

Rituales y evocaciones entre los pimas de la Sierra Madre Occidental

ANDRÉS OSEGUERA*

Como sucede con la mayoría de grupos indígenas del noroeste de México, una de las primeras referencias etnográficas que se tiene de los pimas que habitan la porción occidental de la Sierra Tarahumara proviene de Carl Lumholtz. Desgraciadamente, los “pimas bajos” —llamados así actualmente para diferenciarlos de los “pimas altos” ubicados en el estado de Arizona, Estados Unidos— no merecieron sino unas cuantas cuartillas en *El México desconocido* publicado en 1902. Entre las cosas que destaca Lumholtz en su viaje por Yepachi están la vieja costumbre que tenían los pimas de habitar las cuevas en época de lluvia y de emplearse como trabajadores asalariados en el mineral de Pinos Altos, muy cerca del mineral de Jesús María, ahora Ocampo. Incluso en estas líneas generales, el viajero noruego, luego de aceptar que eran “más indios” que los tarahumaras, afirma que los pimas tenían una proximidad mucho mayor con los “mexicanos”, es decir, con los mestizos y los centros urbanos, pues vestían “ropa más civilizada”

* ENAH-Unidad Chihuahua, INAH.

Una versión anterior de este trabajo fue presentada como ponencia en la VIII Reunión Nacional del Proyecto del Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, octubre de 2006.

que otros grupos.¹ Quizá esta paradoja (ser más “indios” pero también más “civilizados” que los tarahumaras) haya sido la causante de una evidente ausencia, décadas después, de estudios antropológicos sobre los “pimas bajos”.

Y efectivamente, los pimas de Yepachi, de Mesa Blanca y de Maycoba, comunidades ubicadas entre los límites interestatales de Chihuahua y Sonora, no fueron tema de investigación antropológica hasta la segunda mitad del siglo xx. Pero incluso en esta época, exceptuando los trabajos de Timothy Dunnigan, Campbell Pennington y Joseph Edward Laferrière,² sólo se escribieron artículos aislados con perspectivas y temas muy diversos.³

Sin embargo, recientemente algunos antropólogos y líderes religiosos se han interesado en la vida espiritual de los pimas, difundiendo sus investigaciones mediante ediciones realizadas por los mismos autores, tesis de licenciatura y posgrado, artículos académicos, en videos, y directamente en discursos dirigidos a la gente de las comunidades indígenas durante las ceremonias católicas. Estas investigaciones sobre la cultura pima se han centrado en “recuperar” la identidad de los indígenas mediante la divulgación y el fortalecimiento de la lengua, las creencias y las prácticas rituales que han prevalecido a pesar de la influencia de la modernidad y de los llamados mestizos de la sierra.

Al menos con estas premisas ha ido operando en la región (sobre todo entre los pimas de Sonora) la “nueva evangelización inculturada”, iniciada por el fraile capuchino David Beaumont en la década de 1990. Bajo el presupuesto de que los indígenas que antecieron a los actuales pimas estaban gobernados por una cosmovisión que anteponeía todos los actos a una religiosidad fervorosa y ciega, el sacerdote se ha volcado a una misión evangelizadora empatando los principios teológicos del catolicismo con lo que queda de esta religiosidad indígena. Durante esta misión evangelizadora

¹ Carl Lumholtz, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán*, 1945 [1902], pp. 122-123.

² Timothy Dunnigan, “Subsistence and Reciprocity Patterns among the Mountain Pimas of Sonora, Mexico”, tesis, 1970.

³ Véase David M. Brugge, “History, Huki, and Warfare Some Random Data on the Lower Pima”, en *The Kiva*, vol. 26, núm. 4, 1961, pp. 6-16; Roberto Escalante, “El pima bajo (‘obnók)”, en *Anales*, t. XIV, núm. 43, 1962; Margarita Nolasco, “Los pimas bajos de la Sierra Madre Occidental (yecoras y nebomes altos)”, en *Anales*, vol. 49, 1961.

el sacerdote ha realizado una serie de investigaciones de la lengua y de la cultura indígena sin precedentes, pero todas estas investigaciones están gobernadas por el principio de la empatía del cristianismo con la religiosidad indígena. Así, presuponiendo que el sentido de los símbolos ancestrales de los indígenas, al que todavía se tiene acceso por medio de los rituales actuales, es compatible con las exégesis de los principios católicos, el sacerdote editó un texto donde se hace explícito el sentido de la nueva evangelización inculcada: dar a conocer el Evangelio de Jesucristo siguiendo los símbolos de la propia cultura, pues tanto el Evangelio como estos símbolos se retroalimentan mutuamente: “la fe fortalece la cultura y la cultura fortalece la fe...”⁴

Junto a esta visión de la cultura de los pimas algunos antropólogos han puesto su granito de arena para “rescatar” los remanentes de esa religiosidad. Por ejemplo, Alejandro Aguilar Zeleny destaca entre los principales etnógrafos contemporáneos que han colaborado directamente con el sacerdote. En este sentido, además de las diversas publicaciones sobre la cosmovisión de los indígenas —escritas en colaboración con el padre David—, en su tesis de maestría logra plasmar una descripción muy detallada de la Semana Santa y el *yúmare*.⁵

Para Aguilar Zeleny los rituales son considerados portadores de los principios cosmológicos que definen la propia identidad indígena. Y esto es así porque, al menos en el caso del *yúmare*, los orígenes de este ritual son considerados prehispánicos.⁶ Con el propósito de que los pimas sean conscientes de esta trascendencia, en los escritos (ensayos, tesis y poemas) de Aguilar Zeleny siempre está presente la esperanza de ver el [re]nacimiento de la identidad pima, olvidada y agredida por el mundo occidental; el inicio de un pueblo gobernado por la espiritualidad indígena ajena a todos los males civilizatorios que han corrompido el sentido original de su adaptación al medio ambiente: “los riesgos de la vida moderna hacen que se pierdan también una parte de la relación de su entorno, lo que provoca un lento desplazamiento de su cultura, la pérdida

⁴ Joseph David Beaumont Pfeifer, OFM, Cap. (ed.), *Catecismo pima*, 2002, p. 23.

