (y varios antropólogos posteriores a él) veían como la mayor amenaza para la continuidad de la cultura pima, ha sido en realidad su

---

<sup>64</sup>En su artículo de 1981, “Ritual as Interethnic Competition. Indito Versus Blanco in Mountain Pima Easter Ceremonies”, Dunnigan va a hacer un recuento histórico de los términos de la relación entre pimas y mestizos en Maycoba y va a señalar que debido a su aislamiento, Maycoba no experimentó una fuerte presión aculturativa por parte de los mestizos hasta ya entrado el siglo XIX, cuando los rancheros empezaron a 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 distribuirse. 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. Las instituciones civiles y religiosas de los indígenas no se había modificado de manera importante y los pimas se encargaban de sus propios asuntos y se limitaban a “tolerar” la presencia de los blancos.

Después de la Revolución, los asentamientos mestizos se incrementaron de manera vertiginosa hasta el punto que el recorte de las tierras se volvió crítico para los indígenas. Las minas y más tarde las tierras de cultivo, ofrecieron una alternativa ocupacional para algunos pimas. Cuando las minas cerraban la situación se complicaba y los pimas tenían que optar por trabajos de corto plazo ofrecidos por los rancheros mestizos. Cualquiera 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.

fuerza de vitalidad: la presencia de los blancos como grupo de contraste identitario a partir del cual se construye la identidad étnica pima.

El sentido de una etnicidad común es compartido por los pimas que viven ambos lados de la línea entre Chihuahua y Sonora, sin embargo, existen entre ellos diferencias muy importantes dadas por las relaciones que han establecido con los sistemas políticos locales y estatales; las organizaciones civiles y las relaciones con otros grupos indígenas vecinos y con el resto de la sociedad nacional. Estas diferencias se van a expresar en distintas esferas de la vida del grupo.

En términos político, la frontera estatal marca una diferencia muy importante. Del lado de Sonora hay un solo gobernador indígena<sup>65</sup> para todas las localidades pimas y los asuntos que no puede resolver él se atienden con el comisario de Maycoba (generalmente este puesto lo ocupa un blanco o mestizo) o con en la presidencia municipal de Yécora (que también es por lo general un blanco o mestizo).

Del lado de Chihuahua se ha impuesto, desde las instancias gubernamentales, una forma de organización política denominada Consejo Supremo Indígena. Este consejo está conformado por representantes de los cuatro pueblos indígenas originarios del estado de Chihuahua: Rarámuri, Guarojío, Tepehuanes del Norte y Pimas. Las funciones del Consejo son las de intermediación entre los pueblos indígenas y las instancias gubernamentales o las organizaciones civiles encargadas de asuntos indígenas.

Existe en la sección de Yepachi, con una extensión aproximada de 85 000 hectáreas, un gobernador para cada una de las localidades pimas que ahí se encuentran: Piedras Azules, La Guajolota, San Antonio, Nabogame, Janos y Yepachi. De entre ellos, el que tiene mayor peso político dentro del grupo es el de Yepachi. Sin embargo, el Estado

---

<sup>65</sup> Dunnigan señala que 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).

designa además a un “interlocutor” oficial al que denomina “Gobernador Supremo” para todos los pimas en Chihuahua, en la actualidad ese puesto lo ocupa uno de los pimas más reconocidos en el ámbito de la “cultura indígena” del estado, Don Alberto Vargas Castellanos, quién habita en un rancho en la zona aledaña a Yepachi (a dos horas a pie), muy cercano a la frontera con Sonora en el área de El Kipor.

Este reconocido personaje acaba de recibir, en la edición 2015, el reconocimiento “Premio Nacional de Ciencias y Artes” que otorga el gobierno de México a quienes promueven la cultura de los pueblos indígenas del país por su labor en la preservación de la lengua y las tradiciones pimas. Don Alberto es entonces “el supremo”, el representante oficial de los pimas ante distintas instancias gubernamentales y organizaciones civiles que trabajan con la población indígena del Estado de Chihuahua. Su labor también incluye a los pimas de Madera en coordinación con la gobernadora indígena asentada en la cabecera municipal en una colonia de población pima llamada “Los Ojitos”. Desde ahí la gobernadora coordina todos los asuntos relacionados con los pimas de ese municipio.

Mientras que en el caso de Madera, de acuerdo a lo que nos explicó la gobernadora actual, el cargo de gobernador indígena se limita a cumplir funciones relacionadas con “la cultura”; en la sección de Yepachi los gobernadores son gestores comunitarios y tiene también una autoridad reconocida por la población indígena para dirimir diferencias antes de llegar a otras instancias como la presidencia seccional, que está a cargo por lo general de un mestizo.

En Maycoba, el gobernador pima es una autoridad política, moral y cultural para los indígenas, por lo que tiene que contar con atributos que lo revistan de esa autoridad tales como: hablar la lengua, seguir la costumbre y ser un buen orador. Su designación se lleva a cabo durante la celebración de la Semana Santa; cada tres años, al concluir el ritual, se da a conocer quién será el nuevo gobernador(a) pima (o si continuará el que está). A pesar de que el poder local y los asuntos judiciales recaen en manos del comisario de extracción mestiza, el gobernador pima tiene una fuerte influencia en la resolución de los conflictos al interior del grupo y luego de intermediación en la relación con los mestizos.

Estas diferencias van a tener su expresión también en la ritualidad de los distintos grupos de pimas. Resulta muy significativo el hecho de que las dos fiestas principales de los pimas de Maycoba sean celebraciones que incluyen o que comparten con los mestizos: la Semana Santa y la fiesta en honor al Santo Patrono San Francisco de Maycoba. La fiesta en honor a San Francisco se celebra durante los primeros días de octubre, todo el pueblo se tapiza de puestos de productos a la venta que llevan hasta ahí comerciantes de todas partes del país. Además se instalan restaurantes ambulantes y expendios de bebidas; Maycoba es famoso en la industria cervecera porque durante esos días se registran en esta localidad las ventas más altas de cerveza del país.

Un aspecto peculiar de esta celebración es que la imagen de San Francisco que está en la Iglesia ubicada en el centro del pueblo, es la de San Francisco de Borja, introducido por los misioneros jesuitas que iniciaron el proceso de evangelización en esta región. Sin embargo, la fecha en la que se celebra es el 4 de octubre, que corresponde a la fiesta de San Francisco de Asís; esto se debe a que, tras la salida de los jesuitas, fueron los franciscanos los encargados de dar continuidad al proceso de evangelización y, aunque no lograron cambiar la imagen, sí pudieron modificar la fecha de la celebración. Sin embargo, para los habitantes de este lugar, el santo es simplemente San Francisco de Maycoba.

Durante esta celebración los mestizos organizan bailes en la terraza o cancha central del pueblo. Amenizados por distintas agrupaciones de música ranchera, las parejas bailan abrazadas en un cortejo, que en muchos casos, llevará a la constitución de un nuevo matrimonio. Por su parte, los pimas, además de consumir cerveza, preparan su bebida tradicional, el tescüino, una bebida de maíz fermentado que se comparte con quienes visiten a la familia que la elaboró. La combinación de estas dos bebidas es fatal y se puede ver durante estos días a la mayoría de las personas que están en la fiesta embriagados. En el caso de los pimas a hombres y mujeres por igual. Esto llama mucho la atención, de manera negativa, a las mujeres mestizas que consideran que esa no es una conducta femenina apropiada.



Foto 5. Grupo musical durante la fiesta de San Francisco (Autor: Andrés Oseguera, 2006).

A la par de esta verbena popular, el Padre David o algún otro sacerdote de la congregación que tiene una cede en Yécora, offician misa en honor a San Francisco a las que asisten en su mayoría mujeres y niños pimas y mestizos. En algunas ocasiones, el Padre David oficia la misa en pima o partes de ella y abre el espacio para que algunos pimas participen ayudando como acólitos durante la celebración. Esto ha causado un sentimiento de malestar entre la población mestiza o blanca, puesto que ellos tuvieron durante mucho tiempo el control de la celebración eucarística y un lugar privilegiado en la misa; todo eso cambió con la llegada del Padre David, de manera que se han sentido desplazados.



Foto 6. El Padre David encabeza una procesión en honor a San Francisco (Autor: Andrés Oseguera, 2006).

Por otro lado, la celebración de la Semana Santa es, sin lugar a duda, el ritual más importante para los pimas de Maycoba. Es el momento en el que ellos retoman el centro del pueblo del que fueron desplazados por los mestizos y toman el control de la vida ritual. Los mestizos tienen un papel fundamental en esta celebración que muestra el antagonismo entre los dos grupos, pero también su cooperación en una relación dialéctica y dialógica. La conformación de los grupos ceremoniales responde a esta dicotomía: los mestizos son los judíos y los pimas los fariseos que dirigen la fiesta.



Foto 7. Fariseos durante una velación de Semana Santa (Autor: Andrés Oseguera, 2010).



Foto 8. Grupo de judíos, Semana Santa Maycoba, 2013 (facilitada por Mireya Ponce).

El grupo de fariseos es el que dirige la celebración. Los pimas pintados de blanco en la cara y algunas partes del dorso y de los brazos, van a semejar rasgos de la población mestiza y a entablar una lucha ritual con los judíos que representan el desorden. Los judíos son jóvenes *blancos* disfrazados con ropa de mujer sobrepuesta sobre sus atuendos masculinos, utilizan máscaras de monstruos o personajes chuscos y se atavían con sogas y palos con los que asustan y molestan a los transeúntes que aparecen por ahí.

Durante los días de la Semana Santa, los pimas van engrosando las filas de los fariseos reclutando a la mayor cantidad posible con una invitación que consiste primero en una solicitud amistosa, que si obtienen una respuesta negativa, se transforma en una lucha (en unas especie de apuesta) en la que él invitado, si pierde, se ve obligado a integrarse al grupo. La velación en las inmediaciones de la iglesia antigua (actualmente museo comunitario), la colecta de comida en las casas del pueblo, el regaño a quienes no estén siguiendo la costumbre y hagan actividades prohibidas durante este tiempo (andar a caballo, sembrar, trenzarse el pelo, pelear, etc.) y la preparación de los bultos y las ramadas para la celebración; son las actividades que desempeña el grupo de fariseos hasta el Viernes Santo.

A la par de esto, los judíos van a estar haciendo fechorías y molestando a las personas, intentando, generalmente con éxito, robar al “judas” elaborado por los pimas para esconderlo o quemarlo. Los *blancos* se toman este papel muy en serio y cualquier exceso de este grupo es mal visto y sancionado. Hay un claro reconocimiento de que la fiesta se debe hacer como lo digan los pimas.

Junto con esto, el Padre David, apoyado a veces por grupos de jóvenes misioneros lasallistas provenientes de los colegios de las ciudades de Obregón y Hermosillo en Sonora, dirigen las actividades propias de la celebración católica acompañados por lo general de mujeres y niños tanto pimas como mestizos y alguno que otro hombre que ayuda a cargar los bultos (*sansanat*) o pasos durante las procesiones.

El climax del ritual tiene lugar el sábado de Gloria, de pronto, el escueto grupo de fariseos se ve notablemente engrosado con la llegada de indígenas provenientes de las rancherías aledañas que se unen en la fila india que sale de la iglesia antigua y hace un

recorrido alrededor de la plancha central de pueblo en círculos en sentido levógiro, avanzando cada vez con mayor velocidad al son de los tambores hasta terminar corriendo. Este performance parece marcar su dominio sobre el territorio.



Foto 9. Capitán de los fariseos durante el Sábado de Gloria (Autor: Andrés Oseguera, 2010).



Foto 10. Los fariseos la mañana del Sábado de Gloria (Autor: Andrés Oseguera, 2010).

Posteriormente, antes de regresar a la iglesia antigua, se detienen frente a la nueva iglesia y, al son de música ranchera, imitan los bailes de los mestizos formando parejas de dos hombres. Esto despierta la risa de los espectadores.



Foto 11. Fariseos bailando al son de música ranchera, antes de cantar Gloria (Autor: Andrés Oseguera, 2010).

Después de esto regresan a la iglesia antigua y, exclusivamente los pimas, entran a la parte reconstruida que alberga el museo y ahí dentro “cantan Gloria”. Al salir, los espera un grupo de judíos que trata de mantenerlos dentro de la construcción sosteniendo un lazo que atraviesa la puerta. Los fariseos se entrelazan y avanzan con mucha fuerza para romper el lazo. Los judíos corren porque una vez que logran salir los fariseos, si hay algún judío en el patio aledaño, tiene que aceptar el reto de pelar contra los fariseos.



Foto 12. Mestizos sostiene la sogá para que no salgan los fariseos a pelear (Autor: Margarita Hope, 2010).

Así da inicio una serie de luchas entre judíos y fariseos que pueden terminar en victoria para cualquiera de los dos grupos. Ante los ojos de decenas de espectadores que vitorean a sus favoritos, van cayendo al suelo algunos luchadores y van quedando de pie quienes han ganado el reto.



Foto 13. Luchas entre judíos (mestizos) y fariseos (pimas) al concluir el Sábado de Gloria (Autor: Andrés Oseguera, 2010).

Esto llega a causar disgusto y resentimiento entre los contendientes que luego puede llevarse hasta pleitos ya fuera del patio y del contexto ritual. Con estas luchas termina la confrontación entre los dos grupos y se reinstaura el orden con una despedida que es, al mismo tiempo, una invitación: con un saludo de mano los pimas se aproximan a todos los que están a su alrededor y se dicen “hasta el próximo año”.

Para cerrar la fiesta, en una ramada frente a la iglesia nueva, los pimas velan durante la noche del sábado y hasta el domingo al Señor San José, “el Che”.



Foto 14. El “Che” durante la velación del Sábado de Gloria (Autor: Margarita Hope, 2010).

Durante ese tiempo comparten los alimentos recaudados de las donaciones en especie que les hicieron los mestizos de la comunidad y el tesgüino preparado por distintas familias pimas. Al mismo tiempo, en la “cancha” central del pueblo se lleva a cabo el baile de los blancos, en donde toca algún grupo de música norteña de la región y las parejas bailan abrazadas hasta altas horas de la noche.

Así, la fiesta de los pimas concluye y su relación con los blancos se restaura en los términos habituales de la dicotomía entre la hostilidad y la cooperación que existe entre dos grupos que luchan por mantenerse distintos uno respecto al otro, pero que asumen su existencia compartida en los territorios liminales de las fronteras de Sonora y Chihuahua.

A unos cuantos kilómetros hacia el Este, en la región boscosa de Yepachi, la Semana Santa también se celebra, aunque no con la misma intensidad que en Maycoba, como lo reconocen los propios pimas de esta localidad. En Yepachi se reúnen durante la celebración de la Pascua, pimas de esta sección que llegan desde las localidades aledañas como Piedras Azules, San Antonio, Nabogame, Janos y La Guajolota para cumplir con la fiesta.

En Yepachi se integran algunos elementos comunes entre los rarámuri y los tepehuanes, como los arcos de ramas adornados con flores de sotol en la entrada de la Iglesia en cuyo atrio se reúnen los pimas y los mestizos de la localidad para velar durante la noche de los días Santos.



Foto 15. Pimas en Yepachi preparando el arco de entrada a la iglesia (Autor: Andrés Oseguera, 2015)

También de ahí parten las procesiones que circulan en dos vías simultaneas, una cargando la imagen de Jesús y otra la de la Virgen María. Una hacia la derecha y otra hacia la izquierda para encontrarse a espaldas del edificio de la iglesia y posteriormente regresar a la misma. El viernes se cubre el retablo y las imágenes dentro de la Iglesia, mientras un cantador (Don Alberto), entona cantos de lamentación. El sábado de Gloria se reúnen en el templo y hacen un saludo a las imágenes ya descubiertas, para después salir y, en algunas ocasiones, enfrentarse a luchas entre los fariseos y los soldados (que son los dos grupos ceremoniales que participan en esta fiesta aunque no tan claramente definidos como en Maycoba) o cualquier asistente que se involucre.



Foto 16. La procesión sale de la Iglesia de Yepachi (Autor: Andrés Oseguera, 2015).

A diferencia de Maycoba, en Yepachi, el ritual de mayor relevancia entre los pimas es el Yúmارة<sup>66</sup>. Lo primero que hay que resaltar es que en este ritual no participan de ninguna manera los blancos, ni como espectadores; de hecho, tiene lugar en un espacio (patio ritual) alejado del centro del poblado o en las comunidades con mayoría de población pima. Algunos autores caracterizan el yúmارة como un ritual de origen prehispánico, aunque se utilizan algunos elementos católicos como una cruz que toman de la iglesia para ponerla en el altar que se instala en el patio ritual.



Foto 17. Altar de Yúmارة en Yepachi (Autor: Andrés Oseguera, 2007).

---

<sup>66</sup> En Maycoba se solían celebrar Yúmáres hace varias décadas, en la actualidad se organizan esporádicamente sobretudo en El Kipor y, debido a que en esta zona ya no quedan cantadores, los pimas de sonora le solicitan a los de Yepachi que les presten a los suyos, especialmente a Don Alberto.

Otro aspecto relevante para su estudio es el hecho de que no es un ritual exclusivo de los pimas, también lo practican los rarámuri que lo llaman *yumari* (yumali), los tepehuanos del norte y los guarijíos que lo denominan *tuburi*; por supuesto que entre los tres existen algunas diferencias, la más notoria entre el *yumari* rarámuri y el pima es que el primero se lleva a cabo de día y el segundo tiene lugar durante tres noches, como el *tuburi* guarijío (Oseguera, 2013:225-227)<sup>67</sup>.

Sin embargo, en todos los casos se trata de ritos propiciatorios que agradecen la cosecha y buscan asegurar que el próximo año sea de abundancia y bienestar. Algunas personas los hacen también para buscar la salud de algún enfermo o para pedir la lluvia. Quien organiza el ritual está comprometido a hacerlo durante tres ocasiones en tres años consecutivo si se trata de un hombre o cuatro veces si es mujer.<sup>68</sup>Sobre estas semejanzas Andrés Oseguera, en su descripción sobre el yúmari pima, va a advertir lo siguiente:

Otras semejanzas se presentan en la forma de llevar a cabo el ritual, pues tanto entre los pimas como entre los guarijíos las mujeres bailan como un grupo aparte durante toda la noche frente a los cantadores, mientras que los hombres bailan pascola en otro espacio, de manera casi independiente (pues no existe ninguna interacción entre los dos grupos de danzantes) con respecto al lugar donde danzan las mujeres.

Los tepehuanos del norte, vecinos de los pimas y los guarijíos, también realizan el yúmari como ritual agrícola y de agradecimiento a la divinidad que permite las cosechas. Al mismo tiempo, se trata de un ritual de petición de lluvia (2013: 227).

---

<sup>67</sup> La presencia de estos rituales con fuertes semejanzas entre distintos grupos de la Sierra Madre Occidental, pero que muestran algunas variables que responden a los contextos locales, han despertado algunas conjeturas o hipótesis sobre la posibilidad de hablar de una “matriz religiosa” entre los grupos indígenas del noroeste de México; en términos estructuralistas, de un sistema de transformaciones. Este ha sido el principio seguido, por ejemplo, por los investigadores que participaron del proyecto denominado “Las vías del noroeste” del que hablamos en el primer capítulo. Sin lugar a duda, es un planteamiento interesante, sin embargo, la desigualdad etnográfica entre estos grupos limitan los términos de la comparación entre sí. De cualquier manera, más allá de la perspectiva teórica desde la que se aborde, analizar estos rituales en conjunto y en un ejercicio comparativo, es una tarea todavía pendiente.

<sup>68</sup> Las etnografías de los distintos grupos que habitan en el noroeste de México, particularmente de la Sierra Tarahumara, muestran una coincidencia en la asignación del número 3 a los hombres (lo masculino) y el número 4 a las mujeres (lo femenino). A pesar de que este dato aparece de manera recurrente en las etnografías, no se ha llegado a una explicación sobre esta asociación y su recurrencia entre estos grupos. Para el caso de los rarámuri se ha dicho que esto responde a que los hombres tienen 3 almas y las mujeres 4 porque necesitan de una más para dar vida. Los entre los pimas se encuentran interpretaciones del mismo tipo, sobretudo en la asociación de la mujer con el número 4 por ser la que da la vida.



Foto 18. Mujeres pimas bailando Yúmare en Yepachi (Autor: Andrés Oseguera, 2007).



Foto 19. Cantadores con sonajas durante el Yúmare (Autor: Andrés Oseguera 2006).

En el caso específico de los pimas, el ritual suele tener lugar en la temporada de otoño-invierno, entre los meses de noviembre y marzo. Una vez que se ha cosechado y que se preparan para la siembras del nuevo año. Sin embargo, en Mesa Blanca, municipio de Madera, esto presenta algunas variaciones, puesto que la realización del yúmare se programa conforme a ciertas celebraciones del calendario católico, en mayo para la fiesta de San Isidro y en diciembre con la celebración de la Virgen de Guadalupe.

Los pimas hacen el Yúmارة para agradecer por los alimentos que obtuvieron por la cosecha y para pedir porque sigan teniendo que comer; para que llueva y para que caiga nieve y el suelo se humedezca y se mantenga fértil. Esto se hace de manera comunitaria, en un patio ritual previamente dibujado para dicho fin y con la participación de todos los indígenas de la localidad e, incluso, con familiares de quién lo organiza que a veces se desplazan desde otras comunidades para cumplir con la costumbre y garantizar que no sufran desdichas.

Sin embargo, desde hace algunos años, los pimas de Chihuahua han empezado a recibir una serie de apoyos económicos para llevar a cabo esta celebración que se argumentaba que se estaba dejando de practicar por falta de recursos. Esta situación, que se veía como una pérdida de la cultura, llevó a las instancias gubernamentales encargadas de asuntos indígenas a destinar algunos recursos económicos para “preservar” la tradición y fortalecer la cultura pima que se considera en proceso de desaparición.