⁵ Alejandro Aguilar Zeleny, “Identidad y ritualidad en el noroeste de México”, tesis, 1998.

⁶ Alejandro Aguilar Zeleny, *ibidem*, p. 253.

del territorio y, por lo tanto, la pérdida de su propia identidad indígena".⁷

Como parte importante de esta empresa de borrar el estigma de ser un grupo indígena "indio" y a la vez "civilizado", se ha impulsado institucionalmente la asociación de las pinturas rupestres —encontradas en cuevas y en grandes montículos de la región— con la ritualidad y la cosmovisión de los indígenas actuales. Para estos investigadores y promotores culturales los pimas "encuentran en los símbolos y colores adheridos a las piedras los elementos básicos de sus rituales, como el *yúmare*, entre muchas otras señales que se requiere ir descifrando poco a poco, a través de los relatos, los mitos y las ceremonias que componen su existencia".⁸ De esta forma, las investigaciones sobre el ritual tratan de empatar los significados ocultos, y asociados con la misma "existencia" de los pimas,⁹ con los significantes plasmados en las rocas.

El presente trabajo, centrado en el análisis de dos rituales pimas, el *yúmare* y un ritual de curación del que ningún reporte de investigación había dado cuenta, parte de un presupuesto totalmente diametral, puesto que su objetivo no pretende rescatar ni encontrar significados ocultos y milenarios para volver más "indios" a los pimas, restituyendo una identidad imaginada y alejarlos así de lo que podríamos llamar el mestizaje o la civilización. En buena medida, en la búsqueda de significados ocultos —donde queda al descubierto el ingenio de los antropólogos para armar cosmovisiones totalmente perfectas— se olvida que para los pimas, cuando menos para los protagonistas de la vida religiosa de las comunidades de Mesa Blanca, Yepachi y Maycoba, no es indispensable que cada acto ritual esté provisto de una explicación y, por tanto, de un significado. Esto no quiere decir que los rituales carezcan de una intención, y en este punto coincido con Alejandro Aguilar Zeleny y Eugenio

⁷ Gerardo Conde Guerrero y Alejandro Aguilar Zeleny, "El espíritu del maíz y los o'oba de la sierra", en Joseph David Beaumont Pfeifer, César Armando Quijada López y Alejandro Aguilar Zeleny (eds.), *El mensaje de las rocas. Pinturas rupestres en la región pima*, 2004, p. 24.

⁸ Gerardo Conde Guerrero y Alejandro Aguilar Zeleny, *ibidem*, pp. 26-27.

⁹ Por poner un ejemplo de la interpretación criptológica del *yúmare*, para Aguilar Zeleny "la circularidad del rito [...] está vinculada con los ciclos de la naturaleza (alimentar a los niños primero para asegurar el futuro del grupo); propiciar y agradecer un nuevo ciclo agrícola. El hecho de mezclar maíz viejo con maíz nuevo para la elaboración del tesguino también nos habla de esa continuidad o circularidad de la existencia"; véase Alejandro Aguilar Zeleny, *op. cit.* p. 253.

Porras Carrillo¹⁰ cuando advierten —siguiendo por supuesto las versiones de los propios indígenas— que el *yúmare* se realiza fundamentalmente con un sentido agrícola: dar gracias por cosecha, bendecir el maíz, agradecer a la tierra, augurar una buena temporada de lluvias, etcétera. Pero este no puede ser el significado oculto que todo antropólogo espera encontrar en un ritual determinado; de ser así, y de acuerdo con la propia esencia de la perspectiva criptológica, no tendría caso el ejercicio interpretativo. El problema es cuando se intenta llegar más allá de este propósito; es decir, cuando se *traducen* los significados de cada uno de los símbolos puestos en juego y se explica su pertinencia más allá de lo evidente. Cuando los propios indígenas no saben qué significa, por ejemplo, danzar en círculo en un ritual, mientras para el antropólogo resulta ser una clave donde quedan escenificados los componentes de la mitología,¹¹ nos enfrentamos a una interpretación que establece correspondencias (por similitudes y diferencias) entre actos y creencias al nivel psicológico; es decir, estableciendo esquemas mentales y dejando de lado la relación entre las creencias y el mundo concreto de los propios indígenas. De ahí que puedan realizarse comparaciones y sistemas complejos de creencias entre regiones culturales totalmente distantes.¹² Como alternativa a dichas formas de interpretar los rituales indígenas, en este trabajo se intenta trazar posibles evocaciones, utilizando para ello los símbolos que carecen de una exégesis complementaria. Es decir, las interpretaciones propuestas a continuación no están basadas en la traducción de conceptos o en la engañosa suposición de que los mitos explican los ritos; al contrario, se busca identificar las etiquetas que el pensamiento simbólico establece sobre la experiencia colectiva del pueblo pima.

Batáraja y la Junta de los Ríos

Los rituales pimas donde la iglesia católica no ha tenido una presencia significativa representan un excelente laboratorio para ir más allá de las elucubraciones criptológicas. Suponen un enigma,

¹⁰ Alejandro Aguilar Zeleny, *ibidem*, p. 215; Eugenio Porras Carrillo, “Notas etnográficas sobre los pimas”, en *Yumare o’oba. Música ceremonial de los pimas de Chihuahua*, 2005, p. 16.

¹¹ Véase Carlo Bonfiglioli, “El *yumari*, clave de acceso a la cosmología rarámuri”, 2007.