Esto ha tenido repercusiones en la celebración de este ritual y en la forma en que los pimas lo perciben, así como en las razones que dan para llevarlo a cabo. El discurso etnicista y reivindicador de la cultura del grupo se ha impuesto por encima de un sistema de creencias y de las motivaciones funcionales que los llevaban a realizar el Yúmارة. En este sentido, Oseguera advierte que:

Hay que señalar que actualmente, y gracias al apoyo de los gobiernos estatales y a diversas instituciones indigenistas, el ritual se realiza como un acto reivindicativo de su diferencia cultural... constantemente se habla de un motivo muy concreto: para que no se pierda la costumbre. Este motivo ya no tiene que ver con la intervención de alguna divinidad ni con la petición de lluvia o la bendición de los primeros frutos de la cosecha, sino con el reconocimiento de ellos como un grupo indígena diferente (2013: 235).

Esta intervención externa y el vínculo discursivo entre llevarlo a cabo y preservar la costumbre y con ella, la cultura pima, ha tenido un efecto de descontextualización del ritual que ha resultado en su separación de las ideas y los propósitos que seguía su ejecución para, en algunos casos, volverse un fin en sí mismo, un estandarte étnico que puede extraerse de su contexto cultural para presentarse en ámbitos externos y en circunstancias que no corresponden a la propia costumbre. Para mostrar esto, retomamos la narración de Andrés Oseguera sobre el caso de una comunidad de Madera, El Cable.

De esta forma, cuando algún pima decide hacer el yúmارة debe realizarlo antes de la temporada pluvial, y por supuesto nunca durante la Semana Santa. Sin embargo, se han presentado casos en los que se transgrede este requisito, rompiendo además con varios elementos del orden litúrgico. Por ejemplo, los pimas de El Cable, comunidad cercana a la de Mesa Blanca, han “presentado” el yúmارة en plena Semana Mayor a un lado del río Huapoca, un espacio donde la gente mestiza de Madera acude para vacacionar y para apreciar las “costumbres de sus indios”. El evento financiado promovido por las mismas autoridades del municipio sólo se lleva a cabo a lo largo de una noche y no durante las tres noches obligatorias, como lo marca la costumbre. Para los pimas, estas representaciones son transgresiones porque se realizan sin tomar en cuenta las tres noches necesarias para cumplir el ritual y, además, por hacerlo en Semana Santa. Los pimas que se oponen a estas “presentaciones” sólo esperan que suceda alguna desgracia generada por esta transgresión. (2013: 236)

Podemos pensar que, a pesar de esta descontextualización, la ejecución del ritual del Yúmارة sigue estando vinculada con una petición, no ya la de tener comida y buen temporal de lluvias, sino la del reconocimiento de la particularidad de la cultura pima y el valor de sus tradiciones, lo cual es de gran validez. No obstante, este proceso se ha ido exacerbando en algunas localidades hasta el punto de que, ese ritual que se llevaba a cabo en un paraje escondido en el bosque y lejos de los ojos de los blancos, ahora se presenta en eventos “culturales”, sobre un escenario y ante los ojos de cientos de espectadores.

Hasta aquí podemos observar que, a pesar de recibir la misma denominación, los pimas del desierto y los pimas de la sierra presentan grandes diferencias en sus formas de vida actuales y en la vitalidad de su cultura, de la costumbre. Aún más llamativas son las discrepancias que encontramos al interior de los denominados pimas bajos. Como lo tratamos de mostrar en estos últimos párrafos, los pimas serranos presentan divergencias importantes entre sí dadas por sus contextos locales y por la relación que han establecido con la sociedad nacional a través de cada una de las entidades estatales en las que se ubican.

Por un lado tenemos a los pimas de Maycoba –como señalamos antes, incluimos aquí a todos los pimas del municipio de Yécora- en Sonora. Estos han establecido una relación dialéctica con los mestizos (o *blancos*, como denominan localmente) que se expresa en su ritualidad. En este antagonismo, paradójicamente, han encontrado su estrategia de persistencia cultural y las posibilidades de una cooperación con ese “otro” con el que comparten su territorio.

Aun cuando el gobernador indígena tiene un poder fáctico limitado por las autoridades municipales, su figura sigue siendo relevante tanto en la resolución de

conflictos al interior de la comunidad pima, como en el seguimiento de la costumbre. Es además el encargado de negociar con los mestizos ante alguna controversia y el interlocutor oficial ante agentes externos tanto gubernamentales como civiles. Su elección implica el reconocimiento de una serie de atributos que reflejan los ideales de la cultura pima.

A pesar de que suman apenas alrededor de 500 pimas del lado de Sonora y su número de hablantes es de aproximadamente 200, estas cifras se han mantenido más o menos igual durante varias décadas y la lengua, aunque sigue estando en un estatus de riesgo desde el punto de vista de los lingüistas, mantiene un uso funcional con un número significativo de niños y jóvenes hablantes, su uso es cotidiano tanto en los espacios familiares como en los públicos, a diferencia de los pimas en Chihuahua.

Los pimas de Chihuahua presentan también diferencias importantes entre aquellos asentados en la sección de Yepachi en el municipio de Temósachic y los que se ubican en localidades del municipio de Madera. En Yepachi se encuentra la antigua misión jesuita que sirve como espacio comunitario para las reuniones de los pimas. En el interior de la iglesia se resguardan una serie de artefactos de uso ritual que garantizan la celebración del Yúmáre y la Semana Santa.

Después de Maycoba, Yepachi es el lugar en donde se concentran más pimas. El número de hablantes apenas rebasa el ciento y, lo más grave, la mayoría son adultos mayores que sólo utilizan su lengua vernácula en ciertos espacios familiares y en algunos contextos como los rituales o las asambleas comunitarias cuando quieren despistar a los mestizos presentes. Las formas de gobierno tradicional está fuertemente permeadas por las instancias indigenistas estatales, como el Consejo Supremo Indígena formado por el INI (actualmente la CDI). Aunque hay gobernadores indígenas en cada una de las localidades pimas de la sección, el de Yepachi es el que tiene mayor peso frente al grupo y el “Gobernador Supremo de los pimas” es un interlocutor frente a las agencias externas para todos los pimas de Chihuahua.

Los pimas de Yepachi muestran una profunda preocupación por la pérdida de su lengua y ven en el cumplimiento del Yúmáre el bastión de su supervivencia como un grupo cultural diferenciado. Uno de los pocos cantadores de yúmáre que quedan es Don Alberto –

gobernador supremo- quién ha emprendido, con el incentivo del gobierno del estado, la enseñanza de los cantos y de la lengua entre los niños pimas de esta comunidad. Su labor ha sido ampliamente reconocida y su trabajo lo ha llevado a presentar algunos de los cantos y bailes del yúmارة en foros de eventos culturales.

En Madera, la comunidad de Mesa Blanca es tal vez la que tiene mayor presencia de pimas y también en donde la costumbre sigue presente en la vida de sus habitantes. Igual que en Yepachi, en estas localidades pimas el yúmارة es el ritual más emblemático del grupo; sin embargo, aquí ha ido adquiriendo rasgos distintos, como el que se celebre de acuerdo con algunos días del santoral católico, como San Isidro y la Virgen de Guadalupe, es decir, en mayo (antes del temporal de lluvia) y en diciembre durante el invierno que se espera que sea benévolo.

Es sobre todo en esta zona donde el yúmارة ha ido desconectándose de su contexto ritual para transformarse en un performance de la reivindicación étnica de los pimas, hasta el punto de que en su ejecución se ha terminado por transgredir la propia liturgia del ritual. En algunas localidades de Madera, los pimas hablan ahora de “la cultura” como un ámbito separado de su vida cotidiana, como una esfera aparte. La gobernadora pima de la localidad de “Los Ojitos” que se ubica en el área conurbada a la cabecera municipal, nos dice que ella está encargada solamente de los asuntos de “la cultura”. Algo muy similar a lo que sucede con los pimas altos en Arizona.

Vemos entonces, entre los pimas de Chihuahua, particularmente los de Madera, un proceso de folklorización de la costumbre, la cultura se ha ido separando de la esfera de lo cotidiano para adquirir, hasta cierto punto, la categoría de espectáculo. Se hace presente en los festivales, en los escenarios. Se reproduce y se reinventa para un público que se espera que aprecie el valor de la tradición.

### ***La cultura como espectáculo o la folklorización de la cultura pima.***

*“Hoy, todo el mundo está en la cultura. Para los antropólogos hubo un tiempo en que la cultura fue un término técnico, propio del arte de la disciplina. Ahora los nativos les contestan hablando de cultura”*

*(Kuper, 2001:20)*

Durante la última década, Andrés Oseguera y una servidora, realizamos distintas estancias de campo intermitentes en las comunidades pimas de Yepachi y de Maycoba. Andrés Oseguera además se adentró en las localidades del municipio de Madera y, para su descripción del yúmame pima, trabajó arduamente con los pimas de Mesa Blanca. Yo solamente conocía sobre estas comunidades lo que me había compartido Andrés y lo que había leído de algunos trabajos que se habían hecho sobre esa región.

Mi encuentro con los pimas de Madera fue tan tardío como con los pimas de Arizona, aún más, puesto que fue hasta la Semana Santa de este año, 2015, que tuve la oportunidad de hacer una visita a este municipio y conocer a algunos de los pimas que habitan en las inmediaciones de la cabecera municipal y a la gobernadora del grupo, sobre quien había escuchado mucho, pero no había tenido oportunidad de conocerla.

Mis referencias sobre la gobernadora pima de Madera, empezaron a aumentar cuando entré en contacto con el Presidente de la Delegación Internacional Pima (PDIP) de Arizona, quien en sus viajes a México y en las comunicaciones que teníamos a distancia él en Estados Unidos y yo en Chihuahua, constantemente me pedía que lo apoyara para coordinar algunas actividades con ella. Él hacía mucho énfasis en la cercanía que tenía con la gobernadora de Madera quien incluso había viajado ya en una ocasión a Arizona, junto con un grupo de pimas de ese municipio, para participar en la feria anual de la Comunidad Indígena del Río Gila que se celebra en Marzo.

En una ocasión, estando el PDIP en México, aquí en Chihuahua, lo acompañé para fungir como intérprete a una reunión con el Delegado de la Coordinación Estatal de la Tarahumara (conocida popularmente como “La coordinadora”; es una de las principales instancias del gobierno estatal para el trabajo con las comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara). En esa reunión, el PDIP le solicitó al Delegado de “la coordinadora” su apoyo para el traslado de un grupo de pimas de las comunidades de Chihuahua hasta la frontera internacional, en el poblado de Agua Prieta, de manera que ellos, los pimas

gileños, pudieran ir ahí a recogerlos para llevarlos a Arizona a participar en su festival anual.

En esa reunión estaba presente Don Alberto Vargas Castellanos, gobernador supremo de los pimas y el invitado de honor para la siguiente edición del festival de la Comunidad Indígena del Río Gila. El Delegado de “la coordinadora” le preguntó que a cuántos pimas se quería llevar y cómo los iba a escoger. Entonces él le comentó que quería llevar a un grupo de Yepachi y a otro de Madera, que los gobernadores de esas localidades tenían que hacer sus listas de quienes irían al evento cultural en Phoenix. El Delegado le dijo de manera tajante, “a ver, nomás que mucho cuidado porque luego va gente que ni es pima, nosotros no vamos a apoyar a nadie que no sea nombrada por Don Alberto, él es el que sabe quiénes son pimas, así que él es el que nos tiene que pasar la lista con su visto bueno”.

A mí me llamó mucho la atención esta advertencia y la necesidad de una especie de “certificado de autenticidad” otorgado por Don Alberto, a quién yo percibí incómodo con la encomienda. El PDIP parecía también un poco sorprendido con el señalamiento que hacía el Delegado e insistió en que Don Alberto le pasara una lista para la gente de Yepachi y la gobernadora de Madera una para los pimas de su municipio. Entonces el Delegado señaló que el problema era que la gobernadora de Madera había hecho su propio censo y en él había contabilizado a un número muy alto de pimas que en realidad no eran pimas.

El PDIP parecía incluso molesto con este señalamiento y decía de manera insistente que él había estado ahí, que él los conocía y que sí eran pimas los que decía la gobernadora. Entonces el Delegado notificó que, ante tal situación, era necesario hacer un nuevo censo y ya estaba el proyecto aprobado con un presupuesto muy alto para llevar a cabo ese nuevo conteo de pimas en Madera bajo la supervisión de Don Alberto, que era quién podía decir con certeza quién sí era y quién no era. Ante todo esto, Don Alberto no hacía mayores comentarios, simplemente asentía y decía en voz baja “sí hay pimas ahí, algunos sí son, sí son”. Pero, al mismo tiempo, accedía a participar del proyecto.

En ese momento me di cuenta que la gobernadora pima de Madera era un personaje polémico entre las instancias de gobierno encargadas de los asuntos indígenas, pues desde

el Instituto Chihuahuense de la Cultura y el departamento de Cultura Populares, la gobernadora de Madera era una de sus principales interlocutoras para una serie de proyectos que se estaban echando a andar con los pimas de aquel municipio. Entre ellos, uno de mucha relevancia, el “Nido de lenguas”; un proyecto de rescate y revitalización de la lengua pima<sup>69</sup>.

Incluso, algunos compañeros lingüistas de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, estaban participando junto con la gobernadora de Madera, en talleres sobre el pima con el afán de aprender la lengua para luego ellos mismos enseñárselas a los que “debían” de ser sus hablantes. La gobernadora de Madera no habla pima, pero a los talleres asistían algunas de las ancianas que sí lo hablan. No deja de ser llamativo el hecho de que, si lo que querían era aprender pima y estudiar la lengua, no fueran a los lugares en donde hay mayor vitalidad lingüística del pima. Sin embargo, entendemos que la tarea que se habían trazado era más del orden de las políticas del lenguaje que propiamente lingüísticas. En general, es sugerente el énfasis que se ha puesto en el “rescate” de la cultura pima del municipio de Madera desde estas instancias indigenistas del gobierno estatal.

A la par de esto, la insistencia de los pimas de Arizona, particularmente del encargado de las relaciones entre ellos y los pimas mexicanos, en establecer un contacto estrecho con los pimas de Chihuahua, particularmente con los de Madera, también nos llamaba la atención. Desde nuestro punto de vista, si la intención era establecer una “lazos de hermandad” entre los pimas de los dos lados de la frontera internacional, parecía que la forma más fácil de empezar con esta tarea era con los pimas que habitan del lado de Sonora. En primer lugar porque hay una mayor cercanía geográfica y facilidad de acceso; en segundo, porque los pimas de Sonora cuentan con la presencia del Padre David quien, además de hablar pima, habla también inglés, lo que lo vuelve el intérprete ideal en los contactos entre estos dos grupos.

---

<sup>69</sup> El “Nido de lenguas” es un programa nacional de rescate y revitalización de lenguas en peligro del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). En Madera se trató de implementar para “rescatar” al pima, pero al final el proyecto no se consolidó, desconocemos las razones de esto.

Cuándo le preguntamos al PDIP al respecto, su respuesta fue un tanto escueta, me dijo que sí habían estado ya en contacto con ellos y con el Padre David, pero también le interesaba mucho fortalecer la relación con los del lado de Chihuahua. Me dijo que incluso le gustaba mucho Yepachi para vivir ahí cuando ya se jubilará. Y que con los pimas de Madera sentía una conexión especial. Me contó que cuándo estuvo con ellos durante la celebración de un yúmure, se sintió como si estuviera con su familia, con sus abuelos.

Es importante aclarar que los Akimel O’otham no hacen yúmure, ellos nos comentaron que antes tenían rituales similares a estos, pero que en la actualidad ya no se llevan a cabo y por eso le resultaba tan importante al PDIP participar en uno de ellos, para recordar como era la vida de sus ancestros. En su discurso es recurrente la idea de “recuperar la tradición” y toda su empresa de establecer un contacto con los pimas mexicanos se centra en esta idea de reencuentro con el pasado.

Así, con esta información y con las impresiones que me había hecho a partir de las diferentes opiniones y experiencias que me habían narrado, llegué con los pimas de Madera en abril de este año para asistir al festival cultural “Sol de acantilados” organizado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), del 2 al 4 de ese mes, en el sitio arqueológico “Las 40 Casas” en el municipio de Madera, Chihuahua. Este era el segundo año en el que tenía lugar este evento que tiene como principal objetivo la promoción turística del sitio y la difusión de las expresiones culturales locales, a decir de sus organizadores.

Enclavado en la Sierra Madre Occidental, “Las 40 casas” forma parte del conjunto arqueológico denominado “Casas en Acantilado” que consiste en una serie de construcciones que datan del año 1,200 que se encuentran en abrigos rocosos y acantilados de la Sierra Madre Occidental. El lugar se antoja como el escenario ideal para un festival cultural puesto que el sentido de trascendencia de un grupo étnico está garantizado por los vestigios de los grupos que le antecedieron.



Foto 20. Sitio arqueológico “Las 40 casas”, casas en las cuevas del acantilado (Autor: Margarita Hope, 2015)

En esta ocasión, el INAH decidió organizar un encuentro entre un grupo de pimas (*O’oba*) habitantes del municipio de Madera y otro grupo de pimas (*Akimel O’otham*) proveniente de la Comunidad Indígena del Río Gila al sur de Phoenix, Arizona. Se pensó como una reunión de dos grupos “hermanos” y se programaron una serie de actividades en las inmediaciones del sitio arqueológico como danzas, cantos y elaboración de artesanías por parte de cada grupo e, incluso, una “Ceremonia de agradecimiento a la Madre Tierra” en un espacio que los organizadores denominaron “Plaza de la Espiritualidad”.<sup>70</sup>

El festival inició el jueves 2 de abril a las 10 de la mañana con una serie de actividades arqueológicas para niños y la visita al sitio de Cuarenta Casas. Los pimas de Madera tenían montados puestos en la explanada principal con artesanías elaboradas por ellos y algunos de venta de comida. Era un grupo de alrededor de veinte personas, entre ellas la gobernadora indígena de Madera quien coordinaba las actividades y la participación de este grupo en el festival.

---

<sup>70</sup> Este espacio se ubicaba en el sendero que lleva hacia la zona arqueológica, se trata de un patio trazado en una pequeña explanada que se encuentra durante el descenso a la barranca. La dificultad para acceder a él y, principalmente, lo pronunciado de la bajada, llevaron a los organizadores a suspender esta actividad puesto que podía poner en riesgo a algunos de los participantes.

Por su parte, los pimas de Arizona estaban representados por un grupo de danza tradicional llamado “Desert Butterflies” (mariposas del desierto) conformado por alrededor de 12 danzantes, todos ellos emparentados. Además los acompañaba el PDIP y otros dos miembros de la comunidad del Rio Gila. A diferencia de los pimas de Madera, el grupo proveniente de Estados Unidos no tenía montados puestos de artesanías ni de comida.

La interacción entre ambos grupos era mínima, salvo el PDIP, quién ha visitado la comunidad de Madera en repetidas ocasiones y ha organizado el viaje de los pimas de Chihuahua al festival de la comunidad pima en Arizona en marzo de cada año; el resto del grupo de visitantes de Arizona se mantenía distante. El hecho de que los pimas de Arizona hablen inglés y los pimas de Madera español impidió que la comunicación fluyera. Por otro lado, había muy pocos hablantes de lengua pima, tal vez dos o tres de los visitantes de Arizona y apenas un par de personas de Madera, además, la variación dialectal es considerable y entorpecía el fluir de las conversaciones que se trataron de entablar. Por lo que las expresiones en pima se limitaban a saludos o despedidas y agradecimientos.

Cerca de las cuatro de la tarde, en un escenario construido para la ocasión con troncos de madera en medio de la explanada, se anunció la participación de los integrantes del grupo de pimas de Madera con una serie de danzas. La gobernadora, dio un mensaje de bienvenida a los pimas de Arizona en español y después explicó que las tres danzas que se iban a presentar las retomaban del ritual del Yúmure y las habían adecuado para las presentaciones que hacía este grupo en distintos foros.

Alrededor de veinte danzantes, formados en cuatro filas, ejecutaron las tres danzas al son de un par de sonajas que tocaban dos hombres que cantaban muy lentamente y en voz baja, en el canto no parecían distinguirse palabras, más bien parecían sonidos que se repetían incesantemente. Las filas avanzaban de norte a sur con pequeños pasos rítmicos en cada una de las danzas. Al final formaban un círculo y en medio un hombre los rociaba con una ramita que mojaba con agua (que representaba tesgüino<sup>71</sup>) mientras giraba en el centro del círculo. El grupo de danzantes estaba conformado por niños, niñas, jóvenes hombres y mujeres y mujeres adultas mayores.

---

<sup>71</sup> Bebida tradicional de los grupos indígenas de la Sierra Tarahumara que se utiliza en contextos rituales.



Foto 21. Mujeres del grupo de danza pima de Madera (Autor: Margarita Hope, 2015)

Una vez que concluyó la participación de los pimas de Madera, uno de los sonajeros, hijo de la gobernadora, tomó el micrófono y explicó que estas danzas que acababan de bailar eran muy importantes para ellos, que no podría decirnos de que se tratan o cuál es su significado porque a veces ni ellos los saben, pero que era muy importante y que no podían platicar de ello porque son cosas sagradas sobre las que no se puede hablar. Dijo que esperaba que nos hubieran gustado y que nos invitaba a que conociéramos la cultura del municipio de Madera.

Posteriormente se anunció el turno del grupo de danzantes pimas de la comunidad del Río Gila, uno de los músicos que acompañaban al grupo hizo una presentación en inglés que yo ayudé a traducir, básicamente señaló que les daba mucho gusto participar en este evento y estar por primera vez en México, en Chihuahua. Junto con él, otro hombre y un niño empezaron a sonar sus sonajas de manera más enérgica que los dos hombres que acompañaron al grupo precedente. Con el apoyo de un iPod, empezaron a sonar unos cantos grabados por mujeres pimas del desierto de Arizona.

Por el oeste del escenario ingresaron al foro un grupo de 8 mujeres vestidas con unas faldas azules largas y blusas blancas con vivos azules, las mujeres portaban unos cestos tejidos de palma con dibujos característicos de las culturas del desierto en el

suroeste de Estados Unidos (una niña pequeña de apenas 18 meses de edad las acompañaba portando también un pequeño cesto). Al llegar al centro del escenario formaron un círculo e interpretaron tres danzas manteniendo esa formación. Al final, durante el último baile, las mujeres rompieron el círculo para salir a invitar a los espectadores a que participaran con ellas bailando.

Una vez que concluyó, formaron una fila india y salieron por el lado Este del escenario. Los danzantes invitados regresaron a sus lugares y las mujeres del grupo pasaron a despedirse de cada uno de los asistentes estrechando las manos para dar las gracias en inglés y en español.<sup>72</sup> El músico que había dado el mensaje inicial cerró la participación de los pimas de Arizona con un agradecimiento en inglés y en pima.

Una vez concluida esta parte del evento, El PDIP me pidió que los acompañara a hablar con algunas de las mujeres pimas de Madera, particularmente con la gobernadora, para acordar con ellos una reunión exclusiva de pimas. Todos estuvieron de acuerdo en que tendrían esa reunión el último día del festival, que era el sábado 4 de abril, una vez que hubieran concluido las actividades programadas.

Los pimas de Madera se mostraron muy contentos con la visita del grupo de Arizona, durante esta conversación no estaban presentes los danzantes, solo el PDIP y sus dos acompañantes quienes en una ocasión previa habían hospedado en sus casas de Phoenix a algunas de las mujeres que estaban ahí cuando habían ido a participar en el festival de la comunidad pima del Río Gila.

Los acompañantes del PDIP, que eran su hermano y su sobrino, aprovecharon este momento para pedirme que les comentara a las mujeres pimas de Madera que los escuchaban, que la esposa de uno de ellos lamentaba no haber podido venir porque le daba miedo viajar a México por la violencia de la que se hablaba en los noticieros en Estados Unidos, pero que las mandaba saludar, especialmente a las personas que se habían hospedado con ellos en Phoenix durante el festival de marzo de 2014.

---

<sup>72</sup> Cabe mencionar que este gesto de despedirse de mano de cada uno de los asistentes, me evocó a la despedida de los pimas de Maycoba una vez que concluye el Sábado de Gloria.

Por su parte las mujeres pimas de Madera me pidieron que les dijera a los acompañantes del PDIP que estaban “muy contentas de que hubieran venido ahora ellos acá porque ellas tenían mucho agradecimiento por lo bien que las trataron cuando fueron a Arizona y porque las pasearon mucho y visitaron muchos lugares”. Dijeron que esperaban que la próxima vez se animaran a venir más personas de Arizona y que ellas los recibieran con los brazos abiertos.

Después de esto se comenzó a despejar el área, los integrantes del grupo de danza de Arizona fueron trasladados a las cabañas en las que estaban hospedados en un vehículo oficial del INAH; El PDIP y sus dos acompañantes se fueron al hotel en el que se alojaban en un vehículo propio, una camioneta tipo todo terreno de modelo reciente. Mientras tanto, los pimas de Madera regresaron a sus casas por distintos medios, algunos en sus vehículos particulares; otros eran llevados en la parte trasera de camionetas tipo pick up del Instituto que se dirigían de regreso al poblado y les ofrecían llevarlos así; algunos más caminaban y otros parecían esperar a que alguien les ofreciera llevarlos en sus vehículos. Muchos de ellos cargaban cajas con sus artesanías o los artículos y productos comestibles que habían llevado para su venta.

Al día siguiente, 03 de abril, las actividades empezaron en la explanada del sitio de “Las 40 casas” alrededor de las 11 de la mañana. Estaba programado un evento especial en el espacio denominado “Plaza de la Espiritualidad”, un patio trazado en la vereda de descenso al cañón del acantilado. La idea era que ahí se llevara a cabo la “ceremonia de agradecimiento a la Madre Tierra” en la que participarían de manera conjunta ambos grupos de pimas.

Nadie parecía tener muy claro en qué consistía esta ceremonia, preguntamos a los organizadores y no nos dieron muchos datos, los pimas de Arizona al parecer harían una danza de agradecimiento y los pimas de Madera participarían de alguna forma aunque no se sabía exactamente cómo. Sin embargo, debido a la dificultad en el acceso a dicha locación, sobre todo pensando en que después les resultaría complicado a algunos de los participantes regresar a la explanada principal puesto que implicaba un viaje en ascenso por la barranca de varios metros; los organizadores informaron que se suspendería esta actividad y se programaría un poco antes de las danzas programadas para esa tarde.

Durante la mañana no hubo actividades específicas, sólo se llevaban a cabo los talleres de arqueología y arquitectura de tierra para los niños y la venta de artesanías y comida en los puestos ahí instalados. Los pimas de Arizona permanecían en un área de la explanada conversando entre ellos y los pimas de Madera en el otro lado con sus puestos y también platicando entre ellos. En un momento de la mañana, la única interacción que hubo entre ambos grupos fue cuando unos integrantes del grupo local me solicitaron que tradujera al inglés una petición para tomarse fotos con los *Akimel O'otham*; estos últimos aceptaron y tuvieron una sesión fotográfica con los dispositivos integrados en los celulares que portaban.

Después de esto yo me aproximé a los integrantes del grupo de danza de Arizona para conversar con ellos, les pregunté qué les estaba pareciendo el evento y me dijeron que estaban muy contentos de estar aquí y de haber enfrentado su temor a cruzar la frontera hacia México porque habían oído muchas historias en las noticias televisadas en Estados Unidos y la imagen que había sobre esta región era de mucho peligro. Comentaban que estaban sorprendidos de que en realidad no fuera así y que el lugar les parecía muy tranquilo y bonito, el bosque contrastaba con el desierto de su lugar de origen y la temperatura fresca les daba un respiro del calor que ya se estaba sintiendo en Arizona.

Cuando les pregunté qué opinión tenía de los pimas de aquí ellos contestaron que no habían tenido oportunidad de conocerlos en realidad, sólo se habían visto y el PDIP era quién les había hablado sobre ellos, pero no habían podido tener una conversación directa o convivir de manera más cercana. Les pregunté también si habían notado alguna diferencia que les llamara la atención entre los dos grupos. Uno de los músicos me comentó que él veía muchas diferencias, sobre todo en los bailes y en la música, puesto que los pimas de Madera no parecían tener un vestuario especial para las danzas y la música era muy distinta con solo dos sonajeros que cantaban en voz muy baja.

Señaló el músico de Arizona que las mujeres de su grupo, en cambio, tienen un traje para cada presentación dependiendo de la ocasión, además de que bailan portando unos cestos con motivos especiales que compran o mandan a hacer según su gusto. Estos son elementos muy importantes para sus danzas que están además acompañadas por varios

músicos (en este caso sólo vinieron tres) y cantos tradicionales en lengua pima que van narrando alguna historia de su pueblo.

La representante del grupo de danza de la comunidad pima del Río Gila, me comentó que ella estaba muy sorprendida al ver a los pimas de aquí porque sentía que era algo muy parecido a cómo vivieron sus antepasados, sus abuelos. Me platicó que ellos, los Akimel O'otham, viven ahora en un contexto urbano y su estilo de vida es muy ciudadano, sólo tienen sus danzas y cantos que practican durante las fiestas y celebraciones pero ya no tienen un estilo de vida indígena, mientras que aquí, en Madera, sí parecen vivir todavía como indígenas, como habían vivido los de antes en su comunidad.

Después de platicar un rato con ellos, tuvimos oportunidad, Andrés Oseguera y yo, de hacer una entrevista a la gobernadora pima de Madera, una mujer de apariencia joven aunque sus hijos, un joven adulto y un adolescente, eran claros testimonio de que es mayor de la edad que aparenta. Sus rasgos físicos llamaron nuestra atención pues son distintos de los rasgos característicos de los pimas de Maycoba y Yepachi -con los que hemos trabajado durante varios años- y contrastan también con los pimas de Arizona que se distinguen por ser altos y con un sobrepeso notorio, vinculado con el padecimiento de diabetes tipo dos que aqueja a este grupo.

La gobernadora es una mujer menuda, de tez clara con algunas manchas rojas sobre su rostro (producto de una enfermedad que no pudo definirnos con claridad) con ojos café claros y el cabello castaño tendiendo a rojizo. Estaba peinada con dos trenzas y vestida con una falda larga floreada, portaba también una sudadera de tipo deportivo y unas botas invernales.

Empezamos a platicar con ella y le pedimos permiso para grabar la conversación, ella accedió sin problema. No teníamos en realidad un guion para entrevistarla, simplemente le preguntamos sobre algunas cuestiones que nos llamaban la atención a raíz de lo que veíamos en este festival y, también, de lo que habíamos escuchado que estaba ocurriendo en Madera. Ella se mostró muy abierta durante esta conversación, afable y sonriente en todo momento, incluso en aquellos en los que los temas le parecían recordar eventos emotivos de su vida.

A continuación nos permitimos transcribir algunos fragmentos de esta conversación<sup>73</sup> que contiene elementos para el análisis, o comentarios descriptivos como los llamaría Dan Sperber (1991), muy importantes sobre el proceso por el que están pasando los habitantes del municipio de Madera que se autoadscriben como pimas. Sobre ello vamos presentando nuestras reflexiones.

Uno de los temas más recurrentes de la conversación tiene que ver con la adscripción y la autoadscripción étnica de la gobernadora y de algunos habitantes de Madera que ella registró como pimas. Este tema apareció desde la primera pregunta que le hicimos que fue “¿Desde cuándo es gobernadora?”, esta fue su respuesta:

Yo soy gobernadora desde el 13 de agosto del 2011, empecé a ser gobernadora, yo trabajaba como promotora cultural, desde mi comunidad, desde Mesa Blanca, salía a participar a Chihuahua. Y me llamaba mucho la atención cuándo yo salía a participar que siempre decían “de la ya desaparecida etnia pima del municipio de Madera” y yo decía “¿Cómo que nos desaparecimos? Si nomás en mi familia somos como 13 hermanos y así pues todos tenían de 16 hijos, 20 hijos, ¿por qué ya estamos desaparecidos? Y comencé a trabajar como promotora cultural y me nació la idea de censarlos a ver qué tantos éramos los que estábamos en realidad ahí en la pura cabecera, porque en la cabecera hay muchos pimas de Yepachi, de todas las comunidades y también de Mesa Blanca, de todas las comunidades y yo decía, en Madera de perdida hay unas 50 familias, pero me llevé una gran sorpresa porque un profe me hizo unos formatos y me imprimió 50 hojas porque yo según había unas cincuenta familias y no, en la cabecera tenemos [sic] 300 familias.

Conforme fue avanzando la entrevista nos explicaba que ella, por una enfermedad que padece se trasladó a vivir en una colonia de la ciudad de Madera, cabecera municipal, que se llama “Los Ojitos”. Cuándo llegó se puso en contacto con la gobernadora que había en esta colonia para apoyarla con “lo cultural”, pero como la gobernadora que estaba no asistía a las reuniones a las que se convocaba, las personas que sí iban empezaron a molestarse y a solicitar el cambio de gobernadora. Se hizo el proceso de elección, ella fue propuesta por algunas de las adultas mayores pimas y resultó electa.

Nos comentó también que existen gobernadores pimas en varias comunidades de Madera, que en su recuento exceden por mucho a las que aparecen en el conteo 2010 de la CDI como localidades con población indígena (y tampoco han sido registradas etnográficamente). En una reunión que tuvieron en Cd. Guerrero en el 2012, se decidió que ella era la gobernadora “suprema” de los pimas de Madera, como representante en el

---

<sup>73</sup> La entrevista completa se incluye en los anexos para su revisión puntual.

municipio del “Gobernador Supremo Pima” de Chihuahua, Don Alberto. Y nos decía que también había otra “suprema” que era la gobernadora de Yepachi. Y añade que a ella le ofrecieron crear su propio Consejo Supremo Pima en Madera, pero ella decidió seguir con la organización como estaba porque respeta mucho a Don Alberto que siempre intercedió por ellos y por su reconocimiento.

Nos describe sus funciones como aquellas relacionadas con “lo cultural”, lo que le parece una gran responsabilidad, pero también advierte que en realidad ya no funciona el sistema gobierno indígena como tal y que ya sus actividades han quedado circunscritas a la promoción de la cultura pima:

De este, pues aquí por ejemplo ya el sistema de gobierno indígena, de este, de hace mucho que no lo respetan, nosotros nomás como gobernadores, pues nomás representamos lo cultural, nos dejaron en lo puro cultural, de este, ya no podemos juzgar ni casar ni nada de eso porque tendríamos que tener nuestro sistema de gobierno, antes sí, antes teníamos todo lo que era juicios todo eso, pero ahora, te digo que, pues ya ahí tiene comisarios de policía en las comunidades, aquí por la seguridad pública y así, y ya... pues haz de cuenta que...

De lo que nos narra la gobernadora pima de Madera, desprendemos que, lo que las instancias gubernamentales llaman “autoridades indígenas pimas” del estado de Chihuahua están organizadas bajo el formato del Consejo Supremo Pima que tiene a un gobernador supremo (actualmente Don Alberto) y dos representantes (actualmente la gobernadora de Madera y la gobernadora de Yepachi) que congregan los asuntos que llevan los gobernadores locales de cada una de esas secciones. Estas “autoridades” son en realidad interlocutores frente al gobierno estatal, promotores de la cultura y, sobre todo, gestores. Ante la pregunta de si había tenido algún problema con otros gobernadores de la región o con algunas comunidades que no estuvieran de acuerdo con esta organización ella nos contestó:

no, como todo hay problemas no te creas, de este yo por ejemplo, de este, aquí en el municipio de Madera, pues es dónde yo me muevo, pues yo como gobernadora en mi comunidad sí tengo mucha gente, sí son muchos indígenas y lo que ha venido a tener problemas, he tenido problemas ahí porque, cuando me llega un apoyo me llega pa cincuenta familias y tengo trescientas familias, pues claro que beneficio... pues siempre me voy a las adultas mayores y así a los más necesitados, pero los que también necesitan y no me alcanza para apoyarlos ya se ponen inconformes conmigo, en eso me ha ocasionado problemas en gestionarles apoyos, pero...

Es inevitable ver una conexión entre las tareas de gestión realizadas por la gobernadora pima en Madera y, en general, a través del Consejo Supremo Pima y la creciente autoadscripción de pimas en un municipio que hasta hace unos años contabilizaba una muy pequeña población indígena pima. De lo que hemos expuesto de nuestra conversación con la gobernadora, podemos ver que el proceso de descontextualización de la cultura, del que hablábamos antes, es también un proceso de reivindicación y redefinición de lo pima con un carácter utilitario: la obtención de recursos para garantizar la continuidad cultural del grupo.

Pero este carácter utilitario de la cultura, aunque pueda prestarse a juicios esencialistas, también representa una reinención creativa de una población que se veía en el olvido y que ahora, a partir de estas estrategias se reintegra a un contexto donde la cultura indígena se ha vuelto un valor agregado. Por lo tanto, la descontextualización se transforma en una recontextualización cultural, bajo un discurso etnicista de la “pimanidad” que se asocia en Chihuahua, principalmente, con la realización del yúmare. Es por ello que es éste el ritual elegido para ser fragmentado y presentado ante audiencias que dan así su validación de quienes lo bailan como integrantes de una cultura particular: los pimas de Chihuahua.

De esta manera, se argumenta a favor de la autoadscripción, ¿quién es pima? “pues quién quiera asumirse como pima y participar del yúmare y la cultura de este grupo”. Indudablemente esto ha causado enormes controversias respecto a los criterios que se están siguiendo en la denominación étnica y la inclusión o exclusión de personas dentro de la categoría de pimas en el caso de Madera. Ante un bajísimo número de hablantes, algunos cuantos adultos mayores, la lengua no funge como un criterio de identidad étnica. Por lo tanto, haber vivido en comunidades originalmente pimas empieza a tener un peso relevante, es decir, ser de la Pimería vuelve a ser el criterio central para determinar que alguien es pima como podemos leer en este fragmento de la conversación con la gobernadora pima de Madera:

ya ya se los trajeron a todas las comunidades, sí pues es que primero les leía... yo en las comunidades que yo no pude participar pues mandaba a mi hijo, pero les leía primero un pedazo de la ley indígena... explicaba la ley indígena en la cual yo participé mucho cuando la elaboramos y todo y puse esas cláusulas, que entre sí no se discriminaran los indígenas, porque he visto desde mi nacimiento, he visto que unos “tu si eres, ah pero cuando me

convienes no eres” y así, no no, o si somos o no somos, que sea una cosa. Y si ellos, yo en ese artículo sí puse mucho hincapié en el Estado, en donde quiera, en el congreso del Estado, en donde anduve sí puse mucho hincapié “todo aquel que se identifique como indígena, sus padres sean de descendencia indígena, pues aunque llueva trueno y relampagueé pues va a ser indígena” no, no va estar con que tú sí eres no eres y andar escogiendo, pues no, porque haces una discriminación, porque me pasó, yo por ejemplo, con la gobernadora que estaba, llegué, en una vez convocó una reunión y fuimos, pues yo venía de una comunidad, pues de Mesa Blanca y pues siempre cuando uno es indio pues uno se arrima a lo de uno, jajá, a lo de uno, oí que estaba avisando la gobernadora y dije, pues voy a presentarme, para ver qué se ofrece, siempre se presenta uno para ver que se ofrece en la comunidad, pues cuando sabe uno de esas cosas y yo, pues me presenté. Y como yo, pues muchos y luego que empezó ella con que “tú si eres, tú no eres” empezó a decirnos, “tú si eres, tú no eres” y cuando llegó a donde estaba yo, “pues sí, tu sí eres” y me pasó, bueno, dije yo “y la pobre gente que viene conmigo o la que está llegando porque le dicen así tan feo, tu sí eres o no eres, ¿ella cómo está detectándolos o qué?” dije yo “pues qué hay aquí”. Porque antes sí nos hacían eso, de que nos mandaban a participar y nos hacían análisis de sangre para saber si éramos indios o no...

...y entonces pues yo decía, y ahora pues cómo no, a mí no me cabe, pero como ella era la gobernadora, yo, yo nomás le dije “oiga, por qué les está diciendo que no son, yo los conozco que sí son”, incluso hablan la lengua y me dice ella no, me dice “ellos son chabochis”... “¡ay! Pues si están criados con nosotros, cómo van a ser”, le digo y yo decía, “si yo un día llegara a trabajar en algo donde pudiera poner yo un artículo en que se respetara esos derechos de todo aquel que se identifique como indio, porque a veces no tienen el color, no tenemos el color, incluso no lo tengo, o de este, o no tienen, o no tienen pues, no hablan la lengua, yo aquí en el municipio batallo mucho porque no hablan la lengua... yo incluso me puse a hacerles credenciales para que los tomen en cuenta las instituciones y los firmo y los sello con mi sello y así es una manera de que no los discriminen en otras partes, porque, sí, en la Tarahumara si piden apoyo si no hablas, pues no y luego pues nadie [sic] hay que hable pima en la Tarahumara no trabaja nadie, pues cómo los califican, les digo yo pues no...

En esta narración se hace énfasis en la crianza ¿cómo se va a distinguir a un pima de un no pima si se trata de dos personas que fueron criadas juntas? Es una pregunta muy relevante en términos de la definición de “lo indígena”. Sin importar el color de piel o la lengua materna, si vives como indígena y te consideras indígena, eres indígena desde esta perspectiva. No creemos que estemos nosotros en posición de juzgar la validez de esta aseveración, nuestra tarea es la de dar cuenta de estos procesos y tratar de comprender desde dónde surgen y como se integran con un sistema discursivo etnicista que se ha vuelto estandarte para la obtención de recursos entre los pobladores de estas regiones que durante tanto tiempo estuvieron en una condición de olvido.

En el contexto en el que realizamos esta entrevista, un encuentro con los pimas de Arizona, la pregunta obligada era sobre la relación que tiene los pimas de Madera con los de la Comunidad Indígena del Río Gila. Para los fines de este trabajo, las opiniones sobre este tema son muy relevantes, por eso integramos aquí el fragmento de la conversación en

la que se trató la percepción de la gobernadora sobre los pimas de Arizona y su opinión sobre este evento.

Pues nosotros estamos bien contentos. Por eso andamos aquí, ay ay, jajá, por eso andamos aquí te digo, ja. Bien contentos porque a mí me pidió el antropólogo el número de Marshall, del señor Marshall, me dice, para invitarlos a ver si vienen con ustedes y le digo “claro que sí” y luego que me dicen “sí va a venir” me dicen, no pues me dio mucho gusto porque yo había querido traerlos pero no nunca conté con el recursos para moverlos y me dio mucho gusto porque el INAH sí participó en eso de írmelos a traer, no que bárbaro, yo estoy muy contenta, muy agradecida con el INAH, que los movió a ellos porque sí es un tanto caro mover los pimas de Arizona porque tiene que ir hasta a Estados Unidos.

Le preguntamos también sobre sus viajes y visitas a la Comunidad Indígena del Río Gila y si ellos participaban también con alguna danza del Yúmure o con alguna otra actividad:

-sí, una danza y luego a veces vamos, pues ellos tienen mucho a donde pasearnos, nos pasean mucho, tienen, es la fiesta de todos los indígenas de Estados Unidos y luego nos llevan a sus centros ceremoniales, nos reciben con una ceremonia y ya nosotros, pues sí, bien suave participamos con ellos, a mí me ha gustado mucho ir con ellos. Dicen que antes llevaban rarámuri y han llevado de todas las etnias y decían que eran pimas y decían ellos “no, no son” hasta ahora que ya empezamos a ir nosotros que nos empezaron a invitar a nosotros, y dicen ay, el señor Marshall dice “ay creo que ya encontré a mis hermanos” y ya él se siente agusto con nosotros y nosotros con él, él nos dice.

Esta cercanía construida entre los pimas de Arizona y los pimas de Chihuahua, particularmente de Madera, nos habla de un proceso de selección de identidades en el que se reconoce entre los grupos aquellas similitudes o aspectos compartidos que armonicen mejor con el discurso que se han construido sobre sí mismos.

Tanto entre los pimas de Arizona como con los de Madera, las danzas tradicionales se han apartado de sus contextos rituales para presentarse frente al otro como una credencial de la “indianidad” de un grupo que en la vida cotidiana se ha desdibujado como distinto pero que reaparece en los festivales y encuentros culturales. Esta sensación de comodidad que expresan los grupos sobre sus interacciones, puede obedecer también a la ausencia de una competencia étnica que hace innecesario mostrar que se sigue siendo pima, basta con que ellos así lo afirmen.