¹² *Idem*.

toda vez que alrededor suyo no existen suficientes exégesis que nos lleven a significados aún sin descifrar.¹³ En realidad esta particularidad de los rituales pimas está acompañada por la única explicación o relato posible cuando en el fondo no hay ninguna exégesis: los rituales son realizados, según los pimas, como parte de un legado heredado por los antepasados; es decir, se trata de una “costumbre”, suficiente en sí misma para mantener ciertas prácticas rituales y crear, a la luz del tiempo, un discurso étnico para diferenciarse de otros grupos indígenas. Sin embargo, no debe sorprender que en torno a los rituales no existan interpretaciones elaboradas por los mismos indígenas; es decir, no estamos ante una deficiencia del simbolismo de una cultura, sino ante una muestra más de que los símbolos no significan, porque si lo hicieran su significado sería conocido;¹⁴ lo sabrían tanto los pimas como el propio etnógrafo, quien insiste en encontrar una significación de los actos simbólicos.

De acuerdo con la antropología cognitiva, el simbolismo no es tanto un vehículo de significación como un mecanismo que permite recuperar algunos eventos preservados en la memoria de largo plazo: señala o “focaliza” momentos de la experiencia decisivos para una colectividad a lo largo de su historia. En este sentido, cuando existe una información o cierto estímulo, el “dispositivo simbólico” expresa dicha información como evocaciones recuperadas por la memoria.¹⁵

Analicemos el llamado *batáraja* (“llevar por el agua”)¹⁶ realizado por los pimas de Mesa Blanca. Se trata de un ritual de curación

¹³ Esta ausencia de suficiente exégesis podría parecer una incapacidad del investigador, quien no logra que sus informantes le confieran un conocimiento que guardan con celo porque sólo los iniciados tienen derecho al mismo; pero suponer esto es caer en la perspectiva esencialista que imagina que los ancianos resguardan dicho conocimiento de generación en generación para evitar la pérdida de la identidad y hacer frente a los avatares de la modernidad.

¹⁴ Dan Sperber, *El simbolismo en general*, 1988 [1978].

¹⁵ Dan Sperber, “¿Es pre-racional el pensamiento simbólico?”, en Michel Izard y Pierre Smith (eds.), *La función simbólica*, 1989 [1979].

¹⁶ Ha sido difícil dar con el término en lengua pima de esta curación. A pregunta expresa de cómo la nombran en Mesa Blanca sobresalió el término de *batáraja*, que se traduce como “llevar por el agua”, aunque otros señalaron que podría ser *biñudda* (“echar en el agua”). En realidad, lo que se demuestra al respecto es que los pimas no tienen un término único en su idioma para dicho ritual. Se ha decidido usar el término “llevar por el agua” porque se trata de una curación caracterizada por “pasear” al enfermo en un arroyo, no tanto arrojarlo al agua. Cabe señalar que la información de este ritual proviene, fundamentalmente, de la comunidad de Mesa Blanca (2006).

para recuperar la “persona”, es decir, el espíritu de los niños no mayores de tres años. Es una forma de detener una enfermedad muy similar a la que suelen tener personas de cualquier edad a causa de un susto. Los síntomas son hundimiento de los ojos, temperatura corporal alta y una pérdida de entusiasmo respecto al que muy poco, o nada, puede hacer la medicina alópata.

La causa de la pérdida de la “persona” entre estos infantes está relacionada con la muerte de uno de sus hermanos mayores. Los pimas creen que la muerte prematura de uno de los hijos necesariamente causará la enfermedad de los futuros descendientes. Se trata de una especie de envidia del niño muerto sobre el niño vivo, sujetando a la “persona” de este último. En realidad lo que se intenta recuperar con el ritual de “llevar por el agua” es el espíritu (*ibdeg*, literalmente “corazón”) del infante, que por más medicinas y remedios caseros no puede volver a su cuerpo. En efecto, cuando se agotan todos los remedios y opciones curativas, y no es posible entender el origen de la enfermedad, se habla a los especialistas encargados de “pasear al niño” en un pequeño arroyo dentro de una tina grande, sujeta por dos adultos de sexo opuesto. Los padres del niño enfermo se encargan de buscar a estos dos adultos, que serán en el futuro los padrinos del enfermo, para llevarlo por el arroyo hasta el punto en que se conecta con otro afluente.

Durante el paseo se tiran tamales hechos con excremento de perro y de gallina; de hecho se colocan delante de la tina y la gente invitada a este ritual se da a la tarea de lanzar piedras a los tamales, para que se desmoronen en el curso del paseo. Se hacen tres tamales de cada tipo si el enfermo es varón, y cuatro tamales si es mujer. En el momento de la unión, es decir, en el punto donde convergen los dos arroyos para volverse uno solo, los padrinos del niño alzan la tina para ponerla en el suelo. Se cree que con este paseo por el curso del agua el niño volverá a la normalidad y su espíritu será liberado. Una vez en tierra firme es necesario que el enfermo sea el primero en probar el *baki* —bebida hecha con maíz fermentado, conocido en la región como *tesgüino*—, tres veces si es varón y cuatro si es mujer. Después deberán fumar cigarrillos, que en realidad sólo prenden para que fumen los adultos, en las mismas cantidades de acuerdo con el género.

Tras este pequeño convite entre los asistentes comienza un baile de pareja con música de guitarra y acordeón, interpretada por músicos locales. El baile dura hasta que se termina el *baki*, pues cuando

se trata de una niña hay mucho más bebida porque se hacen cuatro ollas completas del mismo, y sólo tres si es un muchacho. De acuerdo con los pimas, el baile permite borrar las huellas del niño recién sacado del arroyo y evitar que su alma sea secuestrada de nueva cuenta.