En este sentido, leemos una sensación distinta cuando revisamos la respuesta que nos había dado la gobernadora pima de Madera ante la pregunta de su relación con los pimas de Maycoba con quienes parecía tener un trato más distante. De hecho nos contó que

ella había tenido pocos contactos con ellos y se debían en realidad a las invitaciones que le había hecho Don Alberto para que lo acompañara a Sonora. Nos contó que fue una vez a un yúmure al Kipor y que sólo escuchaba hablar en pima porque ella, aunque lo entiende, casi no lo habla y los pimas de Maycoba hablan, además, un poco distinto. Entonces le preguntamos cómo se comunicaba con los pimas de Arizona y si se entendían los hablantes de pima de Madera con ellos:

en pima sí, poquito sí, sí porque ellos hablan pima inglés y nosotros pima español y los de Yepachi pima rarámuri, pues ahí nos andamos dando, les digo, ay ja jajá, ahí nos andamos dando jajá... pero muchas cosas sí, le cambian una letra o dos pero sí...

Este reconocimiento de las variantes dialectales de la lengua pima, asociadas a los contextos locales de sus hablantes y sus vínculos con grupos vecinos o con la sociedad nacional también es subrayada por los pimas de Arizona. El PDIP nos decía que él empezó a entender mejor a los pimas de Chihuahua cuando se familiarizó con el español. En una ocasión nos dijo que le gustaba mucho hablar con Don Alberto porque se acordaba de cuando hablaba pima en su casa. Don Alberto en cambio nos comentó que a él le cuesta trabajo entender al PDIP, apenas comprende una que otra palabra cuando él habla, pero nos cuenta que cuando ha estado en Arizona y platica con los ancianos, a ellos sí los entiende mejor.

Sobre el señalamiento que hace la gobernadora de que los pimas de Yepachi hablan “pima-rarámuri”, resulta muy interesante, puesto que de acuerdo a lo que vimos en la conformación histórica de la Pimería Baja, Sauer daba cuenta del proceso de avanzada tarahumara sobre antiguos territorios pimas e incluso de la forma en que los pueblos pimas vieron modificados sus nombres en una asociación con la lengua rarámuri. Tal es el caso de Yepachi que pasó a ser Yepachic, aludiendo a la terminación rarámuri para lugar.

Nos llama la atención esta observación, sin embargo, porque la propia gobernadora nos contó que también ellos vivieron un proceso de “raramurización” a través de los maestros bilingües que enviaban a esta zona a dar clases en las comunidades indígenas y que eran en realidad rarámuri, de hecho, ella le atribuye a eso la pérdida del idioma pima en Madera. Sin embargo, parece encontrar en ese uso de pima “raramurizado” un elemento distintivo de los pimas de Yepachi. En general en sus apreciaciones encontramos énfasis en lo que los distingue frente a ellos. A diferencia de los trabajos etnográficos en los que se

piensa que los pimas de Madera provienen de los de Yepachi en un desplazamiento migratorio de este grupo hacia el norte del estado de Chihuahua, la gobernadora va a remarcar su distinción de ellos.

De hecho, en un relato muy interesante sobre la presencia pima en Madera, que en las etnografías sobre el grupo aparece como resultado de una migración más bien tardía, de mediados del siglo XX; La gobernadora señala que había aquí población pima desde siempre, “criolla”, que había recibido la invasión apache pero que con astucia lograron vencerlos. Nos cuenta que sí llegaron algunos pimas de Yepachi hace varias décadas, pero los acogieron muy bien los pimas que ya estaban asentados en las rancherías de Madera.

Vinieron, sí, sí eh, sí muchos dicen venían 10 personas, creo de Yepachi, 10, una familia más o menos, pimas de Yepachi y ya llegaron aquí, a este municipio y ya llegaron a la Junta que era donde estaba el centro de población antes, muy antes, muy antes... como te voy a decir... ya muchos años atrás. Y sí, incluso... acá sí plática y plática, acá estoy plática y plática... Y por ejemplo, a ellos los mandaron a casar a los pimas, a los apaches, porque aquí en esta región pues había mucho apache y los apaches pues sí defendían su territorio. Y empezaron a... el que venía, el español que venía o americano, no sé qué clase de raza vendría ¿verdad? Pues ellos venían pues matando a todo el que había para apropiarse del terreno, entonces los apaches se estaban defendiendo y entonces vieron a los pimas y los contrataron para que mataran a los apaches porque el Blanco no lo podía matar, porque como eran muy espirituales, nunca los vieron, ja y se les escondían y cuando estaba uno o dos o tres solos los atacaban y así, entonces mandaron a cazar a todos los apaches, lo encorralaron, de Mesa Blanca abajo hay una mesa que le dicen el voladero, en esa mesa nomás tiene una entrada –Esa historia me la platicaron mis ancestros, mis antepasados- y estaban entonces, como el jefe apache y el jefe pima dialogaron, entonces no los voy a matar porque los pimas como no matamos, no somos asesinos, pero me mandaron a matarlos porque ustedes se defienden, vamos a hacer un acuerdo, nuestro físico es más o menos parecido, hablamos la misma lengua, practicamos las mismas, las mismas de estas tradiciones, vamos a bajar y decimos que en sí somos todos pimas y ya los van a llevar a registrar a Dolores que es donde era municipio y así fue donde hicieron ellos el convenio y sí se revolvió pima con apache y quedaron revueltos, aquí en este municipio y por eso, por eso mucho el físico cambia, varía en muchas personas varía, porque tenemos la sangre revuelta con la de los apaches que, al fin y al cabo no eran malos tampoco, ellos defendían nomás lo de ellos y, haga de cuenta que pus paso a mucho tiempo ah, ah este, pues por ejemplo ahorita que ya hay una ley que los protege y todo, pues ahorita sí ya pueden decir que sí tenemos sangre de los apaches, jajá sí, sí tenemos sangre de los apaches, porque cómo los iban a matar así a sangre fría, pues si eran hermanos, de las mismas tierras, por eso ya quedaron todos juntos y sí, de hecho muchos de los apaches no quisieron ellos amansarse o quedarse entre los pimas y ellos sí se echaron a volar, pero con esos poquitos que se mataron ya los pimas comprobaron que sí los habían matado a todos y el gobierno se quedó muy contento “quedaron puros pimas” ja jajá.

Y sí, por eso se vive en comunidades y por eso desde entonces se ha visto el racismo de que “tu si eres, tú no eres” y porque de atrás la sangre “o tu si eres pima o tu eres apache” es lo que discuten, no es lo que discuten que si eres blanco o eres español u otra sangre, no el pima y el apache son los que tienen sus sangre dividida, pero en fin, de este, todos son hermanos, ellos hicieron esos, esos juramentos y pues nosotros los respetamos.

El apache, como lo veíamos desde las crónicas de los misioneros jesuitas, representa la “otredad”, aquel que es opuesto a todo lo “civilizado”, el salvaje aguerrido e incluso sanguinario al que se tenía que combatir por todos los medios. El vencimiento o la integración de los apaches es visto desde las crónicas coloniales hasta los relatos actuales como un proceso civilizatorio. Los misioneros jesuitas evaluaban el nivel de desarrollo de un grupo en función de su lejanía o cercanía con los modos de vida apaches. Así, los nómadas recolectores y cazadores se asemejaban más a los apaches (como el caso de los pápagos descritos en las crónicas del siglo XVIII), mientras que aquellos que habían logrado una vida más sedentaria eran considerados más avanzados.

En los relatos pimas, tanto este que citamos aquí, como algunas glosas que hemos escuchado entre los pimas de Yepachi y de Maycoba, los apaches eran un enemigo a vencer, pero no a desaparecer (como lo perseguían las políticas coloniales). Es la representación de una alteridad que ratifica la condición de la cultura pima. Su presencia en el imaginario de estos grupos es fundamental en la construcción de su identidad étnica. Los apaches se vencieron a partir de su desplazamiento hacia el norte o su domesticación y fusión con los grupos con los que se encontraban, como en el relato que nos cuenta la gobernadora pima de Madera.

Algunos pimas de Maycoba, cuándo les preguntamos sobre los pimas de Arizona nos dicen “esos son apaches”, leemos esta respuesta a la luz de una historia compartida en la que, quienes se fueron más al norte fueron los apaches, con los que sí comparten ciertos elementos culturales, pero de los que se distinguen con mucha claridad. Don Alberto, de Yepachi, nos dice que allá en Arizona hay algunos pimas y algunos apaches. Por su parte, los pimas gileños tienen tristes memorias de su relación con los apaches, a manos de quienes perdieron a muchos de sus integrantes. El apache entonces representa a un “otro” pero más cercano al nosotros, para los pimas, que los blancos (chabochis o yoris).

Las Pimerías y sus habitantes han sufrido profundas transformaciones a lo largo del tiempo, como hemos tratado de mostrar en este capítulo. Las pimerías conforman regiones culturales con una historia compartida que crea un nivel de unidad suficiente para pensarlas en términos diferenciados de otras unidades culturales, pero con una diversidad en su interior que hace posible el análisis comparativo de manera que se pueda avanzar en su

conocimiento. Es precisamente esto lo que le confiere las condiciones necesarias para poder abordarse como un “campo de estudio etnológico”.

Los pimas de Arizona, habitantes contemporáneos de la Pimería Alta, se aproximaron a la Pimería Baja en busca de sí mismos, de lo que son en el reflejo de aquellos que, desde su punto de vista, siguen siendo lo que ellos una vez fueron. Entre todos los grupos de pimas bajos parece que encontraron en los de Chihuahua y, particularmente, en los de Madera, aquellos con quienes se siente más cómodos, con quienes comparten no sólo el nombre sino también una circunstancia, la separación de la cultura de su vida cotidiana: la folklorización de la cultura.

Los pimas de Arizona parecen ver en las formas de vida de los de Madera, evocaciones de un pasado que les parece ahora lejano, sin embargo, no lo advierten en la costumbre, sino en la menos romántica vida del campesino serrano mexicano. Por su parte, los pimas de Madera ven en los de Arizona un fuerte aliado en su proceso de reivindicación étnica. Incluso, en muchos sentidos, los han vuelto un ejemplo a seguir. En su performance durante el encuentro organizado por el INAH, fue claro como fueron incorporando elementos que veían en las presentaciones de los pimas de la comunidad del Río Gila; mientras que en el primer día al terminar su baile simplemente rompieron filas, el segundo día ya incluyeron el saludo de mano como despedida después de su presentación e hicieron también la invitación de los que estaban ahí presentes a bailar con ellos al final de su danza.

En nuestros primeros encuentros con los pimas de Arizona, una de las cosas que más llamó nuestra atención fue darnos cuenta del control que tenían respecto a la información que nos daban, es muy común que a nuestras preguntas respondan: “no puedo hablar sobre eso”. En una ocasión, el PDIP me explicó que ellos tienen un comité de cultura y tradición pima y ellos son los que determinan que aspectos de su vida cultural se pueden divulgar y cuáles no. La restricción de la información es muy amplia. A veces preguntamos cosas que son de orden más operativo, como “¿Cómo hacen sus cestos?” y ellos nos responden que no pueden hablar al respecto.

Esto contrasta con la apertura que encontramos entre los pimas de Yepachi y de Maycoba, que suelen compartir con nosotros sus saberes sobre las plantas, los animales y el

medio ambiente sin, aparentemente, muchas reservas. Incluso en aspectos relacionados con el ethos (el mundo de la vida) y la cosmovisión del grupo (o su sistema de representaciones), nos encontramos respuestas que van desde “no sé, así lo hacía antes” hasta “es la costumbre” o una descripción detallada de un ritual. Pero hasta ahora no se nos había dicho “no puedo hablar sobre eso”.

Curiosamente, durante este evento, en la explicación que daba el hijo de la gobernadora sobre las danzas del yúmame que se estaban presentando, él señaló que tenían un significado muy importante, pero que “no podían hablar sobre eso”. Después, en la entrevista con la gobernadora, ella también nos dijo que había “cosas sobre las que no podían hablar” y que eran los ancianos y los curanderos los que les indicaban que sí podían decir y que no. Nosotros interpretamos esto como producto de la influencia de los pimas de Arizona que muestran muchas reservas para hablar de ciertos aspectos de su cultura y le imprimen con esto cierto misticismo a su presentación.

Pero también, esto obedece a una noción de “la cultura” como un conjunto de prácticas y saberes que les dan un valor agregado, por lo que no pueden divulgarla y permitir que sean otros quienes lucren con ella. Mientras la cultura se refiere al sistema simbólico que otorgan un sentido público a la vida, su explicitación obedece simplemente a un ejercicio interpretativo de los actores sociales. Cuando ese sistema se rompe y la cultura se ubica en una esfera aparte, su cuidado y preservación se vuelve una tarea muy importante. Y sus secretos se desvelan únicamente bajo el control de sus poseedores y en los escenarios donde se espera que sea apreciado su valor y trascendencia.

El reconocimiento que hacen los pimas de Arizona de los pimas de Madera como “sus hermanos” (casi a la manera del hijo pródigo que regresa en busca de su padre y de su hermano), es para estos últimos, una validación de su carácter indígena que trasciende las fronteras. A diferencia de los pimas de Yepachi, con los que compiten por la atención del Estado y de las organizaciones indigenistas de Chihuahua, los pimas de Arizona representan un agregado fundamental en su “nosotros”.

En Madera, los pimas se han ido engrosando bajo el principio de autoadscripción y la cultura pima se ha ido transformando en folklore. En Yepachi, los pimas se debaten

entre, por un lado, el reforzamiento de sus tradiciones a partir de programas gubernamentales de rescate o revitalización cultural a partir de la identificación de “pilares de la cultura”, como Don Alberto, y, por otro lado, el seguimiento de la costumbre en el yúmame y en el culto a los ancestros, los *oichkama*. En Maycoba, la vitalidad de la costumbre se hace presente de manera más clara. Las relaciones dialécticas y dialógicas con los *blancos* han permitido mantener claras las fronteras étnicas entre estos dos grupos y han favorecido la peresistencia de la cultura pima.

Los pimas de Arizona han llegado a un punto en el que la cultura es un asunto reservado para uno de sus consejos. Es muy importante y se reserva con celo en sus museos y centros comunitarios. Sus tradiciones se hacen presentes en festivales y se mantienen lejanas de la cotidianidad. Estos pimas emprendieron la cruzada hacía el sur para buscar a aquellos que todavía viven de acuerdo a la costumbre y tratan de encontrar la unidad por debajo de las diferencias.

## **Capítulo V. A manera de conclusión: Un campo de estudio etnológico transnacional como alternativa para la clasificación cultural en el noroeste de México.**

Desde el primer capítulo advertimos que una de las características más notorias del noroeste de México es su condición de indefinición. Tras revisar las distintas alternativas que se han propuesto para la delimitación y clasificación cultural en diversas tradiciones del pensamiento antropológico vemos que no se han ajustado bien a la realidad de esta vasta porción del septentrión mexicano en los intentos que ha habido por integrarla a El Gran Suroeste norteamericano o implementar nociones propias de Mesoamérica.

Un ejemplo de estas nociones mesoamericanistas que buscaron su aplicación en el noroeste es la de Región de Refugio que, cuando se intentó implementarla en la Sierra Tarahumara, se encontraron con un contexto distinto: el patrón de asentamiento disperso que caracterizaba a sus grupos imponía dificultades para hablar de nociones como las de comunidad o pueblo; en la Tarahumara no se presentaba la concentración de la población indígena en torno a una ciudad primada o ciudad mercado que se observaba entre las poblaciones indígenas el centro y del sur del país. Por lo tanto, no había las condiciones necesarias descritas por Aguirre Beltrán (1991) para hablar de una región “Dominical” a la que se asocia la idea de Región de Refugio como una “región plan” que se tendría que convertir en el espacio para la acción integracionista del indigenismo mexicano.

Como lo vimos en los dos primeros capítulos, aunque no se encontraron las condiciones, éstas se impusieron y la propia instalación, a mediados del siglo XX, de un Centro Coordinador Indigenista en la Tarahumara (el segundo del país) en la entonces incipiente población de Guachochi, terminó por transformar esta localidad en un Centro Rector *ad hoc*, en el que actualmente se concentran la mayoría de las instancias gubernamentales encargadas de las políticas públicas dirigidas a la población indígena del Estado de Chihuahua.

Vimos también cómo la propuesta norteamericana de las áreas culturales encontró su límite, precisamente, en la región que Kroeber denominó como el Gran Suroeste, que corría desde los actuales estados Nuevo México, el sur de Colorado y Arizona hasta los

límites con California y hacía el sur con los pueblos indígenas cultivadores de Sonora y Chihuahua, como los yaqui y los rarámuri. Precisamente en sus márgenes sureños era en donde esta delimitación perdía su pertinencia; aquí los contornos que la contenían terminaban por deshilarse. La diversidad al interior de esta área provocada por la confluencia de las culturas históricas Hohokam y Anazazi, trazó dos vías culturales distintas, una hacia el desierto y la otra hacia las regiones más húmedas y montañosas del Suroeste norteamericano. Julian Steward lo señalaba de manera contundente: “el Suroeste presenta problemas que no pueden responderse con ningún criterio de área cultural” (Steward, 2014 [1955]: 112).

En este sentido observamos que, en el noroeste de México, las regiones dominicales y las áreas culturales encuentran sus acotaciones. Desde Mesoamérica, Kirchhoff buscó dar alguna solución a estas dificultades proponiendo denominar Aridoamérica al extenso espacio que corría desde la frontera norte mesoamericana hasta el centro occidente norteamericano caracterizado por la aridez de su tierra con grandes porciones de desierto que obligaba a sus habitantes a la recolección; dentro de esta enorme América Árida, Kirchhoff identificó una subárea con mayor humedad que favorecía la presencia de cultivadores menores, la llamó Oasis América; esta última se encuentra, precisamente, en las inmediaciones del noroeste de México y el suroeste norteamericano (2008 [1954]).

La propuesta de Kirchhoff desató una enorme polémica principalmente entre los antropólogos culturalistas norteamericanos que dieron respuesta a su artículo de 1954, titulado “Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación”, publicado en el número 56 de *American Anthropologist*. Este artículo aparece acompañado de los comentarios de tres connotados especialistas en el tema: Ralph L. Beals, Carl O. Sauer y Alfred L. Kroeber. Vale la pena señalar que este texto no causó mayor ruido en la antropología mexicana, fue hasta hace muy poco que se prestó atención a este debate con su publicación en 2008 en el número 82 de la revista *Antropología*, Boletín Oficial del INAH.

Mientras que en México estas denominaciones se acogieron sin gran controversia, puesto que reflejaban la de por sí marcada distinción entre los grandes cultivadores mesoamericanos y los bárbaros cazadores-recolectores norteños, en la antropología

norteamericana estos términos clasificatorios fueron duramente cuestionados. Carl Sauer lo exponía en estos términos:

A manera de una pequeña excepción, espero que Kirchhoff revise los términos “Aridoamérica” y “Oasisamérica”. Estoy de acuerdo con el contenido y el concepto que presenta, pero no con esos nombres. Estas culturas no son producto de medios ambientes específicos, como los nombres lo sugieren. Una cultura debe de ser reconocida en términos culturales, sin que sea atada a etiquetas ambientales, que geográfica y genéticamente, son imprecisos y pueden resultar confusos (2008 [1954]).

Sin embargo, a pesar de no haber conseguido el consenso sobre sus denominaciones, Kirchhoff sí logró que los estudiosos del Gran Suroeste, promotores de las áreas culturales como Kroeber y Beals, reconocieran las limitaciones de este concepto principalmente en la dificultad para establecer fronteras. Incluso estos autores van a plantear algunas alternativas a las que, por cierto, no se les ha dado continuidad.

Beals, por ejemplo proponía un cambio en la terminología que implicaba un enfoque distinto sobre la clasificación cultural, señalaba que en lugar de hablar de áreas culturales era necesario empezar a organizar “tipologías culturales y analizarlas de acuerdo con las relaciones ecológicas; así como las relaciones recíprocas entre éstas y la organización de las sociedades para la producción y el consumo” (2008 [1954]:92).

Kroeber, por su parte, ante el reconocimiento de la debilidad de las fronteras trazadas para definir áreas culturales y del hecho de que las culturas no son estáticas -se mueven y se transforman- por lo que es difícil fijarlas en un mapa, va a lanzar un cuestionamiento muy fuerte tanto a la propuesta de las áreas culturales como a la propuesta de clasificación de Kirchhoff:

¿Qué es lo que da a este conjunto la unidad característica que posee? Hay tres respuestas principales: medio ambiente, subsistencia y lo que han llamado ideología o creatividad libre. El medio ambiente siempre es un factor, pero nunca el que domina en la conformación de una cultura. La actividad de subsistencia se halla dentro de la cultura y, por supuesto, es un prerrequisito y, por lo tanto, básica para el resto de la cultural... La ideología de algún tipo, también está por supuesto siempre presente así como lo están la organización social y política; pero éstas sólo quedan bien caracterizadas cuando dicha creatividad libre se vuelve activa en grado considerable... la más intensa de esas ráfagas puede influir sobre largos periodos y sobre grandes área. Así, las posteriores ráfagas de creatividad en los procesos intelectuales, artísticos y religiosos suelen basarse parcialmente en ráfagas más antiguas. No puede haber duda de que estas culminaciones creativas tienen una gran importancia para la historia de la cultura humana, y que son altamente caracterizadas. Por lo que sirven no sólo para definir a las culturas, sino para hacerlo con cierto grado de profundidad histórica (2008 [1954]:98).

En este texto leemos a un Kroeber que, aunque cede ante la imposibilidad de trazar fronteras geográficas rígidas entre conjuntos culturales, insiste en la necesidad de establecer algún tipo de criterio para definir las culturas y avanzar en un proyecto que no dejó de estar entre sus objetivos, el de una historia general de la cultura humana. El énfasis de Kroeber en la profundidad histórica de las ideas será muy importante para entender el principio de una unidad subyacente a las diferencias de la superficie.

Aunque Sauer compartía las ambiciones de Kroeber y simpatizaba con la aproximación de este autor que siempre antepuso los criterios propiamente culturales a los criterios ecológicos o geográficos, veían en el noroeste de México una situación peculiar que lo llevaba a plantear que esta región era un área de tránsito, una vía de importancia estratégica para la configuración cultural amerindia.

El Suroeste es la salida norteña de un gran corredor, estrecho, del Nuevo Mundo. Muy pocas partes del mundo tienen en forma tan enfática y duradera la cualidad de vía de paso obligatoria. Aquí uno esperaría encontrar un máximo de flujo y reflujo cultural, de desplazamientos, interpretaciones, mezclas y, *per contra*, poca oportunidad de un desarrollo cultural endémico (2008 [1954]:93).

A partir de la lectura de la obra de Sauer en su conjunto, entendemos que el autor no pretendía subordinarla o minimizar la importancia de su estudio al caracterizar a esta área como una vía de tránsito; por el contrario, trataba de establecer la particularidad de esta región para su consideración en las investigaciones que sobre ella se realizaran<sup>74</sup>. Sin embargo, esta idea del noroeste de México como un simple lugar de circulación entre dos grandes tradiciones culturales terminó por imponerse.

Atrapada entre dos áreas culturales que habían logrado trazar sus límites con cierto consenso, El Gran Suroeste norteamericano y Mesoamérica, esta región parecía definirse simplemente en términos de su relación marginal o periférica a dichas áreas; el espacio liminal en el que estas culturas se desvanecían, se desdibujaban. Incluso quedó reducida a una macro-frontera entre dos lugares antropológicos.

---

<sup>74</sup> Esta idea del noroeste como “vía” fue reivindicada varias décadas después de los trabajos de Sauer por el proyecto “Las vías del Noroeste” sobre el que hablamos en el primer capítulo, en donde se combinó la idea del septentrion mexicano como un espacio de transición y la propuesta sistémica de Lévi-Strauss para el estudio de los sistemas de transformaciones. De ahí que el nombre del proyecto hace alusión también a libro de este estructuralista francés “La vía de las máscaras” (Bonfiglioli, Gutiérrez y Olavarría, 2006).

Aunque ha habido importantes esfuerzos para emprender análisis comparativos entre Mesoamérica y el Gran Suroeste, principalmente desde una visión con tintes difusionistas que busca encontrar elementos materiales y rasgos culturales de una en la otra (Broda, 2008; Neurath, 2008;)<sup>75</sup> estos trabajos se suelen saltar la zona que conecta a estas dos áreas culturales.<sup>76</sup> Por otro lado, los investigadores que desarrollan sus trabajos en el seno esta vía de tránsito, se suelen concentrar en lugares específicos sin ningún interés por establecer algún tipo de límites sobre la región, el área o el campo en la que están insertas sus investigaciones. Para los primeros el septentrión mexicano es un “no lugar”, para los segundos es simplemente una referencia geográfica para llevar a cabo los estudios particulares de las localidades de sus grupos de interés.

De esta manera, en el corpus etnográfico del noroeste mexicano existen varios trabajos que muestran de manera muy clara la particularidad de algunos de los grupos que habitan en esta vasta región (no de todos, como ya decíamos en el segundo capítulo, la producción etnográfica ha sido muy desigual entre los distintos pueblos originarios de esta porción de México). Sin embargo, todavía no se ha logrado la construcción de un corpus teórico que permita dar luz a estas etnografías a partir de un ejercicio comparativo que nos lleve a trascender la particularidad para explicar la variabilidad cultural de esta macrorregión.

En un intento por reconocer las estrategias epistemológicas detrás de la delimitación cultural, encontramos una distinción que consideramos muy relevante y que enunciamos en el primer capítulo como los estudios *de* un lugar versus los estudios *en* un lugar. En nuestro análisis de las propuestas de la relación entre un lugar de estudio y un grupo estudiado, advertimos que, aquellos trabajos con un enfoque regional (o que enfatizan la noción de región o de área en su abordaje) van a ser trabajos que ven en el lugar de estudio el tema de estudio en sí mismo.

---

<sup>75</sup> En estas aproximaciones, las conexiones se han buscado principalmente entre grupos mesoamericanos y los indios pueblo; los grupos del desierto de Arizona han merecido menos atención.

<sup>76</sup> Valga la pena insistir en que, a pesar de cuestionar la propia noción de área cultural, la mayoría de los autores que trabajan en estas regiones siguen refiriéndose a ellas en estos términos.

Por supuesto que un trabajo como el nuestro que lleva en su título el nombre de “Las Pimerías”, resaltando que se trata de regiones culturales, parecería incluirse dentro de esta categoría de trabajos con énfasis en *el* lugar de estudio. Sin embargo, en el desarrollo de nuestra investigación buscamos una alternativa a este enfoque debido a que consideramos que lleva a confundir los nombres con cosas como lo advertía Wolf (2009 [1982]). Al denominar porciones de la realidad de una manera específica – “nación”, “sociedad”, “cultura”, “área cultural”- tendemos a pensarlas de manera aislada atribuyéndoles características que las distinguen a partir de un inventario de rasgos contenidos en su interior; de tal suerte que terminamos por verlas como realidades totales estáticas y dejamos de ver las conexiones sistémicas que tienen con otras porciones de la realidad.

Tomando en consideración esta advertencia de Eric Wolf y siguiendo su invitación a ver las clasificaciones culturales como hatos de relaciones que deben de reincorporarse al terreno del que fueron abstraídas, vimos la necesidad de indagar sobre aquellos trabajos que han analizado la relación de una cultura con el lugar que ocupa pero no desde esta visión centrada en el lugar, sino entendiendo, junto con Geertz (2003 [1976]), que un lugar de estudio no es el objeto de estudio, sino el contexto en el que se lleva a cabo una investigación.

Como lo citamos en el primer capítulo, “Los antropólogos no estudian aldeas, estudian *en* aldeas” (2003 [1976]: 33); de acuerdo con esto, podemos advertir que hay trabajos que se centran en el estudio *en* un lugar, pero el tema de estudio puede ser el lugar mismo. Encontramos esta diferencia sustancial, puesto que implica que el acento no está puesto en las discontinuidades geográficas que percibe el especialista, ni en el conjunto de rasgos culturales indentificados por el investigador; se trata de una aproximación desde las categorías locales privilegiando los propios criterios indígenas para establecer la unidad y la diferencia. Desde nuestro punto de vista, esta es una vía alternativa en la definición de los términos de una posible clasificación y comparación cultural.

En su célebre ensayo titulado “Las tres fuentes de la reflexión etnológica” Claude Lévi-Strauss advirtió sobre la necesidad de reconocer una “antropología práctica” antes de la consolidación de la antropología como disciplina científica. Esta “antropología práctica” se refería a las reflexiones de los nativos americanos sobre la alteridad a la que se estaban

enfrentando. Mucho tiempo antes del auge del llamado “perspectivismo” que inunda en la actualidad los discursos antropológicos sobre los pueblos indígenas (amerindios), el famoso estructuralista francés nos hacía notar ya la necesidad de atender a las antropologías locales.

No resulta causal que en Montaigne, la primera expresión de las reivindicaciones que sólo más tarde verán la luz del día en la Declaración de Derechos Humanos sea puesta en boca de indios brasileños. La antropología había llegado a ser práctica incluso antes de haber alcanzado el nivel de los estudios teóricos” (1988:19).

Como lo hacíamos notar en el primer capítulo, tanto Lévi-Strauss como Edmund Leach van a reparar en el hecho de que un medio ecológico no determina a las culturas, sino que les proporcionan múltiples sistemas posibles a partir de las elecciones que hacen los nativos. Por lo tanto, la tarea del etnógrafo es dar cuenta de esas elecciones y de cómo se vinculan con otras elecciones para formar sistemas lógicos que permiten pensar, de una manera particular, el medio, el lugar.

Esto no implica que sólo las categorías locales estén en juego, sino que estas categorías tendrían que ponerse en diálogo con las del antropólogo. De esta manera, además de una conceptualización teórica (la que haría el antropólogo) de la ecología, existe una conceptualización práctica (la que hacen los nativos) de la que deberíamos aprender quienes nos aproximamos a su estudio, como lo sugería Lévi- Strauss en su reflexión sobre la relación entre el estructuralismo y la ecología (1972).

Siguiendo este orden de ideas, nuestra intención fue plantearnos, desde la “antropología práctica” de los grupos indígenas del noroeste, criterios para la delimitación cultural que obedezcan a las categorías locales de continuidad y discontinuidad (unidad y diferencia) de manera que se pudiera trazar un sistema pertinente para la clasificación y la comparación cultural. Es decir, parafraseando a Geertz, el estudio *en* una aldea donde el tema es la propia aldea.

En un ejercicio que busca transitar de la comprensión del conocimiento local a la explicación sistémica de estas culturas puestas en su relación con otras culturas, era necesario un concepto heurístico que estableciera los parámetros para la comparación encontrando la unidad en el reconocimiento de la diferencia. Este concepto fue el de “campo de estudio etnológico”.

Después de haber revisado los diferentes sistemas de clasificación cultural ensayados en el noroeste de México, sin caer en la tentación de desistir de la tarea de delimitar el ámbito de estudio, encontramos en esta noción del holandés J.P.B de Josselin de Jong, una alternativa que favorecía el estudio de una región más que en términos de sus límites geográficos, en función de sus posibilidades sistémicas. De esta manera, decidimos explorar las implicaciones que podría tener este método de clasificación cultural en el noroeste de México y optamos por empezar a ensayar en las Pimerías.

***Las Pimerías vistas como un campo de estudio etnológico: Identidad étnica y etnicidad pima como criterios de clasificación.***

En su tesis de Maestría, presentada en el 2004, Antonio Reyes había lanzado ya la propuesta de pensar al noroeste de México y suroeste de Estados Unidos como un campo de estudio etnológico al que se refirió como NO/SO. Sin embargo, el propio autor reconocía que se trataba de una región muy extensa, por lo que era necesario identificar subregiones en donde se encuentren similitudes entre distintos grupos indígenas que tiene más elementos en común con unos que con otros de sus grupos vecinos. Lo que advertía este autor era, sobre todo, la necesidad de “generar categorías regionales dentro del vasto norte que den cuenta de las semejanzas culturales entre grupos” (pág. 35).

Reyes recurría, de la misma manera que lo hacemos nosotros, al concepto propuesto por de Josselin de Jong de “campo de estudio etnológico” (*studieveld*) para solventar esta necesidad. De esta manera, el autor advierte que el campo de estudio etnológico NO/SO, debe de tomarse con precaución y acompañarse de sub-campos de estudio etnológico menores. Estos tendrían que responder, por ejemplo, a categorías de tipo lingüístico como criterios de homogeneidad entre distintos grupos.

La propuesta de Reyes nos resultó desde un inicio muy interesante e incluso reveladora, sin embargo, si revisamos detalladamente los términos en los que J.P. B de Josselin de Jong caracteriza a un campo de estudio etnológico, encontramos que, desde nuestro punto de vista, el Noroeste de México sumado al Suroeste de Estados Unidos exceden los términos para llegar a establecer esta delimitación metodológica. Podríamos decir que, en lugar de una campo con sub-campos, el NO/SO conformaría en realidad una

suma de campos de estudio etnológico. Recordemos como definía el concepto de Josselin de Jong:

Con este término nos referimos a ciertas áreas de la superficie terrestre con una población cuya cultura parece ser lo suficientemente homogénea y diferente como para formar un objeto de estudio etnológico separado, y que, por lo visto, revela al mismo tiempo suficientes matices o diferencias locales para hacer que la investigación comparativa interna valga la pena (2008 [1935])

Todas las discusiones que examinamos sobre las áreas culturales, las regiones y, sobre todo, la imposibilidad de circunscribir al noroeste de México bajo estos criterios, nos muestran que la diversidad al interior de esta macro-región supera la posibilidad de establecer una unidad mínima necesaria para todo el NO/SO para emplear los términos de Reyes. Los acuerdos son tan pocos para el septentrión mexicano, que resulta difícil incluso determinar bajo qué criterios se establecería esta unidad. Sin embargo, lo que sí encontramos dentro del noroeste son regiones culturales históricamente establecidas que son “suficientemente homogéneas como para formar un objeto de estudio etnológico separado” y al mismo tiempo presentan diferencia o matices locales que hacen la comparación interesante. Tal es el caso de las Pimerías.

Tomamos como ejemplo para este ejercicio, el análisis que hace Jesús Jáuregui de la región conocida como El Gran Nayar como un campo de estudio etnológico (2008). Este autor va a retomar, en primer lugar, la propuesta del antropólogo berlinés Konrad Theodor Preuss quien durante la primera década del siglo XX incursionó en esta región tras las pistas sobre el “mitote” marcadas por el explorador noruego Carl Lumholtz, quien había observado estas danzas entre distintos grupos en la región: coras, huicholes y mexicaneros. De acuerdo con Jáuregui, Preuss no se interesó en delimitar geográficamente esta región, este autor tenía un enfoque diferente que se expresa en la siguiente aseveración en su planteamiento del “círculo cultural mexicano”:

[...] de ninguna manera debemos pensar en un área con fronteras fijas y zonas de influencia claramente perfiladas; más bien se trata de una región poco definida donde se presentan ciertas relaciones culturales concretas que siempre tienen algo que ver con los antiguos mexicanos, que son la cultura mejor conocida de la zona... (Preuss *apud* Jáuregui 2008:125).

En este fragmento de la cita que hace Jáuregui podemos observar un elemento central en el criterio para definir un área más allá de sus fronteras físicas: la relación con un

pasado común, en el caso del círculo mexicano de Preuss, las relaciones con “los antiguos mexicanos”. Sobre este mismo aspecto, Preuss va a establecer que las semejanzas que se pueden encontrar entre los grupos de esta región se refieren en realidad a “correspondencias en los mismos fundamentos del pensamiento, o sea, relaciones que solamente pueden explicarse en virtud de una antigua cultura común” (Preuss *apud* Jáuregui, 2008: 127).

Nosotros encontramos una correspondencia entre esta preocupación o énfasis que hace Preuss en la necesidad de una historia común como un elemento central para definir un región cultural y la reflexión que hacía Kroeber unas décadas después a raíz de la propuesta de Kirchhoff, en donde señalaba, como lo citamos antes, que más allá de la geografía o las estrategias de subsistencia, la definición de las culturas estaba dada por lo que él llamo la “creatividad libre” que cuando alcanzaba a presentarse como una ráfaga intensa, podía influir sobre grandes áreas y por periodos de tiempo prolongados; es decir, cuándo adquiriría profundidad histórica (Kroeber, 2008 [1954]:98).

Esta es una de las razones por las que nosotros pensamos que las Pimerías podrían ser analizadas como un campo de estudio etnológico: se trata de regiones culturales históricamente establecidas a partir de “una antigua cultura común”, en este caso podríamos pensar en correspondencias asociadas a las lenguas tepimanas, siguiendo la propuesta de Antonio Reyes en su trabajo (2004).

Jáuregui va a encontrar una convergencia entre la propuesta de Preuss y el planteamiento posterior de de Josselin de Jong sobre los campos de estudio etnológicos, que tampoco se proponen como unidades geográficas con fronteras claramente definidas. Es, además, una clasificación tentativa, que por su naturaleza “nunca está definido de manera nítida; por decirlo de alguna manera, está hecho jirones en sus orillas” (P.E. de Josselin de Jong, 1965 *apud* Jáuregui, 2008: 128).

De acuerdo con Jáuregui, el campo de estudio etnológico está asociado a una región cultural. Podríamos pensar que el campo de estudio etnológico constituye un “método para analizar las relaciones estructurales entre los elementos culturales” (Plantenkamp, 1988 *apud* Jáuregui, 2008: 128) en relación sistemática con una región cultural.

De esta manera, este concepto heurístico nos permitiría organizar los términos para el análisis comparativo entre culturas relacionadas y asociadas a una región cultural establecida en función de una historia común que permite observar correspondencias sistemáticas y no solo similitudes superficiales. Si estamos de acuerdo en estos términos, entonces tenemos en las Pimerías un lugar apto para proponer un campo de estudio etnológico tentativo como método de investigación hacia el estudio sistémico de los grupos que ahí habitan.

Fortaleciendo esta idea es importante remarcar que no se trata simplemente de llamarle de una manera distinta a las áreas culturales, sino de entender que lo relevante no son las delimitaciones geográficas sino las delimitaciones metodológicas; es decir, establecer los criterios que nos permitirán trazar líneas para posteriores investigaciones. Así “el significado fundamental del campo de estudio etnológico no es un conjunto estrecho de conceptos que caractericen una región, sino un sistema más abierto que ayude a concebir preguntas que faciliten la investigación productiva y avancen nuestra comprensión del [conjunto de] culturas [involucrado]... “Lo que se busca es una comparación regional controlada” (Moyer *apud* Jáuregui, 2008:129).

A diferencia de la noción de áreas culturales que buscaba distribuir las culturas en un mapa, lo que implicaba una visión estática de las mismas; el concepto de campo de estudio etnológico implica una noción dinámica que asume las variaciones y los cambios como parte fundamental del sistema, en este sentido se han contemplado por una parte “el estudio de las respuestas de las culturas nativas ante las foráneas dominantes en términos políticos y, por otra, el análisis de los elementos y de su interrelación dentro del nódulo estructural nativo, que ya estaba presente antes de la introducción de las poderosas influencias culturales exteriores” (Jáuregui, 2008:129).

Lo que no se ha contemplado hasta ahora en estos trabajos es el papel de la etnicidad en el concepto de campo de estudio etnológico y el papel que juega la identidad étnica en el establecimiento de fronteras al interior de los grupos que forman parte de él (Moyer *apud* Jáuregui, 2008: 147). Justamente este es el aspecto que nosotros proponemos para abordar a las Pimerías como un campo de estudio etnológico en el noroeste de México.

La unidad y la diferencia ha sido el eterno debate detrás de la teoría antropológica, sin embargo, nuestra percepción de lo que es igual y de lo que es distinto se establece a partir de una perspectiva particular y de nuestras relaciones específicas con la alteridad. La percepción de una continuidad (como la que tuvieron los misioneros jesuitas sobre las Pimerías en el siglo XVII) muchas veces obedece a la falta de conocimiento de una realidad que contienen marcadas discontinuidades.

De la misma manera, los criterios a partir de los cuales marcamos las diferencias obedecen a nuestras categorías sobre lo que existe, es decir, responde a una cualidad ontológica. Sin embargo, los antropólogos hemos detentado, durante mucho tiempo, la autoridad para fijar las continuidades y las diferencias en función de elementos que son relevantes para nosotros: los cambios en la geografía, las distintas formas de subsistencia, las lenguas o, incluso, las variantes dialectales; las características fenotípicas de un grupo, una ceremonia, o un complejo ritual.

Hemos fijado términos para denominar al “otro” asumiendo que lo describen. Al nombrarlo por su pertenencia a un grupo lingüístico o bajo una categoría étnica definida por nosotros, o incluso cuando buscamos hablar “desde el punto de vista del nativo” y empleamos los endoetnóminos para referirnos a ellos; pensamos que hablamos de unidades totales. Hemos creado casilleros culturales como una estrategia para ordenar y pensar una diversidad que nos resulta sobrecogedora.

A lo largo de nuestro trabajo de campo con los pimas en la sierra de Sonora y Chihuahua, hemos visto que los pimas establecen continuidades y discontinuidades de una manera distinta a la que lo hacemos nosotros. Incluso existen variaciones en las clasificaciones que ellos mismos hacen entre lo propio y lo extraño. Tal vez el momento más revelador de esta diferente perspectiva sobre la alteridad fue el encuentro con los pimas de Arizona. Salvo por las similitudes lingüísticas, nosotros no encontramos prácticamente ningún parecido entre ellos y los pimas que nosotros conocíamos en México.

En una actitud un tanto cínica, empezamos a plantearnos una “invención de la cultura” pima con fines políticos del lado norteamericano de la frontera y con fines utilitarios del lado mexicano ante la evidente desigualdad en el acceso a los recursos de

ambos grupos. Es posible que también haya algo de eso, pero lo que sí nos queda claro es que los criterios que utilizan para establecer la unidad o la diferencia entre ellos son distintos de los nuestros. Una situación un tanto parecida a la que describía Edmund Leach para los pueblos de la Alta Birmania que él estudió (1976 [1964]). Grupos que ante nuestros ojos aparecen como absolutamente distintos se piensan a sí mismos como parte de los mismos.

Por otro lado, hemos encontrado al interior de los grupos de pimas bajos, fronteras étnicas que los separan entre sí. Como lo veíamos en el cuarto capítulo, cuando les preguntamos a los pimas de Madera sobre los de Yepachi nos dijeron que aquellos eran como rarámuri; mientras que ellos se ubicaron como una suerte de pimas-apaches, como lo vemos en la entrevista con la gobernadora indígena de Madera. En esta relación, los pimas de Madera establecieron una conexión más cercana o, por lo menos, con mayor énfasis en la unidad, con los pimas de Arizona; “somos los mismos” nos decían.

Mientras que los pimas de la Comunidad Indígena del Río Gila señalaban con claridad que los pimas de México, particularmente los de Chihuahua, eran como sus antepasados. El criterio no era ya una unidad contemporánea, sino histórica. De manera llamativa, el grupo que quedaba fuera de estas categorizaciones era el de los pimas de Maycoba. Sobre ellos no parecía haber mayor precisión, simplemente son pimas que hablan diferente, pues la variante dialectal es notoria.

Nosotros coincidimos con varios autores que señalan que los pimas de Maycoba son los más tradicionales, son el núcleo de la persistencia de la cultura pima, resistencia cultural que responde, precisamente, a la frontera étnica que establecieron con los blancos con los que comparten sus territorios (Oseguera, 2013). Cuando le preguntamos a un pima de Maycoba sobre su relación con los de Arizona, nos dijo “esos son apaches”, son “otros”.