Debe aclararse que si bien el niño muerto era causante de la enfermedad del niño vivo, los pimas tienen gran respeto y temor a los seres sobrenaturales que habitan los aguajes y cauces de los ríos porque éstos también pueden llevarse el espíritu de las personas que osan pasar por sus dominios. Estos seres de las profundidades acuáticas son conocidos como *oshcama*, y si bien reproducen un mundo paralelo al de los hombres en la tierra y no son considerados entes maléficos, es de sobra conocido que el contacto con ellos puede ocasionar la “pérdida de la persona”. Lo que impide a estos seres sobrenaturales apoderarse del espíritu del infante es precisamente el baile, pues con los pasos del baile será imposible que puedan seguir a la persona enferma. Debe señalarse que aun cuando son responsables de llevarse el espíritu de los niños, existe gran fascinación y respeto por estos seres acuáticos. Para los pimas de Maycoba los *oshcama* fueron los primeros pobladores del mundo, y en Mesa Blanca se cree que quienes ostentan una gran fortuna (mucho ganado, *trocas* y ranchos) se debe a un pacto con estos seres de las profundidades de las ciénegas, de los que reciben riquezas a cambio de su alma. También se considera que los niños y jóvenes, que por descuido o alguna otra razón entran en contacto con dichos seres pueden convertirse en “hombres”, siempre y cuando superen algunas pruebas durante su recorrido entre las ciénegas. Es decir, las ciénegas son espacios liminales donde los niños se convierten en hombres. Como seres míticos que son, nadie ha visto a estos “humanos”¹⁷ moradores de las ciénegas, pero varios afirman que aun cuando no es posible verlos, sí pueden escucharse sus gritos; sobre todo de los “niños” que juegan alrededor de sus aguajes, quienes se esconden al ver pasar a un pima. También son respetados porque se supone que permiten mantener los aguajes llenos de agua, y por ello tienen la facultad de propiciar lluvias.

Sin embargo, surge la pregunta de ¿por qué este ritual de curación se realiza en el cauce de un río?, pero sobre todo ¿por qué es

¹⁷ En los relatos indígenas, los *oshcama* son descritos como personas que habitan su propio mundo acuático, ajeno al mundo terrestre de los humanos.

necesario sacar al niño del río cuando éste se junta con otro? Podemos entender las causas de la enfermedad y el papel de los *osh-cama* en ella; sin embargo, para un antropólogo acostumbrado a descifrar significados ocultos representa un verdadero dolor de cabeza tratar de llegar al significado o sentido oculto de este aspecto formal de la curación, pues no se dispone de una exégesis al respecto. Pero desde otro punto de vista, ese ritual no haría sino evocar un contexto decisivo para los pimas asentados en un lugar como la Junta de los Ríos.

Estos pimas de Yepachi, que ahora habitan en las comunidades de Mesa Blanca y El Cable, llegaron primeramente al punto donde confluyen los ríos Tutuaca y Aros, la Junta de los Ríos, en busca de tierras cultivables. La tierra, según algunos relatos de los pimas de Mesa Blanca, era sumamente fértil y nunca faltaba el agua para la siembra de maíz y frijol. Además de permitir la cría de ganado vacuno, se rememora no sin cierta añoranza que había leones, osos y muchos venados para cazar. Sin embargo, los primeros pobladores de este lugar se distribuyeron poco a poco a lo largo de la sierra, para formar pequeños ranchos de agostaderos y de temporal. De hecho, a partir de 1950, cuando había más de 150 habitantes en esta zona, se conformó el ejido la Junta de los Ríos con 45 mil hectáreas y varios ranchos. Sin embargo, todos los años los moradores y rancharos de este ejido bajaban a su antigua morada (la Junta de los Ríos) para celebrar la Semana Santa y realizar el *yúmare*.

Evidentemente, este poblado era un importante centro ceremonial, pues todavía pueden apreciarse los gruesos muros del templo que los antiguos moradores querían levantar para llevar a cabo las celebraciones y adorar las diversas imágenes del santoral católico. Sin embargo, el templo nunca fue terminado y la población abandonó muy pronto la Junta de los Ríos, debido a la dinámica económica de la región y a la lógica de los programas gubernamentales dirigidos a los indígenas. Los pimas formaron finalmente la comunidad de Mesa Blanca, dejando en el olvido la Junta de los Ríos, por la cercanía con diversos aserraderos, que de continuo solicitaban mano de obra. Gracias a estos aserraderos se construyó una brecha que permitía el traslado de gente —en camiones madereros— a la cabecera municipal de Madera, donde podían adquirir provisiones. Además, esto coincidió con el proyecto del Instituto Nacional Indigenista para construir un albergue en los lomeríos de la sierra, formándose así la comunidad de Mesa Blanca.

Sin embargo, el traslado a Mesa Blanca ha motivado que el ritual de “llevar por el agua” sea una evocación del asentamiento por parte de los pimas en Junta de los Ríos. El ritual de curación privilegia o focaliza la diáspora de los pimas hacia este lugar casi “paradisiaco”, dado que se realiza precisamente en una intersección fluvial. Llevar al niño en el agua tiene una explicación casi lógica: es un mecanismo para evitar que sus huellas queden plasmadas en la tierra, y así los *oshcama* no tengan posibilidad de capturar su espíritu; es decir, se trata de una fórmula ritual que previene y sana a los niños enfermos, y además nos habla del carácter milagroso y curativo concedido a los mantos acuíferos.

No obstante, el hecho de sacar al niño antes de que se conecte un afluente con otra corriente de agua no tiene, como advertíamos, una explicación entre los pimas. Esta carencia de exégesis nos lleva precisamente al papel simbólico de mantener en la memoria un suceso trascendental: el asentamiento de la gente en el vértice de los dos ríos. Desde esta perspectiva es posible hablar de una especie de focalización del contexto y no de un fenómeno que pueda entenderse a partir del contexto. Es decir, el ritual se realiza en Mesa Blanca, en medio de la sierra y en una intersección de agua común y corriente; no podemos comprender la importancia de la curación a partir de la diáspora, sino la diáspora a partir de la curación.