Como lo describimos en los capítulos tres y cuatro, la diversidad al interior de las Pimerías, los matices entre los grupos que forman parte de estas regiones culturales, nos permite plantear la posibilidad de una comparación fructífera en su interior y una unidad mínima dada por la lengua y una historia común. Se trata pues de un campo de estudio etnológico asociado a regiones culturales en las que los criterios de esta comparación se

establecerían en términos de sus propias nociones de la unidad y la diferencia, de la continuidad y la discontinuidad.

Sería, tentativamente, un *campo de estudio etnológico transnacional* en dos sentidos, por un lado, en el sentido más inmediato de la trascendencia de una frontera nacional a partir de una categoría etnicista (más que étnica), es decir, de un discurso político y simbólico de la identidad étnica asociado a los criterios de auto-adscripción y autodefinición utilizados por los distintos grupos de pimas. Pero también se trata de una propuesta transnacional en el sentido marcado por Escobar y Ribeiro (2006), de un campo de estudio etnológico construido desde una antropología que no está circunscrita a hegemonías nacionales sino que incorpora, en un diálogo entre antropologías, discursos provenientes de distintas tradiciones.

Con este trabajo nos propusimos caminar hacia una antropología no del noroeste sino “desde” el noroeste mexicano. Construida a partir de diversas antropologías (incluida la antropología “práctica” de la que habló Lévi-Strauss). Esta tesis no concluye con una propuesta consolidada, sino con una iniciativa lanzada hacia una nueva forma de construir el conocimiento antropológico “en” el noroeste de México, emancipada de las tradiciones hegemónicas centralistas. Una antropología que se asume heteroglósica y transnacional.

## 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.
- Aguirre** Beltrán, Gonzalo, *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, FCE, México 1991 [1967].
- Alcocer**, Paulina y Johannes Neurath, “La polémica entre Franz Boas y Konrad Th. Preuss en torno al análisis sistémico de la mitología kwakiutl”, *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, octubre-diciembre, No.68, México, 2002, pp. 50-60.
- Almanza** Alcalde, Horacio (coord), *Diagnóstico Sociocultural de los Pimas en el estado de Chihuahua*, Instituto Chihuahuense de la Cultura, México, 2006.
- Arellano** Rodríguez, Angélica Rocío. *Modelo económico de exclusión: caso etnográfico de la siembra de marihuana en la región o'oba*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, unidad Chihuahua, Chihuahua, 2011.
- Bahr**, Donald M., *Pima and Papago Ritual Oratory. A study of Three Texts*. The Indian Historian Press, San Francisco, 1975.
- Juan Gregorio, David I. Lopez y Albert Alvarez, *Piman Shamanism and Staying Sickness (Ká:cim Múmkidag)*, The University of Arizona Press, Tucson, 1974.
- Beals**, Ralph L., *Etnohistoria del Noroeste, Obras, Volumen I*, Siglo XXI Editores, Conaculta- INAH/ El colegio de Sinaloa, México, 2011.
- “Comentarios al artículo ‘Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste...’ en *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, abril-junio, No. 82, México, 2008 a, pp. 90-92.
- 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.

- Braniff** Cornejo, Beatriz, *La Frontera Protohistórica Pima-Ópata en Sonora, México* Tomo I, INAH, México, 1992.
- Broda**, Johanna, “El ‘Océano de la Salida del Sol’, o ‘el origen de todas las aguas’: una comparación ente los indios pueblo y Mesoamérica”, en Johannes Neurath (coord.) *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, CNAC/FCE, México, 2008, pp. 215-272.
- 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.
- Cerutti**, Mario, *Burguesía, capitales e industria en el norte de México. Monterrey y su ámbito regional (1850-1910)*, Alianza Editorial-Universidad Autónoma de Nuevo León, México, 1992.
- Clifford**, James, “Sobre la autoridad etnográfica”, en Carlos Reynoso (compilador), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp.141-170.
- *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, *apud*, Arturo Escobar y Gustavo Lins Ribeiro, “Las antropologías del mundo, transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder”, *Universitas Humanística* No. 61, enero-junio, 2006, Colombia, pág. 21.
- 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.
- Conde** Guerrero 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.
- Descola**, Philippe, *La selva oculta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Abya-Ayala, Ecuador, 1996.
- *Las lanzas del crepúsculo. Relatos Jíbaros Alta Amazonia*, FCE. México, 2005.
- 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.
- Escobar**, Arturo y Gustavo Lins Ribeiro, “Las antropologías del mundo, transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder”, *Universitas Humanística* No. 61, enero-junio, 2006, Colombia, pp: 15-49.
- Fábregas Puig**, Andrés, “Las imágenes centralistas del norte de México y la investigación antropológica”, ponencia magistral presentada en el 3er Coloquio Internacional Carl Lumholtz, ENAH-Chihuahua, México, 2010.
- Faubert**, Edmundo, “Los indios pimas de Sonora y Chihuahua” (mecanoescrito) Biblioteca Ernesto López Yescas/Centro regional del Noroeste, Hermosillo, Sonora, 1975.
- Finkelkraut**, Alain, *La derrota del pensamiento*. Anagrama, España, 2000.
- Fortes**, Meyer y E. Evans-Pritchard (ed), *Sistemas políticos africanos*, UAM/CIESAS/Universidad Iberoamericana, México, 2010.
- Gamio**, Manuel, *Forjando Patria*, Editorial Porrúa, México, 1992.
- García Flores**, Raúl, *Ser ranchero, católico y fronterizo. La construcción de identidades en el sur de Nuevo León durante la primera mitad del siglo XIX*, INAH/ENAH Chihuahua, México, 2008.
- Geertz**, Clifford, “La descripción densa”, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003 [1976], pp. 19-40.
- Gerhard**, Peter. *La Frontera Norte de la Nueva España*, UNAM, México, 1996.
- Gerholm**, Thomas, “Sweden: Central Ethnolgy, Peripheral Anthropology”, In Hans F. Vermeulen and Arturo A. Roldán, (eds.) *Fieldwork an Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, Routledge, London, 1995, pp. 159-170, *apud* Arturo Escobar y Gustavo Lins Ribeiro, “Las antropologías del mundo, transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder”, *Universitas Humanística* No. 61, enero-junio, 2006, Colombia, pág. 18.
- González**, Rodríguez, Luis, *Etnología y Misión en la Pimería Alta*, UNAM, 1977.
- 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.
- Gutiérrez del Ángel Arturo** (Ed.), *Hilando al Norte: Nudos, redes, vestidos, textiles*, El Colegio de San Luis/ El Colegio de la Frontera Norte, México, 2012.
- Harriss**, Claudia y Jaime Vélez, *Guarijíos*, CDI, México, 2004.
- Harris**, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, México, 1994 [1968], pp. 276-340.

- Haury**, Emil, "The Problem of Contacts between the Southwestern United States and Mexico", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol.1, núm. 1, The University of New Mexico, 1945, pp.55-74.
- Hers**, Marie-Areti, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena, *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, UNAM, México, 2000.
- Herskovitz**, Melville J., *El hombre y sus obras*. FCE, México, 1981 [1948].
- Hinton B**, Thomas, A Survey 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
- Jáuregui**, Jesús, "¿*Quo vadis*, Mesoamérica? Primera Parte", *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, abril-junio, No. 82, México, 2008 a, pp. 3-31.
- "La región cultural del Gran Nayar como 'campo de estudio etnológico'", *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, abril-junio, No. 82, México, 2008 b, pp. 124-150.
- Josselin de Jong**, J.P.B. de, "The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study", en *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader*, P.E. Josselin de Jong (ed), The Hague-Martinus Nijhoff, Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- En Volkenkunde, 1977 [1935], pp. 166-182.
- "El Archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico" (Traducción de León Ferrer), *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, abril-junio, No. 82, México, 2008, pp. 109-123.
- Kelley**, John Charles, "Mesoamerica and the Southwestern United States", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 4: Archeological Frontiers and External Connections, G. F. Ekholm and G.R. Willey, Austin, University of Texas Press, 1966, pp. 95-110.

- Kelley**, Isabel, "Ceramic Provinces of Northwestern Mexico", *El Occidente de México*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1948, pp.55-71.
- Kennedy**, John G., *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales, núm.58, México, 1970.
- Kirchhoff**, Paul, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, (Suplemento de la revista Tlatoani, núm.3), ENAH, México, 1960 [1943].
- "Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste: un problema de clasificación, *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, abril-junio, No. 82, México, 2008, pp. 72-89.
- Kroeber**, A.L., *Antropología General*, FCE, México, 1945.
- "Comentarios al artículo Recolectores y Agricultores en el Gran Suroeste de Paul Kirchhoff", en *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, abril-junio, No. 82, México, 2008, pp. 95-98.
- Krotz**, Esteban, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, UAM/FCE, México, 2002.
- Kuper**, Adam, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós Básica, España, 2001.
- Kuwayama**, Takami, *Native Anthropology*, Melbourne, Trans Pacific Press, 2004, *apud* Arturo Escobar y Gustavo Lins Ribeiro, "Las antropologías del mundo, transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder", *Universitas Humanística* No. 61, enero-junio, 2006, Colombia, pág. 18.
- Laferrière**, Joseph Edward, "Optimal Use of Ethnobotanical Resource by the Mountain Pima of Chihuahua, Mexico", tesis de doctorado, University of Arizona Press, Tucson, 1991.
- Leach**, E.R. *Sistemas políticos de la alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*, Anagrama, España, 1976 [1964].
- Lévi-Strauss**, Claude, *Antropología Estructural*, Paidós Básica Buenos Aires, 1968.
- *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, FCE, México, 1996 [1964].
- *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, FCE, México, 2002 [1966].
- *Mitológicas III. El origen de las maneras de la mesa*, Siglo XXI, México, 1981 [1968].
- *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, Siglo XXI, México, 2000 [1971].
- *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1957.
- *Estructuralismo y ecología*, Cuadernos ANAGRAMA, Barcelona, 1972.
- "Las tres fuentes de la reflexión etnológica", en Llobera, José, (comp.) *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, 1988, pp. 15-23.

- 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.
- Malinowski**, Bronislaw, *Los Argonautas del Pacífico Occidental, Un estudio sobre el comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea Melanésica*, Península, España, 1972 [1922].
- 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.
- Moore Shaw**, Anna, *A Pima Past*, The University of Arizona Press, Tucson, 1994 [1974].
- Muñoz Orozco**, Maximiliano. *Conflicto Pima: Formas de organización para la producción y la cultura*. (mecanoescrito) s/f.
- Neurath**, Johannes, “Introducción” en Johannes Neurath (coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, CNCA/FCE, México, 2008, pp. 9-29.
- 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.
- Novelo**, Victoria y Juan Luis Sariago (coords), *Antropología en las orillas*, Universidad Intercultural de Chiapas, México, 2011, pp.9-17.
- Núñez Gutiérrez**, Cristina y Sergio Damián Carreón Arias. “Lo que platicó la gente de antes”. *Historias y tradición oral entre los pimas de Chihuahua y Sonora*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Chihuahua, Escuela Nacional de Antropología e Historia, unidad Chihuahua, 2012.
- Ortiz** Garay, Andrés. *Pueblos Indígenas de México: Pimas*. Colección del INI, México, 1994.

- *Los Pimas de Chihuahua y Sonora*, INI (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.
- Pérez-Taylor**, Rafael, Miguel Olmos Aguilera y Hernán Salas Quintanal (eds.), *Antropología del desierto. Paisaje, naturaleza y sociedad*, UNAM-IIA/El Colegio de la Frontera Norte, México, 2007.
- Porrás**, 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.
- *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*, UAM Iztapalapa, México, 2010.
- 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.
- Reyes**, Jorge Antonio, *Pimas, pápagos y tepehuanes. Relaciones lengua-cultura entre los pueblos tepimanos del noroeste de México y el suroeste de los Estados Unidos*, Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras/IIA, UNAM, México, 2004.
- Romano**, Agustín, “Zona pima de los estados de Chihuahua y Sonora”, México, Instituto Nacional Indigenista (mecanoescrito) 1971, *Apud*, Andrés Oseguera, *La persistencia de la costumbre pima. Interpretaciones desde la antropología cognitiva*, UAM-Juan Pablo Editores/INAH-EAHNM, México, 2013.

- Sariego**, Juan Luis, *El indigenismo en la Tarahumara, identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, INAH/INI, México, 2002.
- “Chihuahua: El lugar donde la antropología llegó tarde” en Victoria Novelo y Juan Luis Sariego (coords), *Antropología en las orillas*, Universidad Intercultural de Chiapas, México, 2011, pp. 51-66.
- 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, “La distribución de las tribus y las lenguas aborígenes del noroeste de México” en *Aztatlán*, Siglo XXI Editores, México, 1998 [1934], pp. 97-199.
- “La población aborígen del noroeste de México” en *Aztatlán*, Siglo XXI Editores, México, 1998 [1935], pp. 201-244.
- “Comentarios al artículo ‘Recolectores y agricultores en el Gran Suroeste...’ en *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, abril-junio, No. 82, México, 2008 a, pp. 93-95.
- Schiffler**, Lilian. *Los indígenas Mexicanos*, Panorama Editorial, México, 1994.
- Shweder**, Richard, “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que la razón y evidencia”, en Carlos Reynoso (compilador), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1996 [1984], pp. 78-113
- Sperber**, Dan, “Etnografía interpretativa y antropología teórica” en *Alteridades*, UAM Iztapalapa, Año 1, Núm. 1; 1991, pp. 111-128.
- 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.
- Steward**, Julian H., *Teoría del cambio cultural. La metodología de la evolución multilineal*, CIESAS-UAM-UIA, México, 2014 [1955].
- *The People of Puerto Rico*, University of Illinois, 1972.
- Steward**, Julian y Faron L., *Native People of South America*, McGraw Book Company, 1959.
- Underhill**, Ruth, *The Papago and Pima Indians of Arizona*, The Filter Press, Colorado, 1979 [1941].
- 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*, Editorial Trillas, México, 2000.
- Vázquez**, Luis, *Ser indio otra vez*, CONACULTA, México, 1992, pp. 104-191.
- Viqueira**, Carmen, *El enfoque regional en antropología*, Universidad Iberoamericana, México 2001.
- Villa Rojas**, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Serie de Antropología Social. No. 56, Instituto Nacional Indigenista, México, 1978.
- Villoro**, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós /UNAM, México, 1998.
- Viveiros de Castro**, Eduardo, *From the Enemy's Point of View*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- *Metafísicas caníbales*, Katz Editores, España, 2010.
- Wolf**, Eric, *Europa y la gente sin historia*, FCE, México, 2009 [1982].

#### REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

[www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx)

[www.gilariver.org](http://www.gilariver.org)

[www.inegi.org.mx](http://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
INI	Instituto Nacional Indigenista (actualmente CDI).

Anexo 1.

**“Yo trabajo en lo cultural” Entrevista con la gobernadora pima en Los Ojitos, Madera.**

Viernes 3 de abril de 2015, Sitio Arqueológico de Las 40 Casas, festival Sol del Acantilado organizado por el INAH Chihuahua.

Margarita Hope y Andrés Oseguera

-¿Desde cuándo es gobernadora?

-Yo soy gobernadora desde el 13 de agosto del 2011, empecé a ser gobernadora, yo trabajaba como promotora cultural, desde mi comunidad, desde Mesa Blanca, salía a participar a Chihuahua. Y me llamaba mucho la atención cuándo yo salía a participar que siempre decían “de la ya desaparecida etnia pima del municipio de Madera” y yo decía “¿Cómo que nos desaparecimos? Si nomás en mi familia somos como 13 hermanos y así pues todos tenían de 16 hijos, 20 hijos, ¿por qué ya estamos desaparecidos? Y comencé a trabajar como promotora cultural y me nació la idea de censarlos a ver qué tantos éramos los que estábamos en realidad ahí en la pura cabecera, porque en la cabecera hay muchos pimas de Yepachi, de todas las comunidades y también de Mesa Blanca, de todas las comunidades y yo decía, en Madera de perdida hay unas 50 familias, pero me llevé una gran sorpresa porque un profe me hizo unos formatos y me imprimió 50 hojas porque yo según había unas cincuenta familias y no, en la cabecera tenemos [sic] 300 familias.

-¿En Madera ahorita?

-Sí, en la cabecera, habíamos en el 2012 que fue cuando yo censé...

-¿Trescientas familias?

-sí... Entonces, había otra gobernadora ahí en “Los ojitos”, ya tenía como 12 años de gobernadora, la gobernadora doña Mereces Ramírez, ella era la gobernadora de ahí de Los ojitos. Cuándo yo entro de promotora pues yo iba a hablar con ella, yo vengo de la comunidad de Mesa Blanca, pero entonces, como yo ya empezaba a estar mal de salud le decía “yo quiero trabajar aquí en Los Ojitos con los que estemos aquí en Los Ojitos y pues necesito el apoyo del gobernador para las reuniones y todo eso” y me dice ella “sí yo te apoyo” y citaba a reuniones yo y ella nunca iba a las reuniones, entonces, a la tercer reunión me dice la gente, “no, si no cambiamos de gobernador ya no vamos a venir” porque sí se me juntaba muchísima gente, les dijo “pues cambiamos, al cabos ya sabemos cómo se cambia y todo, pues podemos cambiar” yo nunca pensé ni nunca me gustó ser gobernadora porque nunca me han gustado los cargos y el cultural pues es mucha responsiva, y yo nunca pensé que me iban a poner en esa ocasión a mí, sino que yo empiezo a proponer, yo propuse a dos personas ya mayores, podían ser propuestas tres ahí en la reunión para ser gobernador y alguien me propuso a mí, de los adultos mayores me acompañan siempre, me propusieron ellas y pues ya me tuve que salir yo de ahí de estar hablando y pues ni modo, dije yo “pero lo bueno es que nadie va a votar para que yo sea gobernadora” y no, gracias a Dios, pues ya cuando contaron todo, pues ya salí yo casi al 100 %.

-¿Y antes había otro gobernador en Madera?

-No, nada más Doña Mercedes fue la primera que hubo.

-¿Los ojitos es una colonia ahí en Madera donde están todos los pimas?

-Sí, es una colonia... sí la gran mayoría de los que vivimos ahí somos pimas pero esa comunidad siempre ha habido pimas pero no tenían ellos gobernador, siempre ha sido pima, existía desde que empezaron a fundar Madera.

-¿Y siempre ha sido gobernadora, mujer?

-No, es que antes no se podía, no podía ser uno gobernadora, las mujeres. Yo por eso, a mí de mi cultura, a mí de pequeña me sentaban en los yúmares a escuchar, a ver y siempre “es que tu para nosotros vas a ser como un sol” y yo decía “es que no me peinó mi mamá”, tenía el pelo güerito y chino...jaja, mi mamá no me peinó.

-jajaja

-Y sí me inquietaba, fíjense, cuando estaba chiquita porque yo quería andar de vaga y me decían “no, tú tienes que sentarte a escuchar” mi papá era un adulto muy mayor él, mi papá murió de 100 años, a mí me tuvo cuando tendría 70 años más o menos... y me decía, “no pues tu no dejes de hablar el idioma tienes que hablar la lengua y que tu un día tienes que sacar adelante esto” y yo decía “ay, pues si no lo sacan los demás menos yo... decía”, yo bien rebelde... y nada que.. Y luego también les protestaba y les decía a los adultos mayores “es que miren, ¿cómo me voy a aprender tantísima cosa yo? Se me va a olvidar pa cuando crezca” y luego me decían ellos “es que cuando nosotros queramos que te acuerdes te vas a acordar”... “bueno, pues entonces sí”.

-¿Y entonces tú hablas pima?

- Pues poco sí, poco lo hablo, lo hablaba muy bien cuando estaba pequeña, pero nos llevaron a unos maestros de educación indígena en rarámuri y nos daban rarámuri-español y fue donde se nos...

-se les olvidó

-pues sí, no lo fueron quintando

-¿Y aprendiste rarámuri?

-Poquito, osea, sí les entiendo poquito cuando convivo con ellos, sí más o menos, por eso, de que empecé a trabajar yo ya culturalmente, deste, pues empecé con la tarea... fue cuando yo empecé a trabajar fue cuando mi papá fue a morir él me encargó su raza... y que tenía que sacarla adelante y por eso ando en esto.

-¿Y cómo se llamaba la otra gobernadora que había antes ahí en Madera?

-Mercedes Ramírez

-Mercedes Rarmírez... ¿y ella todavía vive?

-sí

-¿Está ahí en Los ojitos?

-Está en la Mesa de las espuelas...

-Ah ella vive en las Espuelas...

-Sí, ella es de las Espuelas, nomás que vivió un tiempo en Madera...

-Ah, y fue gobernadora ahí

-Y era gobernadora ahí y ya después se fue a Mesa de las Espuelas.

-¿Y antes de Mercedes no había nadie?

-No, no había gobernador, es que antes de que pusieran gobernadores en todas las comunidades era un solo gobierno el que había en La Junta de los Ríos y nada más y como los pimas se quedaron unos en La Junta de los Ríos y otros en cada ejido cuando se dividieron los ejidos y pues tenía que tener cada comunidad su representante, incluso todavía estamos poniendo ahorita en comunidades donde todo el tiempo han sido indígenas, como El Hierba Anís, donde hay algunos hablantes pimas y son 100% pimas pero no hay gobernador, no había, en este año pusimos.

-¿Ahorita sí hay, en Hierba anís?

-sí

-¿En qué comunidades hay gobernador?

-Este, tenemos gobernadores, empezando acá por el... El Hierba Anís, El Norte, La Norteña, Chuichupa, El Oso y... no me acuerdo...ah, hay otra comunidad más para allá y que nos quedaron pendientes otras comunidades pero ya no pudimos, por la falta de economía ir a visitarlas.

-Pero, ¿y Mesa Blanca?

- Y luego, por este otro lado, está Mesa del Garabato, Mesa de la Simona, El Refugio y las que están más en la barranca son esas tres y luego viene ya El cable, y luego Mesa Blanca y luego Agua Amarilla, Mesa de las Espuelas y ya aquí "Los Ojitos". Sí, las que están muy muy en la barranca, por ejemplo, a mi me gusta mucho la manera de ser de las comunidades aquellas que están muy en la barranca, ellas su sistema de gobierno es interno, ellas casi nunca pasan los casos aquí a Madera.