Es necesario señalar que los pimas de Maycoba suelen realizar este ritual, pero no de la misma forma. Por ejemplo, cuando el niño se encuentra muy enfermo, sin querer comer y con mucha calentura, también lo pasean en una tina dentro de un pequeño arroyo. La explicación de la enfermedad es la misma que en Mesa Blanca: el hermano muerto no deja vivir al hermano que vive. También deben conseguirse dos personas que serán los padrinos del niño, y junto con los padres se encargan de pasear al enfermo por el arroyo tres veces seguidas. Además, los testigos del paseo avientan piedras al agua para que salpique al niño enfermo, acción muy similar a la de aventar piedras a los tamales en Mesa Blanca. A pesar de que estamos frente a una curación muy similar a la de Mesa Blanca, en Maycoba no se realiza en la intersección de dos arroyos, sino en el río o en el cauce del mismo. Una vez realizado el paseo tres veces seguidas, los padrinos y sus padres sacan al niño enfermo del arroyo.

Sin embargo, Alberto Castellanos, supremo gobernador de la región de los pimas, comentaba en Yepachi que si bien ya nadie se acuerda del ritual de curación, había gente encargada de realizar

este ritual para sanar a los niños en la intersección de dos arroyos. En realidad todo esto podría parecer un problema para sostener la evocación de Junta de los Ríos porque los pimas que se quedaron en Yepachi no vivieron dicha diáspora. De hecho, ¿hasta qué punto podemos hablar de una evocación a partir de un suceso relativamente reciente, a principios del siglo xx, si el campo de la evocación está más allá de lo recordable, si pertenece a los dominios de la memoria pasiva y al orden de lo trascendente?

El asentamiento en Junta de los Ríos está presente en la memoria de los actuales pimas de Mesa Blanca, pero independientemente del tiempo y de lo recordable, el dispositivo simbólico se ha encargado de recuperar este evento, que en realidad resulta ser una constante a lo largo de la historia de este pueblo. De acuerdo con estudios arqueológicos en el suroeste de Estados Unidos, los primeros ancestros de los pimas se asentaron (300 años a.C) precisamente en los valles formados por la intersección de los ríos Salt y Gila, en Arizona.¹⁸ Es muy probable que a partir de este primer asentamiento diera inicio la diáspora pima a lo largo del Gila hasta los lomeríos de la Sierra Madre Occidental. Como parte de su *Relación*, donde describe los asentamientos de la pimería alta, Luis Xavier Velarde confirmaba en 1716 que entre los ríos quedaban vestigios de una antigua población pima: “aseguran dichos pimas que la otra banda de[l] Gila, en el ángulo que forma la junta de los dos ríos, Verde y Salado, hay ruinas de otras semejantes casas”.¹⁹

Aun cuando las distancias y los contextos son totalmente distintos, resulta significativo que volvamos a encontrar este mismo patrón de asentamiento siglos después. El campo de la evocación de la Junta de los Ríos puede tener una extensión mucho mayor de la que hemos trazado, al ser éste un evento que desde hace siglos ha estado en la memoria pasiva de los pimas.

Las evocaciones del *Yúmare*

La curación de “llevar por el agua” presenta muchos aspectos formales que encontramos en el *yúmare*, un ritual realizado para que el

¹⁸ Frank Russell, *The Pima Indians, Twenty Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of Smithsonian Institution*, 1908, pp. 23-24; Anna Moore Shaw, *The Pima Past*, 1994, p. 1.

¹⁹ Citado en Luis González R., *Etnología y misión en la pimería alta 1715-1740*, 1977, p. 54.

temporal sea propicio en la siembra de maíz. Para empezar está presente el simbolismo numérico para hombres y mujeres, donde a los primeros se les asocia el número tres y a las mujeres el cuatro, sobre todo cuando se reparten los alimentos el último día del ritual. De nueva cuenta esta asociación numérica no tiene explicación aparente entre los pimas; es una de esas “costumbres” mantenidas sin que exista, detrás de la misma, un razonamiento o explicación del significado.

Entre los rarámuri —quienes también presentan este simbolismo numérico— hay una clara explicación relacionada con las almas de hombres y mujeres: mientras los primeros sólo tienen tres almas, las mujeres tienen cuatro por su capacidad para dar vida, y en general por tener una existencia mucho más “difícil” que la de los hombres. Sin embargo, Merrill²⁰ ha demostrado que no es posible hablar de una concepción unívoca sobre el concepto del alma entre los rarámuri. También entre los pimas se considera que las mujeres son mucho más trabajadoras que los hombres y que su vida está llena de cambios abruptos, refiriéndose por supuesto a la menstruación y al embarazo. Además se menciona que ellas son mucho más “pecadoras” que los hombres.

Esta diferencia entre los géneros está incluso plasmada, según los pimas, en la propia naturaleza del sol y la luna. Esta última, de carácter femenino, tiene una serie de cambios a lo largo de un mes que no presenta el astro mayor, considerado masculino. Sin embargo, y a pesar de esta analogía, ¿por qué razón el cuatro es el de las mujeres y el tres el de los hombres? No hay una respuesta, y en realidad se carece de una explicación a pesar de que este simbolismo se presenta incluso en un mito de creación del mundo.

El mito, narrado por Antonio González de la comunidad de Mesa Blanca durante mi estancia en el verano de 2006, habla del tiempo primigenio donde no había posibilidad de practicar la agricultura; es decir, un tiempo donde la nieve no paraba de caer y las tormentas eran continuas y perennes, hasta que una anciana partió en dos un guaje, y tomando con sus manos una mitad la aventó hacia el cielo tres veces seguidas, logrando por fin plasmar la figura solar en el firmamento y así derretir la nieve para permitir el cultivo de maíz. Tomando la otra jícara entre sus manos volvió a lanzarla hacia al cielo, pero esta vez debió hacerlo cuatro veces para que la

²⁰ William Merrill, *Almas rarámuris*, 1992 [1988].

luna apareciera en el firmamento durante la noche. Así tenemos que el sol, con una connotación masculina, está íntimamente relacionado con el número tres y éste a su vez con el día, mientras la luna, con una connotación femenina, está asociada al número cuatro y, por tanto, a la noche.

Podríamos entender este mito como una explicación de las asociaciones numéricas para distinguir diferencias entre los géneros, pero no es nuestra intención considerar los rituales como puestas escénicas de los mitos, o concebir a éstos como simples explicaciones del ritual, sino como dos ámbitos que refuerzan una serie de oposiciones.²¹ De hecho, a pesar de que este simbolismo aparece en el mito de creación, no queda suficientemente claro por qué fue necesario lanzar tres veces la jícara para formar el sol y cuatro para formar la luna, por qué no cinco y seis. Entramos de nuevo a ese lado del simbolismo donde no aparece (y posiblemente nunca aparezca) una explicación manifiesta del significado, a pesar de ser una regla determinante en los rituales. Lo que podemos advertir con el ritual y el mito es que ponen en juego un conjunto de evidentes relaciones de oposición donde el tres, el hombre y el sol se presentan dentro de un mismo paradigma opuesto al cuatro, la mujer y la luna.

Estas asociaciones representan una forma de organización que advierte o enfoca las evidentes diferencias físicas y culturales entre mujeres y hombres, mismas que, suponemos, han sido determinantes cuando menos para explicar el origen mítico de la propia cultura. Así, el sol y la luna, es decir, el hombre y la mujer asociados con el tres y el cuatro, respectivamente, fueron los que, según este mito, dieron origen al pueblo pima.

Este simbolismo numérico nos remite también al papel tan importante que ha jugado la mujer como reproductora de la cultura pima, tanto en aspectos políticos como rituales. En el mito es una anciana la que forma el mundo, y en Mesa Blanca es una mujer quien actualmente se encarga de velar por el orden de la comunidad. Es la responsable de lidiar con los actos de vandalismo de la juventud, multar a quienes no cumplen con la cuota establecida para trasportar el ganado, interceder en los problemas familiares, etcétera. Todos los habitantes de la comunidad la respetan como máxima autoridad. También existe el cargo de gobernador, ejercido

²¹ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 1995 [1974], p. 256.

por un hombre pima, pero no tiene tanta ingerencia como la comisaria en los diversos asuntos cotidianos.

Esta mujer no es la única que ha desempeñado un papel relevante en la historia de la cultura pima, o al menos eso dice la historia oral, cuya tradición señala que antiguamente era muy común que existieran gobernadoras pimas. Los pimas de Yepachi, por ejemplo, recuerdan a la gobernadora Marina Mora Álvarez porque nunca tuvo miedo de decir las cosas, y a los hombres, según cuentan en Yepachi, siempre les da temor hablar en público y luchar por sus intereses.²²

En el *yúmare* que se realiza en Mesa Blanca, en una de las numerosas danzas que se realizan a la luz de la luna sobresale una “reina” o “capitana”, quien derrota en una batalla a su oponente varón. Los pimas no me supieron decir exactamente a qué evento de su historia se refería esta batalla, pero ello vuelve a remarcar el dominio político de las mujeres sobre los hombres. Importa poco saber entonces qué significa el tres en oposición al cuatro (los números pueden variar), lo que interesa en este análisis es tomar en cuenta que los números evocan el hecho de que las mujeres necesitan más alimentos que los hombres, ya sea por su capacidad de dirigir y gobernar —como podemos apreciar en la actualidad con el caso de la comisaria de Mesa Blanca—, o por los cambios que experimenta su cuerpo, asociados al origen de la vida biológica y social.

Siguiendo con la descripción del ritual, señalemos que los encargados de hacer el *yúmare* deben conseguir tres sonajas hechas de bule, para los cantores que participan durante las veladas, y un cinturón adornado con pezuñas de venado. Como se ha visto en el mito de creación, el bule representa un elemento que al partirse por la mitad permite el nacimiento del sol y la luna, así como dar origen a la agricultura y, por ende, al pueblo pima. Por lo tanto no es extraño que cumplan un papel importante en un ritual dedicado a la petición de lluvia para iniciar la agricultura de temporal. Por otro lado, el *yúmare* es un ritual que hace hincapié en la polaridad de la

²² Entre los pimas existen otras razones para considerar a las mujeres más capaces de gobernar; por ejemplo, en Juan Diego, una colonia recién formada en las afueras del pueblo de Yécora, las gobernadoras decían que los hombres siempre están saliendo al campo y a los ranchos, lo que imposibilita que atiendan asuntos de carácter político. Por otro lado, esta presencia de las mujeres en los sistemas normativos de los pimas no quiere decir que exista una especie de matriarcado y de dominación absoluta; en muchos hogares las mujeres tienen un papel secundario con respecto a los hombres, al menos en cuanto a la toma de decisiones.

noche frente al día. Todas las actividades dan inicio una vez anunciado el crepúsculo en el firmamento y después de danzar toda la noche y mantenerse en vela la aurora celeste indica el término de las actividades rituales. Esta asociación entre lo que se dice en el mito y lo que se hace en el rito no es en realidad una explicación del símbolo de la sonaja, sino una demostración de sus múltiples motivaciones. Evidentemente los pimas no hacen este tipo de asociación de manera explícita; es decir, no tratan a la sonaja como el símbolo del sol y la luna, que a su vez permitieron la agricultura y el origen de los pueblos pimas.