-¿Cuáles son esas?

- Es son El Refugio, El Garabato y La Simona

-¿Y está difícil llegar hasta allá?

-Y sí, está bastante difícil.

-Y ellos hablan pima

-Hay adultos que hablan en pima pero ellos no son hablantes en pima pero practican más la cultura que si hablaran. Sí, me tocó convivir con la gente del refugio algún tiempo y ...

-Hacen yúmame y hacen todas las...

-Sí ellos tiene todas sus festividades, sí, incluso en el Refugio el que fundó el refugio, el pima mayor, lo tienen ahí en una cueva, él no quiso sepultura... pero no les digo a ustedes porque van a ir a decir, jaja, sí.

-¿Y en Mesa Blanca es en dónde hay más hablantes de lengua pima verdad?

-Pues yo creo El Hierba Anís y Mesa Blanca

-¿Y el Hierba Anís por dónde está?

-Está casi al nivel de la Mesa del Garabato y luego está la mesa del Hierba Anís. Es un... son comunidades bien lejanas pero están allá pegadas a la línea de Sonora.

-Ah, pegadas a Sonora hacía...

-sí,

-ok, ah perdón

-¿y entonces, además de ser gobernadora de los Ojitos, también es suprema de todo?

-Sí, soy eh...cuándo una vez tuvimos una reunión en Guerrero en el 2012, todos los gobernadores de aquí del municipio de Madera yo los llevaba y los de Temósachic, los pimas y estaba en el Consejo Supremo Pima Don Alberto Castellanos Álvarez, ahí toman la decisión también de encargarme otra tarea más, cultural también, pero al fin y al cabo y pues le digo que son, pues para mí los cargos que son culturales pues los respeto mucho y son trabajos sin sueldo a la mejor y sin ningún beneficio así que digan ustedes económicamente pero, pues me da gusto representar a mi pueblo y ahí tomaron la decisión entre, entre los gobernadores de... de Yepachi, el Consejo Supremo y los gobernadores de aquí del municipio de Madera ponerme como representante del Consejo Supremo aquí en Madera...

-ah ¿cómo representante?

-sí

-ah

-y entonces...

-digamos que el supremo es Don Alberto...

-Es Don Alberto, sí...

- ¿y luego el tiene representantes en otro lados?

-sí, en Temósachic puso a Doña Paula, la que está en Yepachi.

-ah

-y yo aquí en Madera y son las que siempre nos saca él, cuando anda él en negocios con el Consejo Supremo Estatal.

-osea, ustedes son como los tres del supremo entonces

-sí, de los pimas...nosotros no, a mí me han exigido mucho que ponga un, incluso, un Consejo Supremo pima aquí en el municipio de Madera, pero yo respeto mucho la cultura, yo sí he trabajado en apoyo a Don Alberto bastante. Y pues lo apoyo porque él es un adulto mayor, él sí tiene su sueldo, él sí tiene su salario y a mí me da gusto que sí lo apoyen a él. Yo lo apoyo pues muy contenta porque él siempre... cuando nosotros, cuando yo todavía no participaba pues aquí el municipio de Madera no participaba y él siempre nos mencionaba, decía, no es que acá también hay pimas y sí...

-¿Y hay algún, han tenido algún problema con algún gobernador qué, que esté en desacuerdo con todo esto o todos están muy contentos?

-no, como todo hay problemas no te creas, de este yo por ejemplo, de este, aquí en el municipio de Madera, pues es dónde yo me muevo, pues yo como gobernadora en mi comunidad sí tengo mucha gente, sí son muchos indígenas y lo que ha venido a tener problemas, he tenido problemas ahí porque, cuando me llega un apoyo me llega pa cincuenta familias y tengo trescientas familias, pues claro que beneficio... pues siempre me voy a las adultas mayores y así a los más necesitados, pero los que también necesitan y no me alcanza para apoyarlos ya se ponen inconformes conmigo, en eso me ha ocasionado problemas en gestionarles apoyos, pero...

- Y por ejemplo ustedes, además de las actividades culturales ¿tiene alguna... algún tipo de peso político, del poder político, los invitan a participar aquí, por ejemplo en el municipio, les consultan cosas, toman decisiones? ¿o para resolver sus problemas, por ejemplo, los pueden resolver ustedes o tiene que ir con las autoridades municipales?

-De este, pues aquí por ejemplo ya el sistema de gobierno indígena, de este, de hace mucho que no lo respetan, nosotros nomás como gobernadores, pues nomás representamos lo cultural, nos dejaron en lo puro cultural, de este, ya no podemos juzgar ni casar ni nada de eso porque tendríamos que tener nuestro sistema de gobierno, antes sí, antes teníamos todo lo que era juicios todo eso, pero ahora, te digo que, pues ya ahí tiene comisarios de policía en las comunidades, aquí por la seguridad pública y así, y ya... pues haz de cuenta que...

-Osea, ¿usted nada más que... solo en la cuestión cultura?

-nosotros pues la cultura nomás, sí.

-¿Cuándo usted era pequeña, en Mesa Blanca, a usted sí le tocó juicios con puros pimas?

-Sí, sí

-¿sí? Osea ¿el gobernador realmente era... como autoridad de todo?

-sí, antes en nuestra etnia no... les pusieron gobernador ahora con eso de la Tarahumara y todo eso de las instituciones, pero en realidad para nosotros era el Gran Jefe de nosotros...

-¿Le decían gran jefe?

-Sí, y por ejemplo ahí estaba el curandero o el brujo mayor y los adultos mayores que era los gobiernos, pues todavía trabajamos nosotros en lo cultural, siempre, atrás de nosotros están los adultos mayores que nos guían... y el curandero también nos dicen, esto sí, esto no, ellos nos dicen nos dan permiso, en esta ocasión sí compartan esto, esto no lo pueden decir. También debido por las religiones y todo lo del catolicismo y todo eso, hay muchas cosas que pues no, no podemos compartirlas, no podemos decir...

-órale, mjum ¿Y este persona de la Mesa de la Hierba, no, es la... Hierba Anís, que quedó en una cueva, él no estaba bautizado?

-no

-que... ya nos dijo, decidió que no lo sepultaran sino que lo dejaran en la cueva...

-¿En el Refugio?

- él estaba... ah, en el Refugio es ese

-no, fíjese que no, yo creo que no, todavía no...

-¿y allá, por ejemplo, ahorita que usted dice que allá sí en esas comunidades, sí se organizan más, allá sí seguirán haciendo juicios ellos?

-Ellos, a ellos yo los veo que ellos, ellos por ejemplo los juicios, por ejemplo ya en caso que alguien llegara a matar alguien ya sí los pasan acá con seguridad al pueblo, pero por ejemplo si alguien le roba algo a alguien lo... se cita a toda la comunidad y le pagas y luego lo avergüenzan ahí...ja

-¿Ah sí?

-así como era antes y lo avergüenzan ahí delante de todos para que se te quite...

-jaja

-y sí es una gallina o lo que sea, pues le pagas con otra gallina y si no trabajas tantos días con el dueño de la gallina pa que le pagues si no tienes nada y así...

-Sí yo me acuerdo que así era, cuando visité Mesa Blanca había una señora... ya no recuerdo cómo se llamaba, pero era como gobernadora... no, no era gobernadora, tenía otro cargo y antes, y también estaba el gobernador, pero el gobernador no hacía nada, y la esa señora era la que se encargaba de los pleitos... familiares también, osea, además de gobernadora había otro cargo, ¿no? (como policía o algo así)

-Sí hay... por ejemplo, está la segunda del gobernador y luego está el capitán...

-ah ¿hay capitán?

-sí, el capitán, ese se encarga de ver quién anda, pues allá en las comunidades más bien, de este, de este, se encarga de los pleitos y todo eso, el capitán castillo...

-¿El capis, el capitán?

-Sí y se los lleva ya cuando va el goberna...ya cuando, por ejemplo ya cuando pues... es que en Mesa Blanca el gobernador que está ahora no, no se pone las pilas en su cargo y pues, los segundos de él son los que hacen todo... ja

-Ah, osea ¿hay un gobernador y un suplente y además un capitán? ¿son los tres nada más, los tres cargos que hay?

-sí, son los tres cargos que hay, debería de... hay muchos cargos en, en, en una tribu, tiene que haber, en un pueblo indígena tiene que haber algunos cargos, de este, nosotros nos quedamos nada más con gobernador y la segunda del gobernador y luego el capitán, estos debían de ser hombres los, los tres, en otros tiempos antes de que se liberaran las mujeres... ay ay, antes de que se liberaran las mujeres, jaja, por eso yo soy gobernadora yo ahora...

-jajaja, muy bien, que bueno...

- ay bueno... de este, entonces, yo por ejemplo en Madera, yo cuento con mis cuatro mayrras, que son los capitanes de las fiestas tradicionales, son los que guardan, resguardan el yúmارة, que esté la gente bien ordenada, que se quiten los sombreros... ahí ellos son los que castigan... y yo nomás miro, jajaj, y yo nomás miro, jajaj, yo nomás miro, ja...

-jajaja

-o yo si veo que alguien trae la botellita por ahí escondida yo les digo... “mijo, compañerito, allá” y van y le quitan. Incluso a Manuel Casimiro, no sé si lo conocen...

-sí

-de este, vino con nosotros a un yúmارة acá y estaba tomando y les digo “pongan a aquel en la cruz eh ” jaja,

-jajaja

-sí, jaja... y sí, en los yúmارة sí, ahí, de este, tiene que haber mucho respeto, pues como ahí tenemos todo el ritual como es...

-claro

-sí, no deben de traer sobrero, ni cachucha ni nada, y todo debe de ser así, los estamos haciendo como eran antes los yúmارة, ahí nomás nosotros, nuestros capitanes, nuestros mayrras, pues que mayrra significa capitán en pima, ellos son los que...

-¿ y son cuatro entonces?

-son cuatro los que tengo yo en Madera porque tengo mucha gente, en una comunidad pequeña ponen nomás un capitán porque son poquitos, pero yo... y si vienen las

comunidades escojo uno de cada comunidad también porque... aquí en la cabecera participan las comunidades, cuando hago yúmارة viene...

-¿vienen todas?

-viene Mesa Blanca, viene las Espuelas y yo consigo gastos para que ellos vengan pero... pero sí, entonces ya de su comunidad, usted capitanea a su gente para que no me ande haciendo desorden con la mía y sí...

-ah... ¿y cuándo trabajaba como promotora cultural con qué institución era?

-con...

-¿con CONAFE o algo así?

-no, con Culturas Populares estuve, tengo, estuve un tiempo, ya ves que una vez propusieron que iba a ver promotores culturales pimas y de todos y a nosotros nos citaron, a mí me propusieron los gobernadores de acá, de Mesa Blanca y ellos me llevaron a...

-a Chihuahua

-me mandaron a Chihuahua, que no les creí, yo ya trabaja ya aquí en Madera y duraron todo un día para decirme para que me querían, pero me dijeron que habían dado mi nombre allá en Chihuahua, jajaja

-jajajaja

-y ya cuando me hablaron...yo dije “ni me van a hablar” porque yo en los gobiernos no confío, jajaja, pero yo para que se sintieran bien agusto “yo les respondo, yo voy” les dije...

-jajajaja

-siempre les he respondido... y cuando me hablan “ay si era cierto” dije yo... jajaja... allá voy, sí...

-jajaja ¿y con los pimas de Sonora tiene algún contacto ustedes... de Maycoba o del Kipor?

-pues, con los de, de repente, yo he ido, fui una vez a un yúmارة al Kipor y de este... eh los escucho hablar pues porque yo no lo hablo bien, pero siempre sí le entiendo poquito al pima, pero sí varía poquito...

-¿sí verdad?

-sí varía, con Don Alberto he andado allá, yo me paseaba mucho con Don Alberto en años pasados

-jajaja

-me paseaba mucho con Don Alberto, jajaja

-jajaja... ¿y a los pimas de Arizona les entiendes cuando hablan en pima?

-en pima sí, poquito sí, sí porque ellos hablan pima inglés y nosotros pima español y los de Yepachi pima rarámuri, pues ahí nos andamos dando, les digo, ay jajaja, hay nos andamos dando jaja... pero muchas cosas sí, le cambian una letra o dos pero sí...

-jajaja... ¿y no tiene suplente aquí de gobernador?

-sí, ahí está sentadita... ¿en dónde la veo?... Por ahí anda, es una de las viejitas que vienen y mi capitán no vino, iba a venir pero no vino y los mayrras, este, los dos que cantan son mis mayrras y luego... otro muchacho, otros dos muchachos que no vinieron porque andan en la sierra, trabajando.

-y luego, pues qué más les pudiera platicar, ah, a la pregunta que me hacías que se me olvidó, de este, de que sí hay... hubo, tuve un problema muy fuerte con los gobernadores pimas de, por ejemplo, con la gobernadora pima del Cable, ella, de este, cuando me manda el Consejo Supremo a mí a censar a ella no le pareció que hubiera más pimas que no fueran nomás los del Cable y entonces empezó a juntar a los demás gobernadores y anduvo, fue hasta Chihuahua y anduvo aquí en Madera y... protestando en contra mía, de hecho yo ya iba avanzando mucho con eso y pues la presidencia ya no me dejó terminar de censar las otras comunidades que están ahorita sentidas porque faltan ellos de estar incluidos como, pues, como pimas. Y ella, pues sí le dieron oídos pues porque, pues sí, traiba buena versión de que nomás ellos eran los originales y que acá y que allá... Pero como van a ser treinta personas que viven en la comunidad del Cable los únicos pimas que queden ¿verdad? Pues no... incluso a sus mismos hermanos está discriminando, yo los tengo aquí en Madera, pues cómo, hermanos de papá y mamá de ella y no. Y no, yo no quise discutir nada, yo, yo en la Semana Santa pasada precisamente fue e incluso se le acopló un padre, que ese padre empezó a trabajar con los pimas de aquí de Madera, un día fue a buscarme a mí para pedirme apoyo para entrar a ayudar a las comunidades más lejanas, que no entraban pues, gente y pues a mí me pareció bien porque me dijo que había ido un padre para allá y que se estaban muriendo de hambre y me dijo “vamos a Chihuahua y lléname un camión de tu gente” pues yo llené un camión así como este de gente con la vestimenta tradicional y pues vámonos... hizo una rueda de prensa en Chihuahua y en unos eventos católicos ahí... y sí muy bien, recuperamos creo, me informó el padre que fue como un millón de pesos en despensas. ¡Vieran cuántas despensas hicimos! Dos... tres dompes de despensas... y sí se fueron a repartir a la sierra, pero yo le decía al padre que mi gente también tenía hambre... yo quería que le repartiera a mi gente que había ido conmigo, incluso cuando anduvimos recogiendo la despensa andaban con los pies ampodados y todo, los que traiba ahí en Madera y el padre no quiso compartir con mi gente, se fue a la sierra... y sí que bueno que lo repartiera, verdad y todo, pero ya cuándo sucedió eso, me tenían a mí en una reunión con el presidente municipal, yo no andaba haciendo nada fuera de lo cultural, yo tenía mi nombramiento como representante del Consejo Supremo Pima, órdenes del Consejo Supremo y tengo mi nombramiento como gobernadora, entonces, de este, ya me, me citaron en la presidencia y llegó ella y llegó, llegaron otros de los gobernadores y uno de los gobernadores me dice, “oiga Reynita, verdad que nosotros nos echamos fregasos solos” me dice, jajaja, y le digo “¿por qué?” “pues porque usted no quería representarnos aquí en el municipio y nosotros a fuerzas, que nos represente Reynita y ahora nos andamos echando golpes” y le digo “conste, que usted lo dice, ¿se acuerda que yo no quería ser?” Bueno, dice “pues bueno” y ya, de este, llega el padre bien asustado y les dice “acabo de hablar a todas

las instituciones y el municipio de Madera está funcionando muy bien respecto a lo indígena gracias a que Reyna tiene el control del barco, si la quitan a ella se va a hundir el barco, no la vayan a crucificar” “no, no” le dije, “que me crucifiquen, usted puso los medios para que me crucifiquen” le dijo “que me crucifiquen, si crucificaron a Jesús” le digo, jaja “cuánto y más a mí” le digo “yo encantada, usted no se preocupe, déjelos que me crucifiquen.

Y no, pues lo bueno que el presidente municipal pues sabía mi trabajo, han sabido, todo el mundo sabe mi trabajo, lo he hecho lo mejor que puedo, a lo mejor sí tengo errores porque soy india y no tengo estudio, pero pos le hecho ganas, jajaja, le hecho ganas.

-¿Y ya quedaron bien con la gobernadora del Cable?

-no, entonces ella dijo que no se iba a hacer nada y todo, entonces, pasaron todo al tribunal indígena, los papales, el censo con todo y gobernadora. A los seis meses dieron el veredicto los del tribunal indígena y dijeron “quedan todos los gobernadores del municipio de Madera, el trabajo está bien hecho Reyna” y me felicitaron.

-¿Qué tribunal?

-El Consejo Supremo Estatal, Don Librado y todos los demás que se reúnen en Chihuahua y ya este...

-¿Qué son de todos los grupos indígenas, verdad?

-sí, el consejo supremos estatal que ya va con todo y todo... y ya pues, viene a traerles nombramientos a todos los goberandores...

-ah ¿si se los van a dar, los nombramientos?

-ya ya se los trajeron a todas las comunidades, sí pues es que primero les leía... yo en las comunidades que yo no pude participar pues mandaba a mi hijo, pero les leía primero un pedazo de la ley indígena... explicaba la ley indígena en la cual yo participé mucho cuando la elaboramos y todo y puse esas cláusulas, que entre sí no se discriminaran los indígenas, porque he visto desde mi naciencia, he visto que unos “tú si eres, ah pero cuando me convienes no eres” y así, no no, o si somos o no somos, que sea una cosa. Y si ellos, yo en ese artículo sí puse mucho hincapié en el Estado, en donde quiera, en el congreso del Estado, en donde anduve sí puse mucho hincapié “todo aquel que se identifique como indígena, sus padres sean de descendencia indígena, pues aunque llueva trueno y relampagueé pues va a ser indígena” no, no va estar con que tu sí eres no eres y andar escogiendo, pues no, porque haces una discriminación, porque me pasó, yo por ejemplo, con la gobernadora que estaba, llegué, en una vez convocó una reunión y fuimos, pues yo venía de una comunidad, pues de Mesa Blanca y pues siempre cuando uno es indio pues uno se arrima a lo de uno, jaja, a lo de uno, oí que estaba avisando la gobernadora y dije, pues voy a presentarme, para ver qué se ofrece, siempre se presenta uno para ver que se ofrece en la comunidad, pues cuando sabe uno de esas cosas y yo, pues me presenté. Y como yo, pues muchos y luego que empezó ella con que “tú si eres, tú no eres” empezó a decirnos, “tú si eres, tú no eres” y cuando llegó a donde estaba yo, “pues sí, tu sí eres” y me pasó, bueno, dije yo “y la pobre gente que viene conmigo o la que está llegando porque le

dicen así tan feo, tu sí eres o no eres, ¿ella cómo está detectándolos o qué?” dije yo “pues qué hay aquí”. Porque antes sí nos hacían eso, de que nos mandaban a participar y nos hacían análisis de sangre para saber si éramos indios o no...

-ay ¿en serio?

- y entonces pues yo decía, y ahora pues cómo no, a mi no me cabe, pero como ella era la gobernadora, yo, yo nomás le dije “oiga, por qué les está diciendo que no son, yo los conozco que sí son”, incluso hablan la lengua y me dice ella no, me dice “ellos son chabochis”... “¡ay! Pues si están criados con nosotros, cómo van a ser”, le digo y yo decía, “si yo un día llegara a trabajar en algo donde pudiera poner yo un artículo en que se respetara esos derechos de todo aquel que se identifique como indio, porque a veces no tienen el color, no tenemos el color, incluso no lo tengo, o de este, o no tienen, o no tienen pues, no hablan la lengua, yo aquí en el municipio batallo mucho porque no hablan la lengua... yo incluso me puse a hacerles credenciales para que los tomen en cuenta las instituciones y los firmo y los sello con mi sello y así es una manera de que no los discriminen en otras partes, porque, sí, en la Tarahumara si piden apoyo si no hablas, pues no y luego pues nadien hay que hable pima en la Tarahumara no trabaja nadie, pues cómo los califican, les digo yo pues no.

-¿Pero a ti cuando eras niñas alguna vez te sacaron sangre para ver si eras pima, o no?

-Sí, sí a mi cuando me llevaron de pequeña, tendría yo como siete años, me llevaron a Guachochi, íbamos creo que a representar al pueblo indígena de acá del municipio de Madera, de Mesa Blanca, de la comunidad de nosotros, pero muchos de nuestros hermanos iban a estudiar, en unos, en eso cuando iban a ser los maestros de educación indígena. Y yo iba también, iban también mis hermanas y todo y pues ahí estamos nosotros “que nos saquen sangre que sí vamos a salir”, jajaja. Gracias a Dios que sí.

-jajaja

- en la sangre sí nos salí, O positivo teníamos que ser positivos porque los indios pimas somos carnívoros, según eso era el criterio, jajaja, pues bueno

-jajaja,

-Pues bueno, jajaja

-¿pero entonces, por ejemplo, en el censo que tú estás haciendo, en realidad, tu única, el único criterio es que ellos se autodefinan como...?

-sí, que se sientan ellos de la sangre que tengan, y luego me dicen “¿cómo sabes si tiene toda la sangre, pima, o cómo sabes?” no le digo, yo con que el corazón lo sientan que son pimas, son pimas, porque yo no puedo discriminarlos, ya le ley aparte, pues nos protege, les digo y, de este, ya para meternos en esos líos de andarles sacando sangre... pues iban otras personas de ahí de la comunidad de Mesa Blanca y ellas salían negativas, osea, de otra sangre y a ellas no las dejaron participar, uy no, nos venimos bien mortificadas, ja, bien mortificadas. Y no ahora ya no, gracias a Dios que ya eso va pasando. No se crea, se batalla mucho, en esta cultura del municipio de Madera que pues como todos habían sabido que

estaba desapareciendo, a mi me ha costado mucho trabajo sacarla adelante. Yo cuando empecé a trabajar tenía vacas, ahorita pregúnteme qué tengo. Jajaja

-jajaja

-no tengo nada ya, pero bueno, parece que sí se ha oído más, pues ya cuando menos ya los día a conocer más.