Lo mismo podemos decir del cinturón con pezuñas de venado: es evidente que en el rito hay una clara presencia de la figura de este animal no sólo por el uso de dicho instrumento musical, sino porque se trata de una danza *pascola*, una danza que entre los pimas de Mesa Blanca era una alusión explícita a los ciervos, pero ya no se baila porque murieron los músicos encargados de ese baile. Los pimas suelen cazar a los venados (*shiki*) para alimentarse de su carne, y también acostumbran conservar el *jícuri* como un amuleto,²³ el cual supuestamente llevan en la panza en forma de bola. Aun cuando el peyote no abunda en la región, varios pimas creen que es utilizado por los brujos para hacer el mal; sin embargo, cuando el cazador lo conserva como amuleto permite la buena fortuna en la caza, generando un sentimiento de confianza en el hecho de que nunca habrá escasez de alimentos. También se cree que algunas vacas tienen *jícuri* en su interior, y conservarlo después de su sacrificio obrará para la abundancia del ganado. A pesar de estas referencias míticas del venado presentes en varios grupos del noroeste de México, los pimas no hacen ninguna asociación tácita entre el peyote y el ritual del *yúmare*, o entre danzar *pascola* y la abundancia de alimentos.

Como en el caso de las jícaras, conviene tratar a estas asociaciones como un todo que va demarcando un conjunto de oposiciones, en vez de tratar de entender el significado de un símbolo en función de otro. Así, ni la poca exégesis que presentan los pimas ni los escasos mitos que abordan los símbolos del ritual pueden entenderse como las interpretaciones, sino más bien como desarrollos de los mismos.

²³ Aunque los pimas manejan este término como si fuera parte de su propia lengua, se trata de un término muy generalizado en la región para referirse a la planta del peyote.

Siguiendo con este argumento, pasemos rápidamente a la forma del altar, a la estructura o armazón que cobija a los santos y a la cruz receptora de los rezos, así como al “patio ritual”; es decir, al espacio donde se realizan todas las acciones dancísticas, para ubicar las orientaciones espaciales y los actores que participan en el ritual. La base del altar se coloca en el suelo, cubierto por una estructura de varas amarradas con hojas de encino, formando una especie de cueva de aproximadamente un metro de altura. Sobre las hojas de encino se coloca un petate que cubre totalmente el armazón, del que sobresale un adorno hecho con tres flores grandes de una agavácea llamada sotol —en Yepachi se colocan tres flores, mientras en Mesa Blanca se distribuyen cinco flores a lo largo del altar—. Tanto en Yepachi como en Mesa Blanca el altar está ubicado al Este.²⁴ Por supuesto, no existe una exégesis para explicar el por qué de esta disposición del altar; sin embargo, a partir del altar y de su orientación se organizan todas las actividades y se distribuyen los espacios del patio ritual.

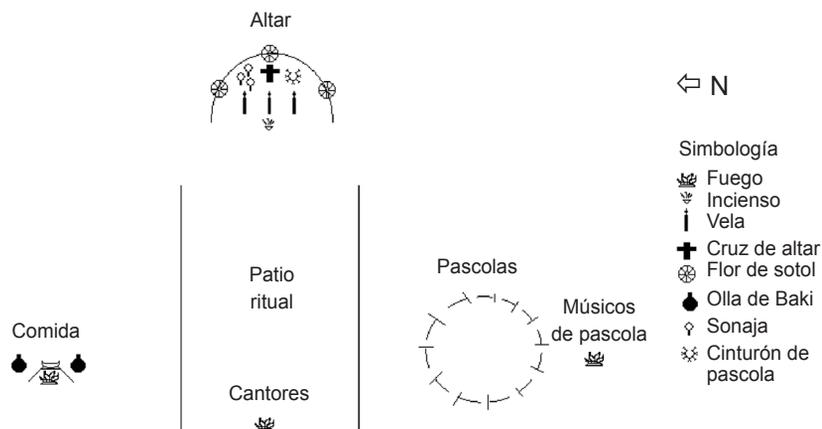


Fig. 1. Disposición espacial de los elementos del *yúmارة* en Yepachi.

²⁴ Hace algunos años, en Mesa Blanca se había colocado el altar al Oeste, hasta que uno de los cantores, sin dar alguna explicación, señaló que debería estar orientado, es decir, “viendo” hacia donde se mete el sol, como marca la costumbre. Desde entonces se volvió a poner el altar “viendo” hacia el Poniente. Da la impresión que el orden de los elementos y su disposición está constantemente en una situación precaria al depender sólo del llamado de la “costumbre”.

Frente al altar se extiende un área rectangular de aproximadamente 15 metros, y al final del mismo se colocan los tres cantores viendo hacia el Oriente, por lo cual quedan frente al altar. En este espacio hay una pequeña banca para que se sienten los cantores con sus respectivas sonajas; a sus pies se coloca un petate, y atrás de ellos se prende un fogón para mantener cálido el entorno. El espacio libre entre los cantores y el altar está destinado a las mujeres, para la danza que acompaña los cantos. Al lado izquierdo de los cantores, del lado norte del patio, se colocan las ollas y todos los alimentos que serán distribuidos a lo largo del día. Se trata de un espacio que, a excepción del encargado de los alimentos, corresponde exclusivamente a las mujeres encargadas de preparar el *baki*, los frijoles y la carne. Por último, a la derecha de los cantores, al sur del patio, se colocan los músicos (un violín y dos guitarras) y los danzantes de *pascola* (fig. 1).

Así establecidos, los espacios principales hacen una clara distinción entre actores y actividades que se realizan. En esta distribución es evidente la oposición entre espacios exclusivos para mujeres (donde se preparan los alimentos) y espacios estrictamente masculinos (donde se baila *pascola*). El espacio intermedio ocupado por las mujeres marcan una oposición, determinada por el altar cubierto por un petate y los cantores ubicados sobre el petate dentro del eje oriente-poniente.

Las diversas oposiciones que, como hemos visto, han sido privilegiadas por los ritos y los mitos conforman un modelo que dice más acerca de la forma en que trabaja el pensamiento simbólico que sobre el sentido de los símbolos. Aun cuando no sabemos con exactitud el significado del número tres, podemos entender que se mantiene asociado a los hombres en la vida ritual y se opone al número cuatro, que se asocia ritualmente a las mujeres. Al mismo tiempo, y de acuerdo con el mito de creación, el número tres está ligado al sol con un carácter masculino e inmutable en su recorrido cotidiano por el cielo, permitiendo así la agricultura; en contraparte, el número cuatro tiene una relación con la luna, que por su carácter femenino tiende a la transformación. Es así como podemos advertir, de acuerdo con la distribución espacial de los participanates en el *yú-mare*, que la comida —ubicada al lado norte del patio ritual— mantiene una clara oposición como espacio femenino, dedicado a la “transformación” de los alimentos crudos en alimentos cocidos, con el espacio ocupado por la danza de *pascola*, que además de ser

un recinto de carácter masculino está dominado por la figura del venado, considerado, al igual que el sol, un benefactor de los alimentos.

El *yúmare* es un ritual que se lleva a cabo durante tres noches seguidas, lapso en el cual los cantores recitan algunas coplas cuyos protagonistas son los animales del bosque. Se trata de pequeñas glosas narradas en pima acompañadas por el sonido de las sonajas, y donde las mujeres se encargan de interpretarlas (representarlos). En la monotonía de la música y las cortas estrofas que se repiten sin cesar, los cantores describen algunas características de los animales mencionados, por ejemplo: la grulla (*koroti*) pica, el conejo (*tuwua-na*) busca comida corriendo para atrás, corriendo para adelante y escarbando; el zopilote vuela a lo alto del cielo, el gusano (*mashi*) sale de la tierra, etcétera.

Se trata de resaltar o evocar la naturaleza salvaje de los animales o la forma en que el hombre no logra dominar esta naturaleza; por ejemplo, en dos cantos donde los protagonistas son animales domésticos, se narra cómo el hombre lucha para amansar a los burros en estado salvaje, pero siempre terminan burlados por su pericia; o cómo los cerdos se aprovechan del sueño del hombre para robarle su comida.

Debemos considerar estas alusiones como una evocación al tiempo en que el bosque se llena de vida gracias a las lluvias, y que de acuerdo con el mito sobre el origen del pueblo pima, dieron inicio cuando una anciana partió un guaje en dos para distinguir la noche del día, y al número tres del número cuatro, a los hombres de las mujeres: los primeros asociados a la permanencia y las segundas al cambio, a la transformación que genera la vida. Estamos simplemente ante una evocación del tiempo mítico en que surge el pueblo pima que nace de la noche, y con ello la diferenciación de hombres y mujeres tanto política como ritualmente.

Bibliografía

- Aguilar Zeleny, Alejandro, "Identidad y ritualidad en el noroeste de México", tesis, México, ENAH-INAH, 1998.
- Beaumont Pfeifer, Joseph David, OFM Cap. (ed.), *Catecismo pima*, Hermosillo, Impresora Sino, 2002.
- Bonfiglioli, Carlo, "El yumari, clave de acceso a la cosmología rarámuri", mecanoescrito, México, 2007
- Brugge, David M., "History, Huki, and Warfare. Some Random Data on the Lower Pima", en *The Kiva*, vol. 26, núm. 4, 1961, pp. 6-16.
- Conde Guerrero, Gerardo y Alejandro Aguilar Zeleny, "El espíritu del maíz y los o'oba de la sierra", en Joseph David Beaumont Pfeifer, César Armando Quijada López y Alejandro Aguilar Zeleny (eds.) *El mensaje de las rocas. Pinturas rupestres en la región pima*, Hermosillo, Conaculta-Instituto Sonorense de Cultura-Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, 2004.
- Dunnigan, Timothy, "Subsistence and Reciprocity Patterns among the Mountain Pimas of Sonora, Mexico", tesis, Tucson, University of Arizona, 1970.
- Escalante, Roberto, "El pima bajo ('obnók')", en *Anales*, t. XIV, núm. 43, México, INAH-SEP, 1962.
- González R., Luis, *Etnología y misión de la pimería alta 1715-1740*, México, IIH-UNAM, 1977.
- Laferrière, Joseph Edward, "Optimal Use of Ethnobotanical resource by the Mountain Pima of Chihuahua, México", tesis, Tucson, University of Arizona, 1991.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995 [1974].
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán*, México, Publicaciones Herreras, 1945 [1902].
- Merrill, William, *Almas rarámuris*, México, Conaculta/INI, 1992 [1988].
- Moore Shaw, Anna, *The Pima Past*, Tucson, University of Arizona Press, 1994.
- Nolasco, Margarita, "Los pimas bajos de la Sierra Madre Occidental (yecoras y nebomes altos)", en *Anales*, vol. 49, México, INAH/SEP, 1961.
- Pennington, Campbell W., *The Pima Bajo of Central Sonora, Mexico*, vol. II, *Vocabulario de la lengua nevome*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1979.
- *The Material Culture. The Pima Bajo of Central Sonora, Mexico*, vol. I, Salt Lake City, University of Utah Press, 1980.

- Porras Carrillo, Eugenio, "Notas etnográficas sobre los pimas", en *Yumare o'oba. Música ceremonial de los pimas de Chihuahua*, México, INAH, 2005.
- Russell, Frank, *The Pima Indians, Twenty Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of Smithsonian Institution*, Washington, Government Printing Office, 1908.
- Sperber, Dan, *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos, 1988 [1978].
- "¿Es pre-racional el pensamiento simbólico?", en Michel Izard y Pierre Smith, *La función simbólica*, Barcelona, Jucar Universidad (Serie Antropológica), 1989 [1979].