-¿Y su cargo cuánto tiempo dura?

-Mi cargo debería de haber terminado el 2014, que fue el año pasado ¿verdad, el 2014?, en agosto yo entregaba, hice mi reunión, de hecho culturalmente tenía que ser en un yúmارة, ¿verdad? pero ahora ya lo ponen en reuniones o algo, pero antes el jefe se cambiaba siempre en una fiesta tradicional, en Semana Santa o en un yúmارة, pero haga de cuenta que junte a mi gente y les entregué pero no quisieron que les entregara y me dejaron otros tres...

-¿otros cuatro, ah, tres?

-otros tres años, sí, pero yo creo que en este yúmارة como es mi tercera fiesta yo quiero entregar ahora en mayo...

-¿ya está muy cansada?

-pues yo quiero que trabaje otra persona, a ver qué más hacen, jajaja, ay yo... a ver si hacen algo, jaja, le digo

-jajaja, ¿y si tiene personas que le puedan seguir?

-pues deben de haber preparado a alguien más, tengo la ilusión, jaja, tengo la ilusión como todo es espiritual, que la persona que se quede con mi cargo, que ya espiritualmente esté preparado para seguir con esto.

-¿Y hay aquí en los Ojitos, con ustedes, un curandero tradicional?

-sí, sí también tenemos todo

-¿Y esta por... vino, aquí ahora?

-(silencio) sí, de este, no, de este, de repente no nos dejan decir quién es...

-ah, ok

-y, de este, pues nada más, sí lo tenemos y todo pero...

-¿pero no se puede decir quién?

-No lo podemos decir porque, incluso en los Ojitos hay un hombre y una mujer, muy buenos ellos, pero, de este, pues nos prohíben decir, solamente que ellos quieran.

-que ellos quieran ¿y ellos curan, soban y ese tipo de curaciones o además hacen algún otro tipo de curación como del alma o así?

-sí, del alma, más bien es lo curan, y aparten también soban empacho o alguna, o asisten a alguna mujer, pero casi los que yo tengo aquí en los Ojitos se dedican a curar el alma...

-¿cómo cuando les da el susto o qué?

-el susto, así, cosas que los doctores no curan, eso es lo que curan ellos.

-Y esta curación que hacían en la Junta de los Rios, de cuándo un niño tenía el susto que lo llevaban por el río ¿todavía se hará?

-sí ellos lo saben todavía, incluso por ejemplo, de este, el curandero de aquí, la curandera de aquí también lo saben, son adultos muy mayores ellos ya y, de este, también saben todo eso y pues, nosotros también, los jóvenes sabemos que es lo que se hace cuando se echa una persona al agua y sí, lo siguen haciendo, son rituales de nuestros ancestros y pues, todos los sabemos, casi la mayoría de la comunidad tiene conocimiento de qué se debe hacer.

-En Yepachi, cuándo, por ejemplo no ha llovido o algo, los pimas van a las cuevas donde están los gentiles, les dicen ellos, que están los huesos y los sacan y bueno, les ofrecen tesgüino y luego sacan los huesos y forman una cruz con los huesos para pedir lluvia; ustedes también hacen eso?

-No, nosotros a ellos nomás los invocamos espiritualmente, por ejemplo el capitán, él, bueno, pues nosotros creemos que en cada aguaje hay un elemental, que cuida el agua, entonces él,

-¿Oishkama, le dicen ustedes?

-sí, de este, lo invoca, un adulto mayor, un agricultor o alguien joven, nomás que, este, como son como dones, ves, que tiene ellos, se van heredando de generación en generación, a veces puede resultar que sea una persona bien joven, pero ya tiene el don, luego se sabe cuando espiritualmente son los que son elegidos, entonces, para pedir agua, pues nosotros hacemos el yúmارة y por eso se nos nubla a cada ratito, jajaja, por eso se nos nubla, jaja

-jajaja

-y de este, hacemos el yúmارة, a nosotros el yúmارة nos ha funcionado muy bien para pedir agua y, y desde y esperamos, por ejemplo, cuando van a invocar pura, así cuando no hay, no hay chance de hacer un yúmارة rápido, los antepasados de nosotros ellos decían “va a haber yúmارة mañana” y se convocaban con puras lumbres y ya recalaban los demás y ahora, entonces

-¿ah sí?

-de este, mi papá llenaba un guajito de agua en el río y subía y lo echaba a una ciénega de acá de la sierra y bendecía, pues el agua y luego ya de acá agarraba agua y la llevaba hasta el río y a otro día empezaba el agua. O nos llevaba a nosotros a las tierras con tesgüino a bendecir y también era otra forma de pedir el agua y en los yúmارة, de este, nosotros nos da, pues por ejemplo los años cuando ya son los años muy feos que han estado feos, nosotros empezamos a hacer los yúmارة en los Ojitos y los ofrecimos para agua y sí empezó a llover bastante,

-¿Y sí funcionaron?

-sí, empezó a hacer invierno y aguas. Porque estaban unos años muy tristes, pues de hecho los yúmares que hacemos en los ojitos no son de proyecto, no son de nada, nosotros los hacemos, la pura comunidad...

-¿se organizan?

-Pedimos mandado por todo Madera, ajaja ay, por todo Madera, pedimos a la gente y pues hay gente que no es indígena pero nos ven que andamos pidiendo, que vamos a hacer nuestra fiesta y dice, “que al cabo si les llueve a ustedes nos va a llover a nosotros” y nos ayudan, la gente es muy bondadoza, sí nos ayuda, porque.... Y luego a parte, como que, como es cultural, yo veo el montoncito así de mandado y veo el gentío y digo “Dios mío de mi vida no van a poder, no va a alcanzar la comida” y sí,

-¿sí les rinde?

-sí, gracias a Dios que sí y hasta nos sobra siempre, pero es porque está ofrecida, jaja, es porque está ofrecida.

-¿Y el 22 lo van a hacer, entonces?

-Con el favor de Dios es mi último, que hacemos este equipo que estamos ya, ya se cumplen los tres años, es que si haces uno tienes que hacer tres.

-¿seas hombre o mujer?

-seas hombre o mujer, empiezas uno y tienes que terminar los tres y luego ya puede otra persona agarrarlos y así y así. Y ahora nosotros se los estamos dejando de tarea a cada gobernador, pa que implementen la cultura en todo el municipio, cada gobernador que se aviente sus tres yúmares y órale.

-pues sí ¿y por ejemplo ustedes ahora que hay este tipo de eventos y que les hablan para que participen, o los pimas de Arizona que vienen y los buscan, ustedes qué piensan de esto?

- Pues nosotros estamos bien contentos. Por eso andamos aquí, ay ay, jaja, por eso andamos aquí te digo, ja. Bien contentos porque a mí me pidió el antropólogo el número de Marshall, del señor Marshall, me dice, para invitarlos a ver si vienen con ustedes y le digo “claro que sí” y luego que me dicen “sí va a venir” me dicen, no pues me dio mucho gusto porque yo había querido traerlos pero no nunca conté con el recursos para moverlos y me dio mucho gusto porque el INAH sí participó en eso de írmelos a traer, no que bárbaro, yo estoy muy contenta, muy agradecida con el INAH, que los movió a ellos porque sí es un tanto caro mover los pimas de Arizona porque tiene que ir hasta a Estados Unidos.

-¿Y las experiencias que ustedes han tenido allá con ellos cómo han sido?

-Muy bonitas, es que casi todos los rituales de ellos se parecen a los de nosotros.

-¿Ustedes se sienten allá cómo?

-Uy, como en mi casa, ay ja, como en mi casa, sí son bien amables ellos, son bien buenas gentes con nosotros, sí. Y si te fijas, muchos de los físicos de aquí son muy parecidos al físico de Arizona. Allá (señala un puesto) la familia que vende son muy parecidos a la familia que viene y allá hay otras familias muy parecidas a otras familias de aquí y así.

-¿sí?

-sí

-¿Y ustedes, por ejemplo, cuando van allá cómo participan, igual que aquí, como hacen una danza?

-sí, una danza y luego a veces vamos, pues ellos tienen mucho a donde pasearnos, nos pasean mucho, tienen, es la fiesta de todos los indígenas de Estados Unidos y luego nos llevan a sus centros ceremoniales, nos reciben con una ceremonia y ya nosotros, pues sí, bien suave participamos con ellos, a mi me ha gustado mucho ir con ellos. Dicen que antes llevaban rarámuri y han llevado de todas las etnias y decían que eran pimas y decían ellos “no, no son” hasta ahora que ya empezamos a ir nosotros que nos empezaron a invitar a nosotros, y dicen ay, el señor Marshall dice “ay creo que ya encontré a mis hermanos” y ya él se siente agusto con nosotros y nosotros con él, él nos dice.

-¿y este, por ejemplo, no sé si a ustedes les ha tocado conocer al Padre David Phiffer, que trabaja con los pimas en...?

-Sí, no lo conozco pero lo he oído, lo he oído mentar, creo que una vez vino acá también...

-Y este, por ejemplo, eh, ¿los pimas aquí, eh, digamos participan de la religión católica o hay de otras religiones o...?

-Pues es que, de este, nosotros participamos, como nuestros antepasados se hicieron a la idea de la Iglesia Católica que fue la primera que vino, ¿verdad? Y ellos tomaron ciertos acuerdos y que la cultura iba a ir unida así con la iglesia, pero en sí nosotros, como indios criollos, nativos, no deberíamos tener ninguna religión, porque, por ejemplo un padre nos ve como... si nosotros le decimos que el agua tiene vida, las plantas, que todo lo que nosotros creemos, ellos no creen y se molestan; por eso nosotros pues sí vamos, cuando podemos vamos a misa y así pero, y en los rituales ponemos a Cristo y todo porque pues sí creemos que él vino a hacer su misiones, es un gran iniciado y todo, osea es Dios, verdad, es Dios, pero nosotros traemos otra cultura de nacimiento, que es la ancestral de nosotros, pero en sí para no tener problemas con la iglesia grande, pues... así decidieron ellos.

-como equilibrar lo que tenía con...

-sí, con lo que venían a enseñales porque pues sacrificaban a las personas, porque por ejemplo venían a hablar de un Jesús de Nazaret y, como, yo he hablado con un Jesús de Nazaret, que le dijera un indígena “ay este... (cómo se llama) hereje va a tener relación con Dios si nosotros somos los que venimos a pregonar eso”, pero el indígena, pues, por ser indio, por su sabiduría, pues es más, más acentrado a lo espiritual.

-aja, y ustedes, este, por ejemplo me, nos decías ayer que también celebran Semana Santa, ¿verdad?, también con fariseos y judíos.

-sí, también, también, todo es muy bonito, lo de la Semana...

-En Mesa Blanca ¿casi no celebraban eso, verdad?

-No, en el Cable era donde la...

-En el Cable, ¿verdad?

-Sí y en Mesa Blanca más antes oye, cuando mi mamá y mi papá estaban más jóvenes ellos y vivían todos mis hermanos, entonces sí lo hacían bien bonito en Mesa Blanca, ya ahora en estos últimos años ya ni en Mesa Blanca.

-La Junta del Agua, este, la gente que llegó ahí ¿era de Yepachi, verdad?

-¿La Junta de los Ríos?

-La Junta de los Ríos

-Dicen ser que sí venían, vinieron pimas de Yepachi y, y ya pues con los hermanos, como hablan la misma lengua que nosotros, se fueron bienvenidos con los que era criollos de la Junta de los Ríos.

-Osea ¿había gente ya aquí y vinieron ellos?

-Vinieron, sí, sí eh, sí muchos dicen venían 10 personas, creo de Yepachi, 10, una familia más o menos, pimas de Yepachi y ya llegaron aquí, a este municipio y ya llegaron a la Junta que era donde estaba el centro de población antes, muy antes, muy antes... como te voy a decir... ya muchos años atrás. Y sí, incluso... acá sí plática y plática, acá estoy plática y plática... Y por ejemplo, a ellos los mandaron a casar a los pimas, a los apaches, porque aquí en esta región pues había mucho apache y los apaches pues sí defendían su territorio. Y empezaron a... el que venía, el español que venía o americano, no sé qué clase de raza vendría ¿verdad? Pues ellos venían pues matando a todo el que había para apropiarse del terreno, entonces los apaches se estaban defendiendo y entonces vieron a los pimas y los contrataron para que mataran a los apaches porque el Blanco no lo podía matar, porque como eran muy espirituales, nunca los vieron, ja y se les escondían y cuando estaba uno o dos o tres solos los atacaban y así, entonces mandaron a cazar a todos los apaches, lo encorralaron, de Mesa Blanca abajo hay una mesa que le dicen el voladero, en esa mesa nomás tiene una entrada -Esa historia me la platicaron mis ancestros, mis antepasados- y estaban entonces, como el jefe apache y el jefe pima dialogaron, entonces no los voy a matar porque los pimas como no matamos, no somos asesinos, pero me mandaron a matarlos porque ustedes se defienden, vamos a hacer un acuerdo, nuestro físico es más o menos parecido, hablamos la misma lengua, practicamos las mismas, las mismas de estas tradiciones, vamos a bajar y decimos que en sí somos todos pimas y ya los van a llevar a registrar a Dolores que es donde era municipio y así fue donde hicieron ellos el convenio y sí se revolvió pima con apache y quedaron revueltos, aquí en este municipio y por eso, por eso mucho el físico cambia, varía en muchas personas vari, porque tenemos la sangre revuelta con la de los apaches que, al fin y al cabo no eran malos tampoco, ellos defendían nomás lo de ellos y, haga de cuenta que pus paso a mucho tiempo ah, ah este, pues por ejemplo ahorita que ya hay una ley que los protege y todo, pues ahorita sí ya pueden decir

que sí tenemos sangre de los apaches, jaja sí, sí tenemos sangre de los apaches, porque cómo los iban a matar así a sangre fría, pues si eran hermanos, de las mismas tierras, por eso ya quedaron todos juntos y sí, de hecho muchos de los apaches no quisieron ellos amansarse o quedarse entre los pimas y ellos sí se echaron a volar, pero con esos poquitos que se mataron ya los pimas comprobaron que sí los habían matado a todos y el gobierno se quedó muy contento “quedaron puros pimas” jajaja.

-jajajaa

-Y sí, por eso se vive en comunidades y por eso desde entonces se ha visto el racismo de que “tu si eres, tú no eres” y porque de atrás la sangre “o tu sí eres pima o tu eres apache” es lo que discuten, no es lo que discuten que si eres blanco o eres español o otra sangre, no el pima y el apache son los que tienen sus sangre dividida, pero en fin, de este, todos son hermanos, ellos hicieron esos, esos juramentos y pues nosotros los respetamos.

-Pues sí, ah pues está muy interesante toda esta historia. Y, por ejemplo ¿entonces estas familias que llegaron de Yepachi se encontraron con pimas que ya estaban aquí desde mucho tiempo antes que eran pimas con apaches, digamos, ya?

-Sí, eran pimas con apaches, deben de haber sido

-¿Y los pimas que estaban aquí desde antes de dónde venían?

-Pues mi papá decían que eran criollos, que toda la vida habían estado aquí, que se heredaban nomás iban, iban de generación en generación pero seguían caminando todo lo que era el territorio este, cuando no había municipios ni nada de eso, se pasaban de aquí al municipio de Casas Grandes, se pasaban, todo esto ellos, era libre, eran sus terrenos, eran sus posesiones, mucho terreno tenían.

-Y por ejemplo, con otros grupo como los rarámuri o lo guarijíos, ¿ustedes cuáles son las diferencias que ven con esos grupos?

-Pues nosotros, por ejemplo, con los demás hermanos indígenas, la diferencia que veo yo, pues el rango físico del rarámuri sí es un poquito diferente al de nosotros y pues, a nosotros nuestros padres nos enseñaron que pues son hermanos, también, indios igual que nosotros, que los respetemos e, incluso hay rarámuris que viven aquí en Madera que se han venido ya de muchos años y conviven con nosotros, e incluso hay pimas que se han ido para allá, porque somos indios y emigramos, de repente me van a ver por allá, jajaja, ay sí, qué se creen, jaja.

-como gobernadora, jaja

-No, ya no, de gobernadora ya no, ya con eso tengo

-¿Y con guarijíos no tienen mucho contacto?

-Pues yo en las reuniones, cuando nos hacen reuniones los de ahí de Gobierno del Estado que vamos Guarojíos, Tepehuanes. Me gusta mucho la cultura tepehuana, porque ellos tienen muy ancestrado todavía el gobierno tepehuan, me la llevo muy bien con el profe Alejandro.

-¿Es Tepehuano?

-Sí, ellos son tepehuanes y ellos nos platican de como hacen los juicios igualmente como los hacían aquí antes, pero ellos todavía los hacen y eso es lo bueno.

-Ellos son muy estrictos con eso de la sangre, de quién participa y cuánta sangre tiene y todo eso, ¿verdad?

-Sí, sí son bien estrictos, pues dicen que ya no tanto, porque están perdiendo la lengua y están perdiendo muchas cosas, igual que todas las entinas, ahora tuvimos una reunión de puros indígenas y también se quejan que están perdiendo el hablar y todo eso. Si de hecho los tepehuanes no tienen gobernadoras mujeres, ellos son puros gobernadores hombres, todavía tiene el gobierno como era antes, tradicional. Y los guarojíos, pues nomás conozco a una gobernadora gurojía, nomás.

-Y este, ¿la otra gobernadora vive ahí en los Ojitos?

-No, en la Mesa de las Espuelas

-Ah, sí es cierto,

-Sí, en la Mesa de las Espuelas

-¿Está allá?

-Sí

-¿Ahorita para ir allá está feo? Ah, nos decía que no tanto, ¿verdad?

-Pues no, pues dicen los del municipio que no está feo, quié sabe, no he ido eh, no he ido, jaja

-Hay que ha... habría que hablar ¿verdad?

-sí, preguntarles a los del municipio o pedirles que los acompañara alguien del municipio, para prevenir,

-sí, umju

-De este, yo hace mucho que no voy.

-Pues muchas gracias.

## **Anexo 2.**

### **Índice de tablas**

Figura 1.1. Matriz de estrategias interpretativas posibles. Shweder (1996)	52
Figura 1.2. Matriz de posibilidades de delimitación cultural elaborada por Margarita Hope a partir de la matriz de Shweder	59

### **Índice de mapas**

Mapa 1. Aridoamérica- Oasisamérica, Paul Kirchhoff (2008)	63
Mapa 2. Tribus del Noroeste de México. Elaborado por Carl Sauer en 1934 (1998)	112
Mapa 3. Contraste entre las zonas serranas y el desierto del noroeste. Tomado de Braniff (1992)	114
Mapa 4. Distribución de grupos indígenas en la región septentrional del noroeste de México. Tomado de Braniff (1992)	115
Mapa 5. Ubicación actual de los pueblos y rancherías pimas bajos. Elaborado por Enrique Chacón en 2011	124
Mapa 6. Asentamientos Pima-Págagos en el sur de Arizona	126
Mapa 7. Ubicación de las reservaciones indígenas en el Sur de Arizona. Moore Shaw (1994)	128
Mapa 8. Distribución de la población hablante de pima en Sonora y Chihuahua, México. Fuente: Andrés Oseguera (2013)	134

## Índice de fotos

Foto1. Cartel en el Museo Huhugam Heritage Center, Gila River Indian Community, (Autor: Margarita Hope, 2013)	129
Foto 2. Museo Huhugam Heritage Center, Gila River Indian Community (Autor: Andrés Oseguera, 2013)	131
Foto 3. Imagen desde la terraza superior del Huhugam Heritage Center, Gila River Indian Community (Autor: Margarita Hope, 2013)	132
Foto 4. Maycoba, Sonora, noviembre de 2012 (facilitada por Yolanda Ponce)	144
Foto 5. Grupo musical durante la fiesta de San Francisco (Autor: Andrés Oseguera, 2006)	149
Foto 6. El Padre David encabeza una procesión en honor a San Francisco (Autor: Andrés Oseguera, 2006)	149
Foto 7. Fariseos durante una velación de Semana Santa (Autor: Andrés Oseguera, 2010)	150
Foto 8. Grupo de judíos, Semana Santa Maycoba, 2013 (Facilitada por Mireya Ponce)	150
Foto 9. Capitán de los fariseos durante el Sábado de Gloria (Autor: Andrés Oseguera, 2010)	152
Foto 10. Los farieseos la mañana del Sábado de Gloria (Autor: Andrés Oseguera, 2010)	152
Foto 11. Fariseos bailando al son de música ranchera, antes de cantar Gloria (Autor: Andrés Oseguera, 2010)	153
Foto 12. Mestizos sostiene la sog a que busca impedir que salgan los fariseos a pelear (Autor: Margarita Hope, 2010)	154
Foto 13. Luchas entre judíos (mestizos) y fariseos (pimas) al concluir El Sábado de Gloria (Autor: Andrés Oseguera, 2010)	154

Foto 14. El “Che” durante la velación del Sábado de Gloria (Autor: Margarita Hope, 2010)	155
Foto 15. Pimas en Yepachi preparando el arco de entrada a la iglesia (Autor: Andrés Oseguera, 2015)	156
Foto 16. La procesión sale de la Iglesia de Yepachi (Autor: Andrés Oseguera, 2015)	157
Foto 17. Altar de Yúmارة en Yepachi (Autor: Andrés Oseguera, 2007)	158
Foto 18. Mujeres pimas bailando Yúmارة en Yepachi (Autor: Andrés Oseguera, 2007)	159
Foto 19. Cantadores con sonajas durante el Yúmارة (Autor: Andrés Oseguera 2006)	159
Foto 20. Sitio arqueológico “Las 40 casas”, casas en las cuevas del acantilado (Autor: Margarita Hope, 2015)	168
Foto 21. Mujeres del grupo de danza pima de Madera (Autor Margarita Hope, 2015)	